Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

COULOMMIERS

Imprimerie Paul Brodard.

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

NEUVIÈME ANNÉE — 1901

Secrétaire de la Rédaction : **M. XAVIER LÉON**

54270
1902

Librairie Armand Colin

5, rue de Mézières, Paris

B
2
R2
amil 9

REVUE

DE

MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

TESTAMENT PHILOSOPHIQUE[1]

Bossuet a dit : « Lorsque Dieu forma les entrailles de l'homme, il y mit premièrement la bonté. » Il n'en est pas moins vrai que dès

1. En publiant le « testament philosophique » de F. Ravaisson, nous devons au lecteur un mot d'explication.

Ce « testament » n'a pas été écrit par F. Ravaisson tel qu'on le présente aujourd'hui au public. La mort l'avait empêché de terminer son œuvre. Dans ses papiers, recueillis pieusement par les soins de ses enfants et que ceux-ci ont bien voulu nous confier, nous n'avons trouvé que des fragments épars. La longueur de ces fragments variait de quelques lignes à plusieurs pages : c'était comme des ébauches successives et partielles de l'œuvre inachevée, ébauches incomplètes sans doute et parfois trop brèves, mais toujours intéressantes et suggestives.

Si précieuses cependant que fussent de pareilles ébauches comme témoignage de la méthode de travail de F. Ravaisson, il nous a semblé, après un examen attentif, qu'il y avait mieux à faire que de publier ces fragments dans le désordre où ils se trouvaient, d'autant qu'une telle publication, légitime pour d'autres, eût été une espèce de trahison envers la pensée de celui qui voyait dans la synthèse la forme même, la forme nécessaire de la vérité comme de la beauté.

Nous avons donc cherché dans ces ébauches partielles le fil conducteur et pour ainsi dire le vivant esprit de l'ouvrage, nous avons cherché, conformément à la méthode du penseur, à reconstituer la synthèse créatrice. Nous l'avons pu tenter sans trop de hardiesse, parce que le plan de l'ouvrage se trouvait indiqué dans les fragments par l'auteur lui-même, parce qu'à maintes reprises et sous différentes formes, chacune des parties de ce plan avait fait l'objet de ses réflexions, de réflexions mises par écrit.

Sans doute la difficulté était grande de relier ces fragments épars, de rétablir entre eux la continuité de la synthèse; cependant, après une lecture appro-

les temps les plus anciens le grand nombre dut céder aux tentations de l'égoïsme et se considérer, selon le dicton stoïcien, comme recommandé à lui-même par la nature bien plutôt que les autres et se prendre sinon uniquement, au moins principalement pour le centre de ses propres actions. Or c'est, dit Bacon, un pauvre centre pour les actions d'un homme que lui-même.

Des mortels d'élite restèrent fidèles à l'impulsion originaire, sympathiques à tout ce qui les entourait, se croyant nés, suivant une autre parole stoïcienne, non pour eux, mais pour le monde entier. Ce furent ceux que les Grecs crurent enfants des dieux et qu'ils appelèrent des héros.

La grandeur d'âme était le propre des héros. Le sort des autres les touchait comme le leur. Ils avaient conscience d'une force en eux qui les mettait en état de s'élever au-dessus des circonstances, qui les disposait à se porter au secours des faibles. Ils se croyaient appelés, par leur origine, à délivrer la terre des monstres qui l'infestaient.

Tel avait été surtout le fils de Jupiter, Hercule, aussi vaillant que compatissant, toujours secourable aux opprimés, et qui finit, en montant à l'Olympe, sa glorieuse carrière. Hercule, touché de compassion pour un vieillard dont un lion redoutable avait dévoré le fils, allait combattre ce lion et de sa dépouille se revêtait pour tou-

fondie de tous les textes, après un long et minutieux travail de collation et de rapprochement des fragments, nous avons cru pouvoir réussir à rétablir dans ses grandes lignes la pensée tout entière de F. Ravaisson. Nous l'avons fait en nous servant uniquement des documents que nous avions sous les yeux, sans y ajouter une ligne, nous bornant à emprunter aux fragments mêmes les liens et les transitions qui devaient réunir les fragments: nous avons mis en note certains passages que nous n'avons pu insérer dans la trame de l'exposition et qu'il eût paru néanmoins regrettable d'omettre.

Nous espérons avoir ainsi rendu aussi exactement que possible la pensée de l'auteur, nous espérons l'avoir rendue d'une manière qui ne soit pas indigne de son nom.

Nous serons heureux d'avoir réussi dans cette tâche et d'avoir pu rendre ainsi un dernier hommage à une chère mémoire; en tout cas, si l'œuvre paraissait à quelques-uns trop imparfaite encore, il n'en faudrait point accuser M. Ravaisson, la faute incomberait tout entière à l'inexpérience de celui qui a recueilli et rédigé ces fragments.

Un mot encore. Le titre que nous avons choisi n'est pas inscrit en toutes lettres dans les papiers posthumes de F. Ravaisson; il est cependant conforme à ses intentions : nous le tenons de sa propre bouche. C'est ainsi, en effet, qu'il appelait volontiers ce travail, composé presque tout entier dans les années 1899 et 1900, auquel il se consacra jusqu'à son dernier jour et qu'il considérait comme la dernière de ses œuvres philosophiques.

Xavier Léon.

jours. Une autre fois sa compassion pour Alceste le conduisait aux enfers afin de l'en tirer.

Un autre, Thésée, l'Hercule athénien, après être descendu au Labyrinthe pour délivrer des captifs destinés à y devenir la proie d'un monstre, élevait au milieu d'Athènes un autel à la Pitié, honorant ainsi en elle une déesse. Cette cité dont il avait été le fondateur, il voulait que la Pitié fût comme son inspiration. Ajoutons que vraisemblablement la Pitié n'était ici qu'un autre nom de la grande déesse Vénus, la déesse de l'amour et de la paix, à laquelle paraît avoir été consacrée originairement l'Acropole.

Le héros de l'*Iliade*, Achille, après avoir vengé avec fureur sur Hector le meurtre de son ami, se laisse fléchir à la fin du poème par les prières du vieux Priam et lui rend les restes de son fils. Le grand poème hellénique ne chante pas tant la colère d'Achille que sa compassion pour le vieux père de celui qui lui a tué son ami et à qui lui-même il a tué son fils. A sa pitié surtout se fait reconnaître ce que son cœur a de grand. Magnanime, telle est l'épithète qui caractérise plus que toute autre le héros.

Tel était le héros, tel il se figurait les dieux de qui il avait tout reçu. Homère, encore imbu des maximes héroïques, les appelle des donneurs de biens. Aphrodite, la reine du ciel, la déesse de la beauté et de l'amour, est nommée par excellence la donneuse (δωρίτις)[1]; en des temps où l'on croyait généralement que tout était sorti de la terre, même les astres, on se représentait le dieu qui y régnait comme à la fois opulent et libéral : Pluton, le Riche, était son nom chez les Grecs; *Dives*, le Riche aussi, chez les Latins. Pluton, dans les anciens monuments, porte souvent une corne d'abondance débordant de fruits, et Sérapis, qui prend tardivement sa place, un boisseau. Pluton, souvent aussi, porte cette espèce de fourche qu'on a prise pour une arme mise par les peintres, Raphaël entre autres, à la main de Satan, mais qui, en réalité, était la houe avec laquelle on tirait de la terre les fruits qu'elle contenait, dont on croyait que vivaient les premiers hommes; et c'est pourquoi l'*Odyssée* place dans les enfers une prairie d'asphodèles et non, comme l'a cru Welcker, à cause de l'aspect prétendu sinistre de cette plante.

1. C'est le nom que le Christianisme donnera à l'Esprit qui éclaire et qui vivifie; il l'appellera même non seulement ce qui donne, mais le don.

Le dieu indien Pourousha partage ses membres entre ses adorateurs. Cérès, Bacchus dans les mystères d'Eleusis servent d'aliment aux initiés, car Cérès c'est le pain même, et Bacchus c'est le vin[1].

Partout donc, dans l'ancienne mythologie, la croyance à la bienfaisance divine. Bien loin qu'il ne régnât parmi les hommes et entre leurs familles que la défiance et la haine, comme l'a cru, après Pétrone et Hobbes, l'auteur de *la Cité antique*, rien n'y était plus en honneur que l'hospitalité. L'étranger, si rien n'annonçait en lui un ennemi, était accueilli comme un envoyé d'en haut. On sacrifiait pour le fêter ce qu'on avait de plus précieux. Tel, dit Tacite, après l'avoir reçu chez lui, était réduit pour le reste de ses jours à la mendicité.

Les hommes du vulgaire, ne trouvant en eux-mêmes aucune force et aucune grandeur, ne voyaient aussi hors d'eux que faiblesse et petitesse.

Petitesse est aussi à quoi se réduit toute leur philosophie et on lui ferait peu de tort en la qualifiant de nihilisme. Hommes de rien, les hommes du vulgaire ne faisaient pas difficulté d'admettre que tout s'était formé de rien.

Dans la conscience de sa faiblesse, l'homme du vulgaire ne se croyait guère d'autre destinée que de maintenir parmi les assauts des circonstances, aussi longtemps que possible, une existence précaire; acquérir pour vivre était presque son unique souci. Si les phénomènes qui se passaient autour de lui, lui faisaient croire à des puissances invisibles dont il dépendait, c'était comme à des êtres avares et envieux dont il devait attendre peu de bien et beaucoup de mal.

Les héros se faisaient des choses et de la destinée humaine de tout autres idées.

Pour ces hommes d'élite ou de race, que Descartes et après lui Leibnitz nommeront les généreux, chacun a une âme dont c'est le caractère d'être sympathique à toutes les autres et qui existe en

1. Et dans le Christianisme le Sauveur sur le point de mourir pour les siens leur donne pour aliment et pour breuvage sa chair et son sang. Ce fut aussi la pensée de l'Eucharistie chrétienne que la substance qui devait préparer pour l'immortalité la vie des créatures n'était autre que le créateur. Et cette substance n'était autre en définitive que l'amour, dont c'est la nature même de se donner.

elles autant si ce n'est même plus qu'en soi-même, et qui est ainsi ce qu'on pourrait appeler une simplicité complexe ou une simplicité multiple.

Ce qu'il trouve ainsi en soi, chacun de ces personnages le reconnaît volontiers chez les autres. Le généreux, suivant Descartes et suivant Leibnitz, a la conscience de porter en lui une force par laquelle il est maître de lui-même, qui fait sa dignité et qui fait également la dignité de tous les autres. Bien plus, il est disposé à reconnaître, chez tous les êtres, de quelque ordre qu'ils soient quelque chose d'analogue. C'est la croyance formelle de Leibnitz et peut-être n'est-ce qu'en apparence que Descartes ne reconnaît que dans l'humanité l'existence de l'âme. « Il est difficile de croire, dit Bossuet, que dans les corps qu'il paraît, pour faire ressortir la supériorité de l'esprit, réduire à la seule étendue, il n'ait pas aussi supposé quelque chose de plus foncier. »

C'est donc la croyance qui dut être au fond celle des grands esprits des premiers temps que, comme le dit le plus ancien des philosophes, Thalès, tout était plein d'âmes et que vraisemblablement ces âmes, pour différentes qu'elles fussent, n'en étaient pas moins une seule et même chose dont la racine était la divinité [1].

Ainsi se forment dès les temps les plus anciens deux manières différentes de comprendre les choses : suivant l'une, elles se réduisaient presque entièrement à des corps inertes épars qu'assemblait ou dispersait dans le vide l'aveugle hasard; suivant l'autre, des puissances cachées, âmes ou dieux, avaient tout fait et dirigeaient le monde. De ces deux manières de penser devaient sortir peu à peu deux philosophies. L'une que Cicéron appelle plébéienne, que Berkeley appelle au XVIIIe siècle petite philosophie et Leibnitz *paupertina philosophia*, c'est celle des Démocrite et des Épicure, dont les principaux facteurs furent les sens et l'entendement, l'entende-

1. Dès l'origine, des hommes d'élite eurent la conscience qu'il y avait en eux une volonté par laquelle ils savaient se rendre indépendants des circonstances. Ils crurent aisément qu'il se trouvait chez les autres hommes une force semblable et même dans tous les êtres quelque chose d'analogue. Cette force ils la crurent la même qui entretenait la vie par la respiration et lui donnèrent des noms qui signifiaient vent et souffle (en grec πνεῦμα, en latin *animus* et *anima*); de ce nom dans la langue latine est dérivé dans la nôtre celui d'âme. Pour plusieurs dans cette haute antiquité toutes les âmes, quoique chacun eût la sienne, n'en formèrent qu'une seule. Pour plusieurs aussi l'âme universelle était une divinité supérieure de laquelle dépendait le monde entier.

ment étant l'auxiliaire naturel des mathématiques. L'autre qu'on pourrait appeler royale et aristocratique, c'est celle des Socrate, des Platon, des Aristote et de leurs semblables. La première, cherchant les principes dans les choses inférieures qui sont aux supérieures ce que des matériaux sont aux formes en lesquelles apparaissent l'ordre et la beauté, peut être dénommée le matérialisme. La seconde peut être appelée par opposition, comme le subtil et le fin est opposé au grossier, la philosophie spirituelle ou spiritualiste.

Suivant la philosophie qui, développée, devint l'Épicurisme et que contenaient en germe les opinions du vulgaire, on ne connaissait rien que ce dont témoignaient les sens, rien qui ne fût corps ou accident des corps. Chacun était ainsi renfermé étroitement en soi, uniquement occupé des biens et des maux qui en sont pour les sens physiques. Dès lors les sensations seules étaient ainsi que le proclamèrent les Sophistes la mesure de toutes choses.

Un homme d'esprit héroïque, supérieur aux préoccupations vulgaires, Socrate, comprit qu'avec une telle doctrine les sociétés ne pouvaient subsister. Persuadé qu'outre les choses sensibles il en était d'autres dont elles dépendaient et qu'on ne connaissait que par l'intelligence, il fit remarquer qu'il était des règles pour le discernement du bien et du mal, du juste et de l'injuste, sans lesquelles aucun accord ne pourrait s'établir, ni subsister. Il prouva qu'il était des généralités communes aux individus et par conséquent une science qui devait prévaloir sur leurs étroites convenances.

Platon alla plus loin. Il lui parut que toutes les choses sensibles devaient avoir des modèles intelligibles de leurs qualités, dont elles étaient des ressemblances imparfaites et qui constituaient seuls les véritables êtres. C'étaient des formes ou idées immuables qui revêtaient passagèrement, comme une matière docile, les choses de la nature. Mais c'était prendre pour des causes de simples modes, extraits que fait des choses l'entendement, et qui n'ont que dans les individus une existence réelle. C'était ériger en principes des abstractions créées par l'entendement. C'était tomber dans l'erreur signalée par Tacite dans ces paroles applicables à toute idolâtrie : on forge et en même temps l'on croit, *fingunt simul creduntque.*

Aristote signala cette erreur; il fit remarquer que ce qui est ainsi en plusieurs choses à la fois, ou le général, n'existe pas en soi mais en la pensée qui le crée. Seul l'individu existe de cette manière et seul par conséquent peut être un principe, une cause d'existence.

Platon donne pour des êtres de simples attributs. C'est qu'il y a plusieurs sens du mot être, et ce doit être le commencement de la philosophie, qui a pour objet l'être, que de les distinguer.

Au temps de Platon, ajoute Aristote, on ne pouvait faire cette distinction. La dialectique n'était pas de force encore à considérer l'être à part des contraires. C'est ce qu'il prétendit faire en établissant, comme à l'entrée de la philosophie, la distinction des différentes catégories. C'était inaugurer, à l'encontre d'une théorie d'abstractions qui ne faisaient, comme il le dit, que doubler les objets qu'il s'agissait d'expliquer, une recherche de la réalité profonde qu'ils cachaient. Faire cette entreprise, c'était, en s'adressant, comme à la source de la vérité profonde, à la conscience, s'avancer dans la voie qu'avait ouverte l'antique héroïsme. Et qui était mieux préparé pour une telle entreprise que celui qui, versé dans la connaissance de toutes les réalités soit physiques, soit humaines, fut le précepteur du dernier des héros grecs, Alexandre?

Aristote veut ainsi revenir de la sécheresse et insuffisance logique ou rationnelle à la richesse féconde de l'expérience, de la discontinuité à la solidarité, de l'artificiel au naturel.

Qu'est-ce que l'être proprement dit qui appartient à la première et la plus haute des catégories et qui est le centre auquel se rapportent toutes les autres? C'est, répond Aristote, l'action qui peut expliquer la nature qui est tout mouvement.

Et en effet, remarque Cicéron, interprète ici comme partout de la philosophie grecque, ce qui ne fait rien ou n'a aucune action a bien l'air aussi de ne rien être. Si la pierre même existe, c'est que, dans la pierre aussi, il est quelque chose d'actif et de mouvant.

Maintenant, non seulement tout ce qui est agit, mais il a de plus cette propriété de tendre naturellement à se communiquer. C'est celle que possédaient au plus haut degré les plus grandes âmes, les âmes héroïques.

Dans la conscience, la pensée tend à se répandre en idées où elle se mire en quelque sorte et se reconnaît. Chaque vivant, parvenu à son point de perfection, tend à se reproduire comme pour prendre en ce qu'il engendre une plus pleine possession de son être.

L'être complet est l'esprit dont telle est la nature qu'en agissant il a la conscience de ce qu'il fait, de ce qu'il est. Au fond rien ne pense qui ne se pense quoique de manière et à des degrés différents. En Dieu seul la conscience parfaite de l'objet est entièrement

identique au sujet. C'est le sommet où tend d'espèce en espèce, par les différents degrés de la vie, toute la nature et dont ces différents degrés sont de plus ou moins complètes imitations.

Aux différents états de l'existence la pensée, qui est aussi volonté, se reconnaît plus ou moins dans ses objets. Elle s'y reconnaît divisée, dispersée en diverses idées jusqu'à ce qu'elle y retrouve finalement son intégrale unité.

Toute la nature est comme faite d'ébauches plus ou moins réussies de cette suprême perfection, achevant, avant l'intégration finale, la différenciation.

A ce moment suprême la pensée, selon la formule aristotélique, est pensée de pensée.

Au fond donc la nature est un édifice de pensées. Les espèces qui apparaissent successivement avant que se révèle l'humanité sont des restitutions de plus en plus complètes du dessein primitif. C'est par degrés que l'âme arrive à *se penser*, ce qui est le *summum* : se penser, c'est-à-dire aussi se vouloir, s'estimer comme pensant, voulant, créant.

Au commencement le meilleur, c'est ce que proclame par son premier mot, avec la philosophie aristotélique, le plus philosophique des Évangiles en disant : Au commencement était le Verbe. Mais, du commencement à la fin, du plus haut au plus bas de l'Univers, une même formule contient tout, embrassant tous les degrés de la vie, la formule qu'a tracée Leibnitz en disant : Le corps même est esprit, seulement à la différence de l'esprit pur et parfait, esprit momentané, dépourvu de mémoire, disons aussi de prévision.

Si le meilleur est au commencement, s'il est le principe, comment comprendre qu'il ne demeure pas seul ? C'est, suivant Aristote, en se fondant sur l'expérience, qu'il est un principe non de mouvement seulement, mais aussi de repos ou d'arrêt. Dieu, a dit Plotin et a redit Descartes, est l'auteur de sa propre existence et en est le maître. Tout ce qui vient à exister a une cause, Dieu est la cause de soi. Aussi, comme il nous appartient de suspendre à notre gré l'exercice de notre activité, comme ce pouvoir appartient à toutes les puissances naturelles, ainsi qu'en témoignent le sommeil et les autres périodes de repos, ainsi et à plus forte raison appartient-il à Dieu d'abandonner, au moins pour un temps, comme l'a dit la théologie chrétienne, quelque chose de sa plénitude (*se ipsum exinanivit*).

C'est ce que paraissent avoir pensé dès l'origine, si confusément que ce pût être, ces initiateurs de la philosophie qui enseignèrent, en dépit des résistances de l'entendement, la native magnanimité.

Si donc on se demande comment il est possible de s'expliquer, avec l'unité du principe des choses que proclame toute la nature, la pluralité sur laquelle elle domine (tout est un et chaque chose est à part, dit un vers orphique) la solution du problème qui se présente tout d'abord et que confirment l'expérience et la réflexion, c'est que les parties sont nées d'une condescendance, d'un abaissement spontané du principe dont l'unité reparaît finalement dans la constitution terminale du tout[1].

C'est ce qu'enseigne la marche, on pourrait dire la méthode de la nature dans la production des vivants. On a vu de tout temps qu'un être vivant est à la fois unité et multitude.

Aristote déjà remarque que chez certains animaux les parties sont comme autant de touts semblables, tout prêts à se détacher pour subsister à part. Cette remarque a été étendue par la science moderne. Elle l'a même généralisée en attribuant à tous les êtres la vie multiple ou le polyzoïsme. De plus elle a appelé les animaux chez lesquels la multiplicité est le plus manifeste des colonies animales[2] : expression où semble se trahir la pensée que l'animal est un tout formé d'individualités préexistantes, et c'est du moins la tendance de ceux qui ont jusqu'à présent attaché le plus d'importance au polyzoïsme que de prendre pour principe la multiplicité. Dans

1. Pour le positivisme, le matérialisme, le transformisme, l'histoire du monde, l'histoire universelle est un perpétuel progrès qui part des confins du néant et sans aucun principe de mouvement ni hors de lui, ni en lui, s'élève tout seul jusqu'aux formes d'existence les plus compliquées et finalement, jusqu'à la pensée et la conscience. La vérité est toute différente. La vérité c'est la divinité s'abaissant par amour à des formes qui tout ensemble la cachent et la font voir, c'est l'âme inspirée de la divinité, remplie par elle du désir de déverser ses dons sur le monde, de le vêtir de splendeur et de gloire, de l'enivrer de bonheur.

2. Cette dénomination paraît indiquer l'idée que la multitude précède l'unité. Et pourtant il n'en est rien. Le phénomène est bien plutôt ce que l'on appelle dans les végétaux le bourgeonnement. Aussi un de nos plus savants naturalistes (M. Perrier) emploie-t-il quelquefois de préférence cette expression. Il reste à y conformer la théorie en expliquant les formations organiques comme résultant, non d'une coalescence que ne montre pas l'expérience, mais d'une division d'une unité radicale. Mais plus encore il reste à assigner à cette division, comme au développement qu'elle commence, sa cause qu'omet entièrement la théorie moderne de l'évolutionnisme.

leurs systèmes les éléments les plus petits et doués des moindres propriétés sont ce qu'il y a de plus réel et, l'unité sous laquelle on les assemble n'est qu'une sorte de surcroit qui n'a guère d'existence que pour l'intelligence. Dans l'âme, ils ne veulent voir qu'un phénomène secondaire qu'ils appellent volontiers un épi-phénomène.

Or, s'il en est ainsi d'un tout artificiel dont l'unité est purement logique, nous apprenons par une conscience intime qu'au contraire, en nous, il y a réellement quelque chose d'un et de simple qui se divise en des pensées et des volontés diverses, et, par une induction qu'autorise l'analogie de ce qui a lieu en nous avec ce que nous offre la nature et la marche même de ses phénomènes, nous jugeons qu'en celle-ci ce sont les multitudes phénoménales qui sont secondaires et que la primauté comme la priorité appartient en chaque être à une réelle unité.

A Speusippe, le successeur de Platon dans le gouvernement de l'Académie, qui concluait de l'œuf auquel remonte tout vivant et où l'on ne voit d'abord qu'une masse informe, que le beau et le bien n'arrivaient que tard, proposition toujours maintenue par la théorie matérialiste, Aristote répondait que le commencement, le principe n'était pas l'œuf, mais bien l'adulte dont l'œuf provient et dans lequel se trouve la perfection à laquelle parvient par degrés l'embryon que l'œuf contient. En sorte que c'est par la perfection, c'est par le bien et le beau que commence la vie. Aussi Aristote dit-il qu'en tout le meilleur est le premier.

C'est la maxime générale qu'il oppose à toutes les théories qui cherchent sinon dans le néant, au moins le plus près possible du néant les principes des choses. Ce n'est pas tout. Ce meilleur d'où tout part, il faut que ce soit, avant tout mouvement, ce qui imprime le mouvement. C'est ce que fait chez nous ce que, d'un terme métaphorique qui rappelle la nature du vent ou de l'air subtil, mobile et puissant, nous appelons notre âme (ἄνεμος, *anima* et animisme). Et de la conscience que nous en avons vient, quoique le moment nous en échappe, toute notre connaissance de cette chose aussi certaine que mystérieuse, la puissance motrice. Ajoutons qu'à l'idée de cette puissance est indissolublement liée celle d'une fin à laquelle tend le mouvement.

L'idée de cette fin, qu'on nomme *cause finale*, n'est qu'une abstraction détachée par l'entendement de l'idée totale de la causalité.

L'idée de la cause invisible, c'est celle qui seule explique, quel-

que incompréhensible qu'en soit le contenu, la formation organique et dont, tout en prétendant expliquer cette formation, le transformisme au moyen d'une idée vague d'évolution, prétend vainement se passer. Ce que contient cette idée, c'est l'âme, et c'est l'âme que désigne par les termes plus vagues de nature le fondateur du Péripatétisme.

Celui qui, suivant une opinion qui avait été celle d'Hippocrate et d'Aristote, sans cesser de rapporter à l'âme la pensée, osa lui rapporter les mouvements vitaux avec tous les phénomènes physiologiques qui en dépendent, fut le médecin Stahl. On le blâma, et c'est ce que fit Leibnitz entre autres, d'attribuer au principe de la réflexion et du raisonnement des actes qui ne sont au moins le plus souvent ni réfléchis, ni raisonnés. C'était, disait-il, encore confondre des choses différentes que de rapporter à un même principe les phénomènes matériels qui devaient être tout mécaniques et ceux de l'intelligence. Il craignait le retour des explications toutes intellectuelles du moyen âge et l'abandon des nouvelles méthodes préconisées par Galilée et par Descartes et du mécanisme. Stahl cependant avait pris soin d'expliquer qu'il n'entendait pas attribuer à l'âme dans ses opérations physiologiques le raisonnement mais la raison, et Leibnitz lui-même n'avait-il pas voulu, quoique peut-être sans y persévérer assez, qu'on tînt grand compte dans l'histoire des déterminations de l'âme d'une infinité de ces petites perceptions qui échappaient à toute réflexion et même sinon entièrement du moins presque entièrement à la conscience. Et, en effet, c'est ce dont l'expérience témoigne abondamment. Même si le domaine est vaste de la volonté et de la pensée réfléchie, bien plus vaste encore est celui qu'on appelle le domaine de la volonté et de la pensée sinon absolument inconscientes, au moins, pour ainsi parler, subconscientes.

Comment expliquer qu'il existe en nous une telle science si vaste, si profonde, souvent si sûre, comme le sont en général les instincts et les habitudes, et qui pourtant serait comme hors de notre pouvoir? C'est ce que nous ne pouvons faire que dans une très faible mesure, mais qui n'en est pas moins certifié par une irrécusable expérience.

Devant ce fait capital disparaît l'hypothèse, si en faveur aujourd'hui, des mouvements qu'on appelle réflexes et qui seraient des réponses absolument machinales du corps organisé à des impressions et des sollicitations du dehors ; mouvements par lesquels les savants qui y ont recours ne prétendent pas seulement expliquer des phénomènes

qu'on croit involontaires, mais paraissent nourrir l'espoir d'expliquer ceux qui passent pour dépendre en totalité ou en partie de la volonté. De la sorte, tout en ce monde, sauf peut-être quelques déterminations purement intellectuelles, serait sujet à une irrésistible fatalité, et l'on n'aurait que faire d'y supposer des âmes. A tout suffirait le corps s'il existait quelque chose d'autre qui fût la pensée, ce serait dans le mécanisme universel une pièce inutile.

Au contraire, pour expliquer par l'âme les phénomènes physiologiques, peut-être peut-on imaginer, comme je l'ai proposé autrefois [1], qu'elle y donne lieu par l'usage qu'elle fait de la faculté d'imprimer le mouvement, et, par là, de modifier les vaisseaux qui contiennent les fluides vitaux. En les dilatant ou en les resserrant par les nerfs vaso-moteurs que Claude Bernard a découverts, elle changerait les distances de leurs parties de manière à donner lieu aux phénomènes physiques et chimiques ou à les suspendre, et de là résulterait tout le détail de ces phénomènes [2]. Il en pourrait être de même des proportions et des figures dans l'architectonique de l'organisation même pour laquelle Claude Bernard en appela particulièrement à son idée directrice [3] : cette idée se réduisait à une volonté motrice guidée par une imagination inconsciente ou obscurément consciente [4].

Si c'est ainsi ou à peu près ainsi que doivent s'expliquer par la puissance de l'âme les phénomènes que développe en chaque être la vie, pourquoi ne s'expliquerait-on pas de la même manière la pro-

1. Dans un essai sur l'Habitude (1837).

2. Tout notre corps se réduisant à des assemblages de vaisseaux où circulent les différents fluides organiques, ainsi que l'enseigna le premier peut-être Cesalpini, le mécanisme fondamental pour la production de nos différents mouvements consiste peut-être dans le jeu des nerfs qui, en dilatant ou resserrant les vaisseaux, changent les distances de leurs parois et par là favorisent ou contrarient les combinaisons de fluides physiques ou chimiques.

3. Claude Bernard, longtemps occupé du seul détail des phénomènes physiologiques, avait cru d'abord que tous ces phénomènes de la vie pourraient s'expliquer par la physique et la chimie. Il reconnut ensuite que, pour expliquer l'organisme avec ses harmonies, il fallait en outre quelque chose d'un ordre supérieur qu'il nomma une idée directrice. C'était y ramener sous un autre nom soit le principe vital de l'école de Montpellier, soit et bien plutôt l'âme. Et, s'il eût vécu davantage, sans doute il en eût fait l'aveu : n'a-t-il pas reconnu, dans un ouvrage posthume sur la vie dans les végétaux et dans les animaux, contrairement aux opinions de la première époque, que de l'homme devait être tirée l'explication de tous les êtres vivants?

4. Depuis, Schopenhauer est venu, enseignant, au nom d'une doctrine générale de pessimisme, que la cause de tous les phénomènes dans la nature est ce qu'on appelle l'inconscient, principe aveugle et pourtant, il n'a pas dit pourquoi, exclusivement malfaisant.

duction successive des différentes espèces? Et en effet, ajoutons que les actes tendent à se continuer et se répéter d'où naissent les habitudes que fixe l'hérédité. Et de l'hérédité, combinée avec la tendance au mieux, peuvent naître de générations en générations, comme l'ont indiqué Lamarck et Darwin, des espèces de plus en plus parfaites [1].

Or les générations se succèdent précisément suivant un procédé qu'elles doivent employer si la puissance génératrice est âme [2], c'est-à-dire une nature généreuse, divine, ou, si l'on veut parler comme Aristote, démoniaque, qui donne en se donnant. La force génératrice, en effet, se concentre d'abord en un germe, en de minimes dimensions, puis, sous une influence fécondante en laquelle peut-être elle se dédouble, elle rayonne et se divise pour s'accroître du milieu qui l'entoure et se déploie ainsi en une nouvelle unité semblable à celle d'où elle est descendue [3].

1. Ces perfectionnements sont comme des échappées de l'âme organisatrice qui trahit ainsi par moments, dans des occasions favorables, ses constantes tendances jusqu'à ce que, dans l'humanité, elles éclatent comme en passant de l'obscurité à la lumière. *E fumo dare lucem.* Mais à cette marche une condition est nécessaire et c'est justement celle que passe sous silence, tout en s'en servant, la cosmogonie du matérialisme et du positivisme, à savoir la volonté motrice.

C'est cette suite de volontés efficaces que Descartes constate comme un fait inexplicable, révélé à l'homme par la conscience, que Malebranche et Leibnitz transportent à Dieu sans que le mystère en soit aucunement éclairci, que Hume réduit à une pure illusion, ouvrant ainsi la porte à l'idéalisme sceptique de Kant et sur lequel enfin, nous ne pouvons, après Maine de Biran, jeter d'autre lumière que d'y montrer la loi universelle avec la contradiction implicite de la coexistence intime de la simplicité contenant la multitude, unité dans la substance, variété dans les modes.

2. Encore obscure dans les germes, l'âme brille, éclate dans l'adulte; obscure aussi dans toute l'animalité, elle brille, elle éclate dans l'espèce humaine. Elle a plongé, pour ainsi dire, dans la matière bouillonnante, comme un poète l'a dit de Pindare, pour en ressortir d'une bouche profonde.

3. Tout être tend à se dédoubler comme pour mieux se connaître et se saisir de soi. Il crée ainsi une image de lui-même en laquelle il se répète et se mire. C'est le phénomène dont la forme initiale est la conscience. L'évangile de saint Jean nous montre ainsi le Père se dédoublant en son Verbe ou sa Pensée. Et le même phénomène se reproduit dans toute la nature. Il se reproduit dans l'art. De là, dans les strophes hébraïques, le parallélisme; chez les poètes modernes la rime et, dans toute la musique, l'imitation où se répète le motif toujours le même et toujours différent. La nature s'imite, dit encore Pascal, le fruit imite la fleur, la fleur imite la feuille, la feuille imite la tige. Dans tous les cas c'est le supérieur qui par une sorte de condescendance, s'abaisse à l'inférieur.

Variante : L'esprit a le privilège de se dédoubler par une espèce de polarisation en prenant connaissance de lui-même et se mouvant. De là en tout être, tout être étant esprit à quelque degré, une scission en deux termes dont l'un est l'image de l'autre. Ce n'est pas une simple répétition, le premier des deux termes antérieur restant supérieur. Tel est dans la poésie hébraïque, comme l'a

Elle se comporte donc comme l'âme libérale dont c'est la disposition de s'incarner et de s'incorporer pour se communiquer. Quoi donc de plus plausible que de croire que telle est, en effet, la méthode et la loi de la nature? La nature serait ainsi l'histoire de l'âme, histoire continuée, achevée par l'humanité et par son art.

Et alors le monde s'explique comme une révélation progressive de la divinité créatrice et de l'âme son image et son interprète. *Et Verbum erat Deus et ommia per ipsum facta sunt.*

De cette révélation la formule est la suivante. L'âme, le principe actif, se ramasse en des germes dans chacun desquels se concentre et s'enkyste sa vertu formatrice. Son unité essentielle s'y divise pour constituer à chaque génération une polarisation en deux sexes qui s'unissent par le mariage et reconstituent sous l'influence de l'amour une nouvelle unité.

En même temps d'une tendance constante à la perfection, non, comme on l'avait dit, par la division seule du travail entre les organes, mais par la coordination de leurs actions que rend possible cette division, de cette tendance à la perfection est résulté enfin l'avènement, par lequel tout s'est achevé, de l'espèce humaine, image de l'âme et de la divinité et, en elle, celle de la parfaite beauté.

Étienne-Geoffroy Saint-Hilaire avait dit que la nature semblait tendre dès l'origine à la formation de l'homme et qu'aussitôt que l'état des milieux le permettait, elle le créait. En même temps la nature tendait à la beauté. Dans toutes ses espèces chaque individu atteint dans la perfection de son organisation, au moins pour les formes extérieures, toute la beauté dont elle est susceptible. Et il se trouve, sans que nous en sachions la raison, que cette beauté est la plus haute que nous puissions, en sorte que nous ne pouvons imaginer aucun changement qui ne lui nuise.

L'humanité est donc la mesure esthétique comme la mesure scientifique de toutes choses.

Si l'humanité est le but où toute la nature a toujours tendu, il en résulte, la fin manifestant le principe, qu'en réalité c'est par l'huma-

expliqué Herder, la loi fondamentale du parallélisme, la seconde partie de chaque verset étant contre-partie du premier. Telle dans la musique la loi du contrepoint et de l'imitation.

Le type en est le mouvement de l'esprit, c'est-à-dire de l'être complet. C'est ce qu'exprime pour la divinité la théologie chrétienne dans son dogme de la Trinité une et triple, la divinité y passant de l'identité radicale à une dualité dont on fait une nouvelle unité.

nité que tout a commencé. Comment? On ne le sait et peut-être on ne le saura jamais. Un indice singulier s'en trouve dans un fait relevé, au rapport de M. Secretan, par un éminent paléontologiste aux travaux duquel celui-ci fait allusion dans la préface de son traité de la Liberté : ce fait est que, chez les races primitives d'animaux, avant l'apparition de l'homme, il y avait, dans leur conformation et leurs instincts, plus de traits d'humanité que dans celles qui suivirent. Au commencement, avait dit jadis Anaxagore, tout était ensemble; l'intelligence vint qui débrouilla tout. Dans les anciennes races l'humanité était comme en puissance, en un état confus d'enveloppement; une fois dégagée du chaos, elle a laissé les animaux à leur infériorité. D'une manière analogue, on voit les animaux et particulièrement les plus voisins de l'homme, les quadrumanes, montrer dans leurs premières années des dispositions à demi humaines qui ensuite disparaissent. Il semble que la nature, ou plus précisément l'âme universelle, à chaque parturition, au moins aux degrés les plus élevés de l'animalité, fasse pour atteindre son dernier but un effort supérieur au résu tat immédiat qu'elle peut atteindre pour renouveler ensuite ses tentatives.

Dans les espèces inférieures l'être à peine né se divise et se propage avec une prodigieuse abondance. Dans les espèces supérieures la reproduction est précédée d'une plus longue préparation embryonnaire, vie cachée dans un kyste ou œuf qui l'enveloppe. La préparation ou incubation comprend une suite de métamorphoses dans lesquelles l'être traverse des états qui rappellent la succession des degrés antérieurs de l'organisation, comme si la force génératrice se remémorait pour mieux faire tout son travail passé. Cette loi de la durée croissante de la vie préliminaire et cachée est celle que Carus a appelée la loi du mystère, celle qu'on nomme aujourd'hui la loi de l'accélération embryogénique et qui peut-être serait plus clairement dénommée la loi du progrès de l'éducation latente embryogénique. Quoi qu'il en soit, le résultat en est que le progrès des espèces consiste en ce que la nature s'approche de son but qui est la création de l'espèce la plus parfaite, image la plus ressemblante de son prototype, par une succession d'enfantements de moins en moins hâtifs, une succession d'enfantements de moins en moins comparables à des avortements.

A chaque degré de l'ascension, le développement est arrêté soit d'une manière, soit d'une autre; de là les disproportions ou mons-

truosités: toute montruosité, a dit Geoffroy Saint-Hilaire, résulte d'un arrêt de développement [1]. Cependant, chemin faisant dans l'ascension créatrice, et à chaque arrêt, le mal se répare au moins partiellement par ce que Geoffroy Saint-Hilaire appela le balancement des organes et qu'on pourrait dénommer avec plus de clarté la loi du rétablissement de l'équilibre ou de la compensation. Comme si la nature, visant au sommet, avait amassé pour y atteindre une somme déterminée de moyens: arrêtée ici, elle se développe là de façon à réparer autant que possible le dommage.

La nature, en visant l'humanité, opère suivant un plan fondamental que Geoffroy Saint-Hilaire appela l'unité de composition organique, et la réalité en offre des modifications qui n'en font pas disparaître, mais en font plutôt ressortir l'essentiel. Dans la figure humaine, par exemple, le corps se ramifie en quatre membres, armés chacun de cinq extrémités appropriées aux besoins divers de l'entretien de la vie, besoins différents suivant les milieux. Arrêtée chez les oiseaux, la formation de ces membres est remplacée par les nageoires et par les ailes où l'on en aperçoit, diversement ébauchés, les éléments constitutifs. Et, au lieu des beautés empêchées, apparaissent de même, à des époques pareilles, des beautés analogues. Parmi les poissons et les oiseaux mêmes, variations compensatives, balancements semblables. L'univers est comme une pièce de musique où le motif essentiel paraît et disparaît pour reparaître et pour émerger enfin, triomphant, d'une suite de modulations aux beautés partielles où se fait sentir encore son influence.

Maintenant l'action créatrice se révèle non pas tant encore dans les formes que dans les mouvements pour lesquels sont faites les formes, non pas tant encore par la beauté que par la grâce dont un poète a dit : plus belle encore que la beauté. Les Grecs disaient ce qu'a répété Vitruve en l'appliquant à l'architecture : la beauté a deux parties, la symétrie et l'eurythmie, celle-ci supérieure à celle-là.

La symétrie est la correspondance des parties qui les rend commensurables les unes avec les autres, car tel est le sens du mot. De

1. Et autrefois dans le même sens Aristote : tout animal comparé à l'homme est monstre; monstre, c'est-à-dire dans l'expression grecque et latine prodige, sujet d'étonnement, scandale. Tout est contresens et scandale jusqu'à ce que s'accomplissent la prophétie et l'espérance et que reçoivent pleine satisfaction, par la parfaite beauté, l'intelligence et le cœur.

tous les êtres l'homme est celui où la symétrie est la plus parfaite, les parties y étant les plus proportionnées entre elles et avec le tout. C'est chez lui, par exemple, que les différents membres ont la dimension et la force qui répondent le mieux aux dimensions et à la force les uns des autres et du corps et de la tête. Mais la symétrie ne suffit pas à la beauté; il y faut de plus, a dit Plotin, la vie de laquelle témoigne le mouvement. Le mouvement s'estime par le temps et le nombre. C'est ce que dit le mot eurythmie. Rythme c'est nombre, et εὖ, ou bien, signifie que c'est chose qui s'estime par sentiment plutôt que par jugement. Le mouvement qui fait bien et qu'apprécie ainsi la sensibilité, c'est la grâce. Vie, nombre, grâce, c'est ce qui fait véritablement, en la parfaisant, la beauté. Et c'est ce que la nature montre plus que partout ailleurs dans la figure humaine.

La grâce relève du sentiment et elle l'exprime. Elle exprime proprement les sentiments de l'ordre le plus élevé, qui sont les affections bienveillantes, manifestations par excellence de la nature divine. Elle les exprime surtout dans les mouvements que Léonard de Vinci appelle les mouvements divins : *moti divini*. Tels les « airs » de tête dans ses tableaux, dans ses Christ, ses Madones, ses saint Jean. Tels surtout ceux qui se rencontrent dans les compositions du Perugin, de Fra Bartolomeo, du Corrège, l'intime de Rubens, de Rembrandt, de Murillo.

Et de ces mouvements la formule générale est, pourrait-on dire, l'abandon ou la condescendance. Le principe créateur avec les lignes où il s'incarne se répand, comme une source qui s'épanche, dans toutes les parties de l'ensemble, et s'y transforme pour qu'il en renaisse d'autant plus digne d'admiration et d'amour.

A tout cela il y a un élément. Cet élément est le battement, le mouvement propre au cœur et par lequel, dans l'œuf immobile, il annonce, en un moment sacré, son existence. Le battement c'est élévation et abaissement, *sursum* et *deorsum*, autrement dit éveil et sommeil, vie et mort[1].

1. Variante : Il est dans les formes et les mouvements des vivants un trait essentiel qu'accusent les grands maîtres de l'art et qui, ainsi prononcé, jette du jour sur toute la méthode de la nature. Ce caractère est l'ondulation. Le principe en est le mouvement par lequel toute chose, en son développement, descend en se dédoublant à une image d'elle-même, mouvement répété, coupé d'intermittences; de là les vibrations, battements, palpitations qui dans des fluides en mouvement deviennent les ondes. Les ondes sont particulièrement sensibles dans l'allure des reptiles et cette allure se retrouve soit dans les formes, soit dans la pro-

Une expression s'en trouve dans les vibrations qu'on attribue à la lumière, une autre plus évidente dans les ondulations des vagues, une autre dans la marche des animaux, mais surtout du serpent qui, n'ayant de membres qu'en puissance, se déplace par des mouvements alternatifs, et par suite sinueux, de tout son corps, mouvements sensibles encore, quoique à demi dissimulés, dans la démarche humaine, la seule capable de toute grâce. Du mouvement la loi s'étend aux formes. Toute forme, a dit Michel-Ange, est serpentine, et le serpentement est différent selon les conformations et les instincts. Observe, dit Léonard de Vinci, le serpentement de toute chose [1].

C'est-à-dire, observe en toute chose, si tu veux la bien connaître et la bien représenter, l'espèce de grâce qui lui est propre.

Ajoutons : ce sera le moyen d'apprendre et de se rendre capable d'exprimer la nature et le degré de la bonté ou encore de la divinité d'où elle procède.

Ainsi se développe donc le poème immense de la création. Ainsi marche la nature dans ses parties les plus hautes que les autres imitent. dans un déroulement de fécondes ondulations.

Dieu devient sensible au cœur dans la grâce.

gression de tous les animaux, sans en excepter les habitants de l'air et des eaux. Michel-Ange l'a noté, disant : toute forme est serpentine. et Léonard de Vinci observe le serpentement de toute chose comme s'il pensait que dans chaque manière de serpenter ou d'ondoyer se révélait le caractère propre de chaque être : chaque être serait ainsi une expression particulière de la méthode générale de la nature, expression elle-même de l'incarnation aux formes multiples de l'âme génératrice.

L'ondulation, c'est la traduction visible de l'abandon par lequel se fait connaître la bonté et dans lequel consiste la plus parfaite grâce et la plus sensible au cœur.

1. Ajoutons enfin que l'ondulation développée par le dédoublement, l'onde soulevée qui s'abaisse, comme en s'abandonnant, est par excellence la ligne de la grâce. maximum de la beauté à laquelle tend, autant que sa nature le comporte, toute espèce; et, si elle est la ligne de la grâce, c'est qu'elle est surtout, dans le second des deux moments de l'onde, l'expression naturelle de l'abandon et de l'abnégation essentiels à l'amour.

Les mouvements de grâce suprême, expression des affections douces, sont évidemment ceux que Léonard a appelés les mouvements divins. De tous celui auquel ce nom convient au plus haut degré est le sourire, tel qu'on le voit chez la femme, la jeune fille, l'enfant. C'est donc là (peut-on dire) le point culminant du monde visible, comme l'amour est celui des affections.

Dans l'antiquité Vénus, la déesse de l'amour et du mariage, était souvent appelée, surtout en Orient, la reine du monde. La terre, disait Lucrèce, se couvrait de fleurs pour elle, elle calmait les tempêtes, dissipant les nuages. Les plaines du ciel lui souriaient.

Le nom de Vénus était dérivé suivant Varron, du verbe *venire*, venir, pour rappeler l'idée de cette déesse, née de la mer, venant au rivage, avec la vague, pareille elle-même dans sa grâce à l'onde qui l'amène.

La nature (on vient de le voir) se produit par un mouvement d'abaissement suivi de relèvement, c'est-à-dire, en somme, d'ondulation. C'est ce mouvement que reproduit la méthode.

La science, pour faire comprendre la nature, doit la suivre dans sa route. La méthode ne doit pas consister uniquement, comme on le dit souvent, ni même principalement, à recueillir les faits et à en constater l'ordre pour en prévoir et en amener le retour. La vraie méthode, dit Leibnitz, s'adresse aux causes, sachant qu'elles se transforment dans leurs effets pour reparaître au terme des métamorphoses de ceux-ci. La méthode suivra donc la nature et dans sa contraction et dans son expansion; elle la suivra aussi dans l'épanouissement final, but de toute la nutrition et de toute la croissance. Elle établira enfin l'harmonie, la continuité qui complète par la douceur, la beauté et la grâce, et de l'histoire fera, en dernière analyse, un poème, poème à placer, à plus juste titre encore que celui de l'épicurien Lucrèce, sous l'évocation de la déesse de la beauté, de la paix et de l'amour.

Ce que la science enseigne, l'art l'enseigne avec plus de force encore. Si, en effet, la science poussée jusqu'au point où elle confine à la philosophie fait reconnaître l'apparition de la beauté, la présence de l'action de l'âme, la beauté est l'objet propre et exclusif de l'art. Si la science relève, et d'autant plus qu'elle a de plus importants objets, de l'esthétique, à plus forte raison en est-il ainsi de l'art dont c'est l'office même de réaliser la beauté et la grâce; à plus forte raison aussi lui appartient-il, plus encore qu'à la science, d'éclaircir la méthode et de tracer ses voies.

L'art a pour objet immédiat la reproduction de la vie : *spirantia æra, vivos de marmore vultus*, dit Virgile.

Aristote a appelé la poésie une imitation de la nature, il a ajouté : elle n'imite pas tant la nature telle qu'elle est que telle qu'elle doit être. On pourrait dire aussi en ce même sens, en empruntant une expression à Spinosa : elle n'imite pas tant la nature naturée que la nature naturante, ou encore elle n'imite pas tant l'œuvre que le dessein, ou enfin elle n'en imite pas tant le corps que l'âme.

Si les religions adorèrent d'abord « l'Éternel » et les « Immortels »; si Platon en cherchant l'Être différent et de la puissance et du devenir, quoique sans faire nettement cette distinction et s'en tenant au vague de l'abstraction, prit, pour son caractère essentiel, la

permanence, ce fut aussi le point de départ de l'art que le souci de la durée.

On dressa d'abord des pierres, des pierres brutes ou à peine taillées pour perpétuer le souvenir d'événements considérables, surtout des plus considérables de tous, des apparitions divines ou théophanies.

Les pierres dressées imitaient en abrégé les monts, séjours présumés des dieux et dieux eux-mêmes. Dans ces pierres les dieux, en effet, venaient se fixer. Des incantations magiques les y appelaient, des offrandes les y retenaient; on en a trouvé dans l'Inde, barbouillées à leur partie supérieure de sang, vestige de sacrifices. Tels furent les premiers monuments ou mémoriaux (μνημεῖον) suscitant et entretenant la mémoire des choses divines.

Plus tard, lorsqu'on se représenta les dieux sous des formes plus définies, et, surtout chez les Grecs, sous les plus belles formes de l'espèce humaine, symbolisant les plus hautes vertus intellectuelles et morales, on voulut que des images les représentassent tels.

Ce fut, avec les essais pour développer par la danse et la musique les beautés de l'humanité elle-même, le commencement de l'art proprement dit. La source en fut dans l'impression faite sur le cœur par la beauté et dans le désir correspondant de la traduire aux sens et à l'imagination.

La méthode pour développer le sens de l'art ne peut être dès lors que l'imitation de ce qui s'offrait de plus beau.

Ce n'est point, disent Bacon et Leibnitz, par des règles, par des préceptes abstraits qu'on réussit à produire de belles choses, mais en en considérant, en en imitant. Bacon dit : On ne fait rien de beau par des règles, mais par une espèce de bonheur; Leibnitz : On aurait beau posséder toutes les règles de la prosodie et de la rhétorique, on ne fera pas pour cela des vers aussi bons que ceux de Virgile, ni des harangues de la force de celles de Cicéron. Et, s'appuyant évidemment sur ce que la beauté est plus sensible encore dans les œuvres de l'art, résultat d'un choix éclairé, que dans celles de la nature, le moyen d'apprendre à faire de bons vers autant qu'on est capable est, ajoute-t-il, de lire de bons poètes. Il arrive alors, ce qui arrive, lorsque, pensant à tout autre chose, on se promène au soleil : on en reçoit une sorte de teinture.

Pour faire de bonne musique, il faut, continue Leibnitz, se fami-

liariser avec les chefs-d'œuvre des meilleurs compositeurs, se pénétrer de leurs tours, de leurs phrases. L'imagination pourvue de tels matériaux, on peut lui lâcher la bride, elle produira d'elle-même des choses analogues comme dans une espèce d'enthousiasme.

Enthousiasme, c'est-à-dire, dans le langage du temps, possession par un principe divin qui transporte et qui inspire. C'est le bonheur dont parle Bacon. Le peintre Parrhasius, dans un des entretiens de Xénophon, dit à Socrate qui l'interroge sur la peinture : Il y a dans notre art bien des choses qui peuvent s'apprendre : mais le meilleur, les dieux s'en sont réservé le secret. Ce « meilleur » est ce que les dieux seuls communiquent à l'âme.

Raphaël écrit, sous une figure de la Poésie : *numine afflatur*. Platon dit que personne ne frappe à la porte des Muses s'il est de sang froid[1]. Et les poètes de l'antiquité invoquent les Muses pour qu'elles leur dictent leurs vers, ou plutôt pour qu'elles chantent à leur place par leur voix. Autant d'expressions de la pensée, plus ou moins consciente d'elle-même, que rien de beau ne peut sortir de l'entendement et du calcul seuls, mais seulement de quelque chose de plus profond et de plus riche, le génie ou le divin sommeillant en nous, que la beauté y réveille.

Autant en disent les premiers entre les philosophes. Les plus grands des anciens s'expriment à peu près comme les poètes. Descartes crut devoir à une inspiration divine ce qu'il avait trouvé de plus hautes vérités et fit un vœu, qu'il accomplit, d'en aller rendre grâces dans un sanctuaire révéré. Pascal garda le vif souvenir d'un moment d'une grâce d'en haut où lui avait apparu avec éclat la vérité suprême — sans doute que le cœur seul enseignait les principes —, il en inscrivit la mention sur un papier que toujours il porta sur lui dans la doublure de son vêtement et qui portait ces mots : feu, feu et lumière, ravissement, bonheur. C'est ce qu'on a appelé si singulièrement, non sans quelque vérité, l'amulette de l'auteur des *Pensées*.

La production de la beauté par l'art est donc un mystère comme toute production naturelle, mystère qui a son initiation.

1. Variante : S'il n'est en état d'ivresse; elles ne lui ouvriraient pas. Ivresse sacrée bien différente de celle que causent les dons de Bacchus. Un ami de Milton lui écrit pour lui demander des vers en lui parlant de ceux qu'avait inspirés une débauche de table, et le chantre du *Paradis Perdu* lui répond : « Le vin peut aider à produire des vers sur des sujets d'ordre inférieur. Quant à celui qui veut chanter les dieux et leur descente parmi les hommes, il boit de l'eau dans une coupe de bois ».

L'initiation est ici aussi une purification, opérée par un commerce assidu avec les chefs-d'œuvre de l'art d'abord et ensuite de la nature, une union féconde de l'âme avec l'esprit divin. L'erreur fut donc grande de ceux qui, en ce siècle, voulurent réduire l'art du dessin, fond commun des arts plastiques, à une espèce de science fondée, au moins en apparence, sur la géométrie. Ce fut une invention d'un instituteur suisse, Pestalozzi, qui crut trouver ainsi le moyen de mettre l'art du dessin à la portée des classes ouvrières. Assez familier avec la géométrie à laquelle il inclinait à assujettir toute l'éducation, il enseigna à simplifier les contours des choses, si compliquées chez les vivants, en les réduisant à des lignes droites ou circulaires. C'était altérer les formes en les avilissant, les réduisant, à la manière des matérialistes, à des éléments infimes. C'était surtout ne considérer que des détails, sans acception de l'ensemble, ni du principe [1].

Or c'est la considération de l'ensemble et du principe qui fait l'art [2]. Aussi voit-on ceux qui appliquent la prétendue méthode de Pestalozzi recourir, pour établir l'ensemble, à un moyen mécanique de mise au point qui laisse sans emploi le jugement dans lequel consiste, disait Michel-Ange, tout le dessin; et le laisser sans emploi, c'est faire qu'il s'oblitère irrémédiablement.

Pour exécuter avec plus de facilité et d'exactitude un ouvrage déterminé, a écrit Léonard de Vinci, on peut recourir à des moyens mécaniques de mesure. Mais ceux qui s'en servent dans le cours de

1. L'erreur radicale de Pestalozzi a été de croire, dans son ignorance de l'art, qu'une figure devait être formée par l'artiste comme elle l'est par le géomètre, par une succession d'abstractions qui sont les contours.

Tout au contraire l'artiste cherchant l'esprit de la forme, l'âme de la chose, va de l'ensemble aux détails.

Apprendre à dessiner, c'est apprendre à saisir tout d'abord le tout dans sa masse, mieux encore, saisir le principe morphologique qu'accuse la masse, puis, de degré en degré, le rapportant toujours à l'ensemble, tout le détail.

2. Descartes, dans son *Traité de la direction de l'esprit*, avait dit que la méthode consistait à préparer l'intuition, la vue simple de l'essentiel. Pascal avait distingué deux espèces d'esprit, l'un qu'il appelle l'esprit géométrique et qui procède par déduction ou enchaînement d'idées, l'autre qu'il appelle l'esprit de finesse et auquel il attribue la fonction de saisir les objets dans leur ensemble, d'une vue, et auquel il accorde la primauté sur l'autre. C'était évidemment reprendre la pensée d'Aristote d'après laquelle il ne faut pas toujours procéder par déduction de raisons, mais au contraire dans la recherche des principes par voie de rapprochement préparant l'intuition. Leibnitz lui-même, si favorable à la logique, reconnait que la méthode dans l'invention et surtout dans celle des principes consiste dans l'emploi des similitudes et de la combinaison.

leur apprentissage sont les destructeurs de leur propre génie.

Selon l'ancien adage, c'est en forgeant qu'on devient forgeron. La seule méthode donc par laquelle on puisse apprendre l'art est celle même par laquelle on l'exerce et à laquelle se réduit pour l'essentiel, comme on l'a vu, celle même de la science : partir du simple, c'est-à-dire non du détail qui n'existe dans un organisme que par la fin à laquelle il sert, mais de la fin. Il faut, dit Horace et disent avec lui tous les maîtres, poser d'abord le tout. Le posant, ajoute-t-il, il faut plus encore chercher à y saisir le principe simple dont il est l'effet et l'expression.

La méthode sera progressive si elle s'applique à la reproduction de modèles de plus en plus compliqués.

Ajoutez que la géométrie y aura sa part, mais dans l'emploi de la perspective, pour réduire à des principes scientifiques les altérations de formes qui résultent des lois optiques, et en faciliter ainsi l'intelligence.

Pour les formes mêmes et les mouvements, la connaissance en doit aussi précéder l'emploi de la méthode proprement dite, consistant dans l'imitation des modèles; elle servira, ce qui est, dit Léonard, l'utilité dont est la science pour l'art, en distinguant le possible de l'impossible.

La méthode proprement dite de l'art consiste dans l'imitation des modèles, non comme le tracé géométrique dans une construction par des règles. C'est ce qu'avaient compris ceux qui donnèrent au dessin d'art la dénomination de dessin d'imitation.

Le commencement en était, suivant l'usage des maîtres d'autrefois, vainement répudié par quelques artistes de second ordre dont le plus considérable fut Benvenuto Cellini, de définir d'abord les parties de la figure humaine où l'âme se fait le plus voir et qui servent le plus à l'expression, parties que la prétendue méthode pestalozienne ou géométrique réserve pour la fin, à savoir les yeux et la bouche. Michel-Ange encore en faisait une prescription formelle. Après cette préparation, et abordant la figure entière, l'apprenti dessinateur y cherchera sur la trace de Michel-Ange, de Léonard de Vinci et surtout des artistes grecs, les lignes serpentines caractéristiques des mouvements, d'abord, et, secondement, des formes. Il la cherchera surtout dans les figures du genre de celles que Léonard appelle divines. Il apprendra de la sorte à voir à sa manière tout en Dieu, comme veulent Descartes et Malebranche et Leibnitz.

La musique n'imite point, comme les arts du dessin, des formes corporelles, mais les accents que donnent à la voix les sentiments de l'âme. Les lois n'en sont pas moins analogues à celles des arts. Pour n'en dire qu'un mot, une pièce de musique est comme un démembrement d'un thème fondamental en des parties où son identité se maintient sous diverses modifications. Le type en est la fugue où le thème semble tour à tour se fuir, comme le dit le mot, et se rechercher, se perdre et se retrouver. Partout une diversité où passe à l'état actuel ce que renfermait à l'état virtuel le motif, et dans tout le développement, pour fond de tout le développement, une division entre un dessin par lequel s'exprime l'idée principale et une basse qui l'accompagne d'une espèce d'écho. Ainsi accompagnent la lumière et les couleurs principales, et les modifient en s'y mêlant, les reflets que renvoient les milieux. Dans le développement musical, comme dans celui des figures, la loi est une perpétuelle union de contraires pourtant harmoniques, qui trouve sa plus haute formule dans l'union sexuelle et créatrice.

Au-dessus des arts du dessin, au-dessus des arts libéraux eux-mêmes, ainsi appelés parce qu'ils doivent être supérieurs à tout intérêt servile, il y a ce que les Stoïciens appelaient l'art de la vie et qu'on nomme communément la morale, art supérieur, car il a pour objet une beauté plus haute encore que celle du corps humain, à savoir celle de l'âme.

La partie la plus haute de l'art plastique est de former, comme l'a dit Léonard de Vinci, des images de l'âme. L'art de la vie façonne l'âme. C'est donc l'art le plus élevé de tous. Dès lors, c'est là que se doivent rencontrer à leur plus haut degré de pureté les méthodes efficaces.

La morale doit être la régle de la conduite et, en conséquence, de la volonté. Cette règle, plus encore que dans la plastique ou la rhétorique, est l'unité.

La vie devait, disaient les Stoïciens, être conforme à elle-même. A la constance se connaissait la sagesse [1].

Mais ce devait être la constance dans le bien. Or qu'était-ce que le bien? Le vulgaire avec Épicure le voyait dans le plaisir, que l'analyse

1. Sénèque remarque qu'on délibère généralement de telle ou telle partie de sa vie, mais que personne ne délibère de l'ensemble de sa vie. Et la vie pourtant devrait fournir un tout homogène.

réduisait finalement à la cessation de la douleur, résultat négatif comme celui de la théorie pour laquelle les principes des choses étaient de simples atomes sans aucune qualité. Nihilisme en morale comme en physique, nihilisme aussi en théologie, puisque les dieux de l'épicuréisme étaient sans volonté comme sans pouvoir, oisifs et indifférents dans les vides qui séparaient les mondes.

Pour les Stoïciens, les Péripatéticiens, le bien, but de la vie, c'était la beauté (chez les Latins : *honestas*). Mais la philosophie stoïcienne en excluait, comme une faiblesse, la pitié. Pour Zénon et ses disciples, comme plus tard pour Kant, toute passion était faiblesse et maladie. C'était déroger à l'antique sagesse des héros que vint rétablir, comme le Christianisme, le Bouddhisme.

Sur les vases qu'on déposait auprès des morts on inscrivait souvent, auprès des figures qui représentaient ceux-ci, le mot καλός, beau, sorte d'acclamation selon toute apparence, comme l'invocation : χρηστέ ou χρηστή, qui les assimilait à des dieux. Il en était de même du mot εὐδαιμονία, mot qui, ainsi que l'épithète μάκαρες, signifiait proprement la félicité jointe à la perfection divine.

Dès la vie terrestre comme dans celle qui, selon la croyance générale, devait lui succéder, ressembler aux dieux était la loi et l'idéal. Or si, comme on l'a vu, les dieux étaient essentiellement bienveillants et bienfaisants, c'était la pensée à laquelle devait finalement se réduire, pour la haute philosophie, le grand art de la vie, la morale.

La bonté, ou excellence qui fait l'utilité [1], devait peu à peu se résoudre dans la bienveillance ou, primant tout autre, le désir du bonheur d'autrui, ce qui est, comme l'a dit Leibnitz, pour clore la controverse sur l'amour et comme c'avait été aussi la pensée de Descartes dans sa théorie de l'amitié, la définition de l'amour.

Selon Kant, qui n'admettait pas qu'on pût rien savoir, sauf les phénomènes sensibles, c'était chose impossible que de fonder la morale sur une idée du bien. Il y avait des choses obligatoires, c'était tout ce qu'apprenait la conscience ; faire ces choses était l'objet d'un commandement absolu sans aucune condition ou, selon son langage, d'un impératif catégorique [2]; dans son antipathie pour toute espèce

1. Par utile, celui que l'oracle de Delphes proclama le sage par excellence, Socrate, entendait ce qui sert non au corps, mais à l'âme en la portant à sa perfection.

2. Kant, tout en enseignant que toute la Morale se réduit à se soumettre au devoir sans rechercher en quoi il consiste, de manière à écarter toute règle

de sensibilité [1], il n'avait garde de demander à l'amour le secret de la vie. Kant n'attribuait à l'expérience qu'un rôle inférieur, celui de fournir des matériaux à la pensée qui seule leur donnait forme; il niait ainsi, après Hume, plus résolument encore, la connaissance fondamentale de l'âme par elle-même. Il écartait également comme quelque chose d'uniquement pathologique, c'est-à-dire d'anormal et de maladif, toute donnée de la sensibilité. Descartes avait su mieux comprendre, comme étant à la racine de l'intelligence et de la volonté, le sentiment et l'amour. Il n'y avait, selon lui, rien de grand dans l'âme sans de grandes passions et il disait : « J'estime tant l'amitié que je crois que ceux qui vont à la mort pour ce qu'ils aiment en sont heureux jusqu'au dernier moment. » En conséquence il était d'une âme noble de tenir peu compte des plus grands maux qu'on eût à souffrir et de compter pour beaucoup les plus petits qu'eussent à souffrir les autres.

C'était là, à ce qu'il semble, aller au delà de ce que demande le Christianisme, qui commande d'aimer autant les autres que soi; mais c'est au fond l'esprit même et du Christianisme et de l'héroïsme, et en fin de compte ainsi aime quiconque aime véritablement.

L'Évangile avait dit : Tu aimeras Dieu de toute ton âme et ton prochain comme toi-même. Mais l'amour se commande-t-il? Autrement dit, est-il en notre pouvoir?

La solution de cette difficulté, c'est que l'amour dépend de nous, qu'il nous est naturel et qu'il régnerait en nous sans des empêchements qu'il dépend de nous d'écarter. C'est ce qui peut aussi se déduire de cette sentence célèbre de Tertullien : « L'âme est naturellement chrétienne », et de cette autre équivalente de Bossuet : « Lorsque

objective, Kant laisse entrevoir, comme résumant le devoir même, la conservation de la liberté; théorie d'esclaves et d'affranchis, avait dit Plutarque de celle qui donnait pour idéal la cessation de la douleur.

C'était aussi donner pour but à l'homme sa propre satisfaction; pauvre centre, avait dit, comme on l'a vu, Bacon, que l'individualité, le vrai centre étant Dieu. Kant croyait avoir opéré dans la philosophie la même révolution que Copernic avait opérée dans la cosmologie en déplaçant le centre du monde. On ferait plutôt en philosophie une révolution comparable à celle que Copernic fit dans la science en plaçant le centre non plus en l'humanité, mais en la divinité. La philosophie de Kant avec son esprit critique et négatif fut comme la Révolution française, dont il était le partisan enthousiaste, l'apothéose de l'humanité.

1. Que devenait dans ce système le bonheur? Kant s'en remettait, pour en faire la récompense de l'accomplissement du devoir, à une vie future, au jugement d'un Dieu.

Dieu forma les entrailles de l'homme, il y mit premièrement la bonté.» En d'autres termes moins figurés on peut dire : c'est le fond de notre être que l'amour. L'enfant l'apprendrait d'ailleurs, si c'était chose qui s'apprît, du sourire de sa mère dont le poète a dit :

« *Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem* ».

En même temps, avec la faculté du retour sur soi qui appartient à la volonté comme à l'intelligence, l'idolâtrie, le culte de soi-même prend naissance qui dispute à l'amour le cœur de l'homme. C'est là le mal radical duquel ont parlé Kant et la théologie germanique. Nous y soustraire dépend de nous et, aussitôt cette ivraie arrachée, apparaît et règne l'amour. Nous ne sommes au monde pour autre chose que pour aimer, a dit Pascal.

Les initiés aux mystères d'Eleusis chantaient : « J'ai fui le mal et trouvé le meilleur ». Ce qu'était le mal le Christianisme vint le révéler en disant : Qui cherche son âme la perdra.

Révélation en termes encore obscurs, mais qu'éclaire cette autre parole nous invitant à écarter le double qui fait obstacle à notre véritable et supérieure personnalité : « Soyez simples comme des colombes ». Même sens dans cette autre parole encore sur la simplicité : « Qui ne ressemble à ces enfants n'entrera pas au royaume céleste. »

Plotin dit : « Simplifie-toi ». Dans ce seul précepte il a cru faire tenir toute la morale. La pluralité, en effet, c'était pour le Platonisme l'élément inférieur, source de tous les maux et qu'ils identifiaient avec la matière. Le simple, l'Un, c'est Dieu. Se simplifier, c'était pour l'âme retourner au premier et suprême principe, rentrer en lui.

Dans les mystères d'Éleusis la purification ou simplification était le premier moment. Le second était la vue des dieux, le commerce avec eux[1]. Il en est de même dans la religion chrétienne. Le baptême auquel était jointe à l'origine la pénitence, et le sacrement, ou mystère préparatoire destiné à symboliser la purification du fidèle, l'eucharistie, le mettaient en communication immédiate avec le Sauveur.

L'âme délivrée du mal, elle était prête pour le suprême bien. L'eucharistie elle-même n'était encore du reste qu'un préliminaire.

1. En termes plus modernes, la vision céleste, dit Emerson, n'est que pour l'âme pure, dans un corps chaste et net.

Le bien, fin dernière de toute la vie religieuse et morale, c'était, comme déjà la dernière période des mystères attiques, une union de nature conjugale avec la divinité, union qu'on appelait le mariage sacré. Le prototype s'en trouvait dans les histoires des héros d'autrefois.

Ces thèmes légendaires, la philosophie, dans le progrès moral, les reproduit.

La moralité, telle que la maintiennent les lois, ne consiste pas tout entière, comme semble le dire leur texte, à commencer par neuf sur dix des commandements bibliques, à ne pas nuire au prochain, à ne pas le dépouiller de ce qui lui appartient; il reste après cela à se servir et de ce qu'on a et de ce qu'on est soi-même.

C'est la Morale des héros sauveurs, avant le Sauveur, morale de générosité, morale qui n'est pas toute dans l'abstinence, mais qui est don et grâce, libéralité et magnanimité, la morale que Descartes a indiquée en quelques traits où il a paru dépasser le Christianisme même, et qui n'en est que la plus forte expression dictée par l'esprit d'héroïsme de l'antiquité et par celui de la moderne chevalerie.

A tout ce qui précède c'est le corollaire que ce mot de saint Augustin : « Aimez et faites ce que vous voudrez », mot qui ne signifie pas : si vous aimez vous pouvez faire impunément des choses étrangères ou même contraires à l'amour, mais bien : quiconque aime véritablement ne fera rien que ce qu'inspire l'amour. De l'amour il ne naît que la vertu.

Tel encore est le sens des paroles énigmatiques adressées par le Christ à la Samaritaine qui est venue chercher de l'eau à un puits : « Je peux, moi, te donner d'une eau telle que celui qui en boira n'aura plus soif dans toute l'Éternité. »

Inspirée de cette morale, l'âme humaine prend la conscience qu'elle n'est pas née pour périr après avoir vécu de courts instants comme en un point du monde, mais qu'elle vient de l'infini, qu'elle n'est pas, suivant un mot de Descartes, comme ces petits vases que remplissent trois gouttes d'eau, mais que rien ne lui suffit que l'infini. Rayon de la divinité, rien ne peut être sa destinée que de retourner à elle et de s'unir pour toujours à son immortalité.

On a prétendu, au nom de la justice, la réduire à une plus humble destinée.

Tandis que le Sauveur dans l'Évangile dit : « J'ai pitié de la foule » ; tandis que l'Évangile dit encore : « Pardonnez jusqu'à sept fois, jusqu'à septante fois par jour » ; tandis que dans un office des morts de l'Église catholique on dit à Dieu : « Toi dont le propre est d'avoir pitié toujours et de pardonner », une théologie étroite veut qu'il désespère de la plupart des hommes et les condamne, comme incapables d'amendement, à périr pour toujours. Au nom de la justice, une théologie étrangère à l'esprit de miséricorde qui est celui même du Christianisme, abusant du nom d'éternité qui ne signifie souvent qu'une longue durée, condamne à des maux sans fin les pécheurs morts sans repentir, c'est-à-dire l'humanité presque entière. Comment comprendre alors ce que deviendrait la félicité d'un Dieu qui entendrait pendant l'éternité tant de voix gémissantes?

Selon d'autres, Dieu désespérant des pécheurs irréconciliables et ne pouvant cependant ordonner d'éternels supplices, vouerait ces pécheurs à l'anéantissement. Mais cette hypothèse de l'irréconciliabilité est une de ces fictions que rien n'autorise qu'un esprit d'abstraction qui crée des types absolus en supprimant les différences de degrés, caractère général des réalités, et les reporte en Dieu, seul sans bornes en sa miséricorde.

On trouve souvent dans le pays où naquit le christianisme aux derniers temps de l'antiquité païenne, une fable allégorique inspirée d'une tout autre pensée, la fable de l'Amour et de Psyché ou l'âme.

L'Amour s'éprend de Psyché. Celle-ci se rend coupable, comme l'Ève de la Bible, d'une curiosité impie de savoir, autrement que par Dieu discerner le bien du mal et comme de nier ainsi la grâce divine. L'Amour lui impose des peines expiatoires, mais pour la rendre à nouveau digne de son choix, et il ne les lui impose pas sans regret. Un bas-relief le représente tenant d'une main un papillon (âme et papillon, symbole de résurrection, furent de tout temps synonymes), de l'autre main il le brûle à la flamme de son flambeau, mais il détourne la tête, comme plein de pitié.

On voit, sans qu'il soit besoin d'explication, quelle pensée traduit cette représentation. Elle semble plus conforme que la doctrine ordinaire de l'éternité des peines et que celle de l'immortalité conditionnelle à l'esprit de mansuétude de l'Évangile.

La perfection est la raison d'être, a dit Bossuet. Comme on prétendait au temps d'Aristote que le bien et le beau étaient choses tardives et passagères, il disait : Pourquoi Dieu dure-t-il sinon parce que

son état est bonté? Or, comme on l'a vu, la bonté, comme la beauté par excellence, c'est l'amour. Cet état c'est aussi celui de l'âme. L'âme est donc immortelle. Son association au corps est une diminution d'existence. Libérée du corps, elle n'aura donc que des raisons d'être.

Les corps nuisibles nous appesantissent, dit Virgile; délivrés d'eux par la mort, il est à espérer que l'âme volera d'une aile plus légère aux régions célestes. Comme le crurent les Platoniciens, comme paraît le croire aussi Leibnitz, ce ne sera pas assurément sans conserver, au moyen de la partie la plus subtile de son organisation (lumière visible ou invisible et mieux encore électricité)[2], ses relations soit de passé, soit d'avenir avec le monde physique. Mais sans doute ce ne sera plus dans un état de séparation absolue qui pose entre les différents êtres des limites infranchissables. Nous serons bien plus près d'être les uns avec les autres dans une unité profonde de substance et d'action.

Les Platoniciens représentaient les idées dont se composait un monde intelligible comme étant telles que dans chacune se voyaient toutes les autres. Sans doute il en sera ainsi des âmes : elles seront comme pénétrables les unes avec les autres, sensibles aussi les unes aux autres, tout le contraire du séparatisme de l'heure présente.

Si donc il y a des raisons de croire que dans une vie future les facultés intellectuelles s'accroîtront, on a des raisons aussi de croire qu'après l'expérience de la vie terrestre et le passage à une vie nouvelle qui l'éclaire d'une tout autre lumière, il sera surtout ainsi des

1. Variante : L'âme prenant conscience de ce qu'il y a en elle de diviu, comme l'a dit Spinoza et à plus juste titre, nous sentons, nous éprouvons que nous sommes immortels. La science démontre que la puissance de mouvoir, la force vive si mêlée aux corps ne subit pourtant, parmi tant de chocs et d'arrêts, aucune diminution. Pourquoi en serait-il autrement de la puissance de vouloir et de penser. Au contraire, séparés par la mort du corps visible, car il n'est pas prouvé qu'elle le soit alors du corps subtil qui est l'instrument immédiat de sa puissance motrice. il y a plutôt des raisons de croire qu'elle sera d'autant plus libre et plus maîtresse. Plus détachée de la nature, elle en devra être d'autant plus près de la divinité et plus étroitement unie à elle.

Il est à croire seulement que ce ne sera pas sans subir pour cette métamorphose une nouvelle purification.

2. Sur cette terre, de période en période et comme d'onde en onde, nous arrivons enfin à la mort et là, par un acte suprême de volonté, si nous en croyons Gœthe, nous dépouillerons, pour entrer dans la sphère des esprits, les lourds vêtements devenus sans usage et ne garderons d'organisme que les courants électriques, véhicules des forces élémentaires.

facultés morales et que la société qui sera formée de l'humanité et de la divinité y sera serrée de liens plus nombreux et plus forts; on a lieu de croire enfin qu'arrivés à une vie nouvelle, dont on ne peut d'ailleurs se faire des idées distinctes et détaillées, les humains n'oublieront pas les compagnons demeurés après eux ou encore à naître sur la sphère terrestre.

Les héros, disait le vieil Hésiode, veillent de leur éternel séjour au salut des mortels. C'est une idée qui a pris sa place parmi les espérances chrétiennes.

Détachement de Dieu, retour à Dieu, clôture du grand cercle cosmique, restitution de l'universel équilibre, telle est l'histoire du monde. La philosophie héroïque ne construit pas le monde avec des unités mathématiques et logiques et finalement des abstractions détachées des réalités de l'Entendement ; elle atteint, par le cœur, la vive réalité vivante, âme mouvante, esprit de feu et de lumière.

FÉLIX RAVAISSON.

DE L'ÉDUCATION SCIENTIFIQUE

DES « PHILOSOPHES »

J'appelle philosophes les professeurs de philosophie de l'enseignement secondaire et supérieur et les candidats à l'agrégation de philosophie. Je n'ai besoin ni de définir leur rôle social ni de dire combien il est utile et quelle conscience ils apportent à le remplir. Personne ne conteste leur compétence littéraire, la liberté d'esprit qu'ils montrent en jugeant les systèmes, la valeur morale dont ils font preuve.

Malheureusement, s'ils parviennent à répandre autour d'eux par leur parole et par leur exemple le véritable esprit scientifique, c'est en dépit de l'éducation scientifique détestable qu'ils ont reçue. Je leur sais un gré infini de ne pas être les phonographes et les ressasseurs de formules que l'enseignement qu'on leur a fait subir, devrait nécessairement faire de tout philosophe. Mes critiques ne s'adressent donc pas à eux, mais aux programmes ; aussi je restreins encore ma définition. J'appelle ici dans cet article *philosophe* faute d'un autre mot, l'être imaginaire qui se serait docilement contenté d'accumuler les connaissances exigées par ces programmes, sans réagir contre un esprit qui me paraît suranné, pour ne pas dire absurde.

Il est bien entendu que je ne me mêle pas de discuter la partie non scientifique de l'enseignement donné à mon *philosophe*; la suite de cet article montrera d'ailleurs que je m'occupe de ce qui me regarde, en étudiant les conditions de la formation scientifique d'un esprit : je suis et je reste dans mon rôle de professeur.

I

Je dis d'abord qu'il semble qu'on s'efforce de faire de mon *philosophe* un simple phonographe : voici comment j'entends cette formule.

Tous les ans, dans les cent lycées de France et les innombrables collèges, du haut de leur chaire, les professeurs de philosophie prononcent cet oracle : « Descartes appliqua l'algèbre à la géométrie. » Certainement ils savent ce que signifie cette phrase. Certainement mon *philosophe* ne le sait pas. La théorie des proportions est une théorie algébrique, elle est appliquée à la géométrie des anciens; la notion des cordonnées existait en astronomie et en géographie depuis les temps les plus reculés. Quelle fut la portée de la découverte de Descartes? en quoi consista-t-elle exactement? en quoi diffère la géométrie moderne de l'ancienne? autant de questions que mon *philosophe* ne peut résoudre. Peut-être est-il bachelier es sciences, peut-être n'a-t-il fait que son PCN; je suppose qu'il possède sa géométrie euclidienne — il ne connaît pas un mot de géométrie analytique. Il prononce donc une formule qu'il ne comprend pas; un phonographe le remplacerait sans inconvénient.

Peut-être cependant mon *philosophe* a-t-il lu la dixième leçon de la Philosophie d'A. Comte. Il n'en est pas plus avancé; au lieu d'une phrase isolée, il répète un discours. Il ne comprend pas mieux le discours que la phrase, puisque le commentaire du discours lui est impossible. Il lui manque de connaître les choses. Assurément avec des notes et de la mémoire, il semblera compétent au géomètre non prévenu. Qu'on le pousse sur un exemple, le plus simple qu'on voudra, le voici a quia. Les phonographes perfectionnés n'expliquent jamais ce qu'ils disent.

Les professeurs de philosophie savent intéresser leurs élèves, en leur parlant des grandes hypothèses; ils leur décrivent en des termes qui ne manquent pas de poésie, les multiples transformations de l'énergie, les forces si diverses identiques dans leurs effets, la science tendant vers l'unité dans ses explications. Mon *philosophe* a lu dans les programmes qu'il y a « unité des forces physiques » (je cite textuellement celui du baccalauréat), et bravement il disserte sur cette unité. Malheureusement cette formule n'existe que dans les programmes; elle ne veut rien dire. Mais le phonographe ne s'occupe pas si les phrases qu'il répète, ont un sens.

Mon *philosophe* est heureux de jongler avec des aphorismes, tels sur les foires les forts qui soulèvent des poids : les poids sont vides, les formules sont creuses : elles n'en sonnent que mieux. Il s'écrie donc avec satisfaction : « Rien ne se perd, rien ne se crée. » Les professeurs de philosophie savent que cette phrase se trouve dans

Bacon qui la cite comme existant avant lui : pourtant Bacon croyait à la transmutation des métaux : que cette phrase se trouve dans Lavoisier qui n'y croyait pas. Dans ces auteurs elle a un sens à peu près défini : elle signifie que la masse est constante. Depuis que l'on sait que l'énergie est constante en somme (qu'on relise la préface de la thermodynamique de M. Poincaré pour savoir ce que vaut cette affirmation), le champ d'emploi de cette formule s'est étendu. Mais on sait aussi bien que, s'il semble impossible de créer quelque chose ici bas, l'énergie se dégrade; il y a des choses qui se perdent, qui disparaissent. Ce sont là des distinctions que ne peuvent pas faire les phonographes.

Cuvier fut un bien grand homme : il fit cependant pour son Règne animal une préface qui ne diffère en rien des autres préfaces. Nous y apprenons qu'il se considère comme fort remarquable, ce qui est naturel, et qu'il méprise profondément ses devanciers, ce qui est humain. Dans un style d'une bouffissure qu'excuse l'époque (« M'étant voué par goût, dès ma jeunesse, à l'étude de l'anatomie comparée... »), il nous raconte une foule de choses dont l'intérêt n'échappe à personne; en voici de curieux exemples : « Cette habitude que l'on prend nécessairement en étudiant l'histoire naturelle de classer dans son esprit un très grand nombre d'idées, est l'un des avantages de cette science dont on a le moins parlé et qui deviendra peut-être le principal, lorsqu'elle aura été généralement introduite dans l'éducation commune. On s'exerce par là dans cette partie de la logique qui se nomme la méthode, à peu près comme on s'exerce par l'étude de la géométrie dans celle qui se nomme le syllogisme... Cette science n'est pas moins utile dans la solitude : elle console les malheureux, elle calme les haines... » Nous ne citerions pas ces platitudes, si un document officiel que j'étudierai tout à l'heure, ne conseillait à mon *philosophe* la méditation de cette préface. C'est là qu'il doit apprendre ce qu'est et comment on fonde une classification. Or la seule chose intéressante à savoir, ce n'est pas cette banalité que toute classification implique une hiérarchie et une subordination dans les caractères, c'est précisément quels sont ces caractères dominateurs et comment on les doit subordonner les uns aux autres. Sûrement Noé dans son arche avait classé les animaux suivant le principe de la subordination des caractères. Il est probable que les caractères qu'il jugeait dominateurs, n'étaient pas ceux qui ont attiré l'attention de Cuvier. Or ce n'est pas dans sa

préface mais dans le corps de son ouvrage que ce savant expose les raisons de son choix, et mon *philosophe*, qui n'a pas lu l'ouvrage mais qui répète sur la foi de la préface qu'une classification se fait « en partie en montant des divisions inférieures aux supérieures par voie de rapprochement et de comparaison; en partie aussi en descendant des supérieures aux inférieures, par le principe de la subordination des caractères; [en] comparant soigneusement les résultats des deux méthodes, les vérifiant l'une par l'autre et [en] ayant soin d'établir toujours la correspondance des formes extérieures et intérieures qui, les unes comme les autres, font partie intégrante de l'essence de chaque animal », mon *philosophe* est un phonographe qui n'a même pas l'excuse de parler français.

II

Depuis qu'il n'y a plus de théologiens, leur esprit s'est réfugié chez ces êtres, imaginaires je le répète, que j'ai appelé *philosophes* : ils conservent pieusement la tradition de l'acceptation sans examen, ils ont le dépôt de la foi. Rien n'est plus triste et plus hilarant que de les entendre vanter la raison. J'en ai connu un qui est mort; c'était probablement le dernier : il professait à Louis-le-Grand. Ineffablement nul en science, il nous conseillait avec sérieux de ne jamais admettre une proposition que nous n'ayons discuté nous-mêmes. Comme il débitait cela, après des couplets sur les sciences physiques, je restais bouche bée, indécis, ayant encore à cette époque lointaine le désir du respect.

Lorsque j'ouvre un traité de théologie, je ne me prépare pas à contrôler les propositions que j'y trouve énoncées. Je sais qu'elles sont fixées par la tradition; elles seraient autres, que je n'en serais pas choqué, puisque je ne peux pas étudier directement les objets auxquels elles se rapportent. Je ne me soucie plus de ce qu'elles signifient exactement : je n'en suis pas moins capable de découvrir l'hérésie. Je cherche un combat de mots qui m'intéresse, comme d'autres les combats de coqs et de taureaux.

On a dit fort justement que l'Académie des Sciences est le dernier des conciles. Je le veux bien, en ce sens restreint que, si je n'ai pas le temps de contrôler une proposition, je m'en tiens aux définitions de cette assemblée. Mon consentement n'est que provisoire, et quand tout l'Institut serait d'un avis contraire au mien, je m'en soucierais

peu, si je connaissais un fait dont l'interprétation me parut opposée aux décrets de la coupole. Le doute est l'état normal du savant : il est toujours prêt à consulter l'expérience à propos de toute définition; à travers l'énoncé des lois, il voit des faits particuliers. Il veut des choses, non des mots.

Le théologien discute non les choses mais les définitions qu'on a données de choses qui lui sont inacessibles — et ces définitions, il les accepte sans examen. C'est exactement l'attitude intellectuelle de mon *philosophe* devant la science. Je choisis mes exemples parmi les matières qu'on a spécialement désignées à sa méditation.

Mon philosophe étudie le problème de la classification des sciences. Personnellement il est incapable de le résoudre, puisque, par hypothèse, la plupart des sciences lui sont absolument étrangères. Il les apprendra, direz-vous; vous changez les termes de ma discussion, et d'autre part, il resterait à savoir si votre hypothèse est admissible, si on lui a donné le moyen de les apprendre, même superficiellement : si la connaissance vague de la science, à la mode des vulgarisateurs, lui sera de quelque usage. Ce sont là des questions sur lesquelles je reviendrai : restons dans mon hypothèse, mon *philosophe* est bachelier ès-sciences et n'a pas poussé plus loin ses études scientifiques.

Je ne vois pas un bachelier localisant parmi les sciences la chimie ou la minéralogie, discutant sur les liens de la mécanique qu'il ignore avec l'astronomie dont il sait tout au plus que la terre tourne et que les jours sont inégalement longs. Mon *philosophe* qui est un bon élève, consciencieux, a lu, suivant les recommandations officielles, le *de Augmentis* de Bacon, le *Discours préliminaire* de d'Alembert, la *Classification* d'Ampère et la *deuxième leçon de philosophie positive* d'A. Comte. Il connaît donc quatre classifications opposées les unes aux autres; c'est-à-dire qu'il connaît parmi la quasi infinité des systèmes possibles, quatre manières de placer les unes après les autres un certain nombre de définitions. Il n'a pas à choisir un classement d'un certain nombre d'objets entre plusieurs classements possibles, puisque par hypothèse il ne connaît pas ces objets; mais il doit, le pauvre homme, choisir entre des définitions contradictoires d'objets qu'il ne connaît pas, puis établir des hiérarchies entre ces définitions. Je le plains s'il s'en tire autrement qu'en enregistrant toutes ces classifications, qu'en retournant à son métier de phonographe, que décidemment on lui impose.

D'Alembert définit comme suit la mécanique dite rationnelle : « ...C'est pourquoi, ayant en quelque sorte épuisé par les spéculations géométriques les propriétés de l'étendue figurée, nous commençons par lui rendre l'impénétrabilité qui constitue le corps physique, et qui était la dernière qualité sensible dont nous l'avions dépouillée. Cette nouvelle considération entraîne celle de l'action des corps les uns sur les autres, or les corps n'agissent qu'en tant qu'ils sont impénétrables; et c'est de là que se déduisent les lois de l'équilibre et du mouvement, objet de la mécanique ». Voici maintenant Ampère : « ...il n'y a réellement mouvement que quand l'idée du temps pendant lequel a lieu le déplacement étant jointe à celle du déplacement lui-même, il en résulte la notion de la vitesse plus ou moins grande avec lequel il s'opère; considération tout à fait étrangère à la géométrie, qui fait le caractère propre de la mécanique et la distingue à cet égard de la géométrie ». Enfin A. Comte : « Ce qui établit la réalité de la mécanique rationnelle, c'est précisément... d'être fondée sur quelques faits généraux immédiatement fournis par l'observation ».

Quel embarras! voici d'Alembert qui trouve la base de la mécanique dans l'impénétrabilité des corps; Ampère la met dans l'idée du temps, et Comte en fait le développement de quelques principes fournis par l'expérience. Ces opinions contradictoires ne m'étonnent ni ne m'effraient : je sais qu'une définition d'une science vaut un peu moins que rien et n'apporte aucune clarté nouvelle à qui connaît la science. Mais quelle peut être l'attitude de celui qui ne connaît pas la mécanique et veut quand même lui assigner sa place encyclopédique dans l'ensemble des connaissances humaines. Il faut bien qu'il choisisse une définition et vraiment sa situation est déplorable.

Mon *philosophe* manque de ce qui devrait être son apanage, à savoir l'esprit d'examen et de critique, le doute philosophique. Sur quoi appuierait-il ses jugements? De quel droit, pour quelles raisons discernerait-il ici la vérité, là l'erreur? En lisant le discours préliminaire de d'Alembert, œuvre très médiocre d'un grand savant, la classification d'Ampère qui ne doit peut-être de survivre qu'au nom de son auteur, enfin cette classification d'A. Comte qui a le bon esprit de tenir une fort petite place dans un gros ouvrage, je n'apprends pas grand chose, à dire vrai, mais je ne me sens pas intellectuellement avili, parce qu'à chaque instant, sans avoir la bêtise de me comparer à ces hommes illustres, je me crois le droit

et le pouvoir de les juger. Il n'est pas nécessaire d'être Homère pour reconnaître qu'il sommeille parfois, ni Corneille pour trouver que ses vers sont rudes. Les opinions de ces faiseurs de classification sont discutables, je les discute; j'ai sur eux l'avantage de venir soixante-dix ans après le dernier, et mes raisons de décider sont fondées sur des faits qu'ils ne connaissaient pas. Je suis leur juge : si je me décide pour un de leurs systèmes, je sais pourquoi. Si j'expose ce système, ce n'est pas avec l'indolence de celui qui récite une leçon, mais avec la conviction d'un homme qui croît à la vérité ou à la fausseté des idées qu'il étudie.

Un musicien veut classer rationnellement les opéras de Wagner : il croit devoir commencer par les entendre. Il rencontre des gens qui lui conseillent une autre méthode. Ils lui prouvent aisément qu'il n'est pas facile d'entendre tout Wagner, qu'une telle entreprise demande du temps et de l'argent. S'ils avaient quelque logique et quelque bon sens, ils l'inviteraient à occuper autrement ses loisirs. Que nenni! ils le poussent à lire les critiques musicaux.

III

On trouve dans les programmes officiels du baccalauréat, la page suivante : « Éléments de philosophie scientifique.

« Le caractère de cet enseignement devra être historique non moins que théorique. Le professeur ne se contentera pas d'une exposition abstraite des règles de la logique, il s'attachera à en montrer l'origine et à en faire comprendre l'application par de nombreux exemples empruntés à l'histoire des méthodes, des idées, des découvertes scientifiques, en recourant, quand il se pourra, aux réflexions et commentaires que les maîtres de la science nous ont laissés sur leurs travaux et ceux de leurs prédécesseurs. On a cru bon d'indiquer ici quelques-uns des ouvrages les plus utiles à consulter... Sur la science en général... Aristote, *Métaphysique*, etc... »

Suit une liste que nous ne reproduisons pas, parce que la plupart des ouvrages indiqués sont cités au cours de cet article. Le document que nous venons de transcrire renferme tout un système ; à quel point démodé, il ne sera pas malaisé de le montrer. Que penserait le professeur de rhétorique à qui l'on tiendrait ce langage. « Vous ne vous contenterez pas d'exposer les règles abstraites de la tragédie, mais vous vous attacherez à expliquer l'origine de ces règles et à en

faire comprendre l'application par de nombreux exemples empruntés aux traités de littérature et de rhétorique. Vous recourrez, quand faire se pourra, aux commentaires des poètes sur leurs œuvres et vous tiendrez grand compte de l'opinion qu'ils ont eue de leurs devanciers. Voici d'ailleurs quelques ouvrages fort utiles à consulter. Aristote, *Poétique*... etc. » Ce professeur de rhétorique tiendrait difficilement son sérieux : il s'étonnerait à bon droit qu'on voulût le ramener à une méthode définitivement classée comme absurde ; et de fait, suivant la bonne méthode scientifique, en rhétorique, on considère les règles de la tragédie simplement comme le résultat d'expériences qui s'appellent des tragédies. Conséquemment on lit un certain nombre de ces ouvrages, on les compare entre eux et l'on se fait une idée de ce que peuvent être les règles générales qui président à leur bonne exécution. Peut-être tire-t-on difficilement de ces lectures un corps de doctrine, un système. — Cela prouve tout au plus que le système n'existe que dans la tête des faiseurs de traités de rhétorique et non du tout que la méthode soit mauvaise.

Aujourd'hui le professeur de critique musicale se procure des partitions et un piano, le professeur d'archéologie rassemble des moulages et des gravures — mais aujourd'hui encore mon *philosophe* achète la logique de Stuart Mill.

Mais que voulez-vous qu'il fasse? Je m'excuse de vous citer un fait personnel. J'étais professeur à Toulon ; j'enseignais la géologie en huitième, l'arithmétique en septième, la géométrie en quatrième.... et la physique dans la classe de philosophie. J'étais fort malheureux de faire un tel métier, mes élèves ne m'écoutaient pas, le découragement me prenait, quand je reçus ma nomination à la Faculté des sciences de Toulouse. Le recteur me priait de conserver mon poste pendant quinze jours. J'y consentis, mais débarrassé de toute contrainte, je résolus, s'il fallait subir encore pendant quinze jours les avanies des petits monstres devant qui je classais les terrains, d'en faire à ma tête avec les grands. J'arrêtai net le cours et j'entrepris de commenter devant les élèves de philosophie, non pas le traité sur l'esprit géométrique de Pascal, mais son admirable *Traité du Vide*. Après un court préambule sur l'état de la science à l'époque de Pascal, sur les différentes idoles qui trompaient les hommes et obscurcissaient leurs jugements, j'essayai de leur décrire la marche de Pascal vers la vérité. Je dressai avec Pascal les tables de comparaison, je vendangeai les premiers résultats,... enfin je

transformai pour eux la scolastique de Bacon en quelque chose de vivant. Je les intéressai; c'est trop peu dire, je les fascinai. — Pourquoi les capucins, qui sont de bien braves gens, mais souvent des rustres dépourvus d'éducation et de style, tiennent-ils si facilement les foules sous le charme : c'est qu'ils ont vu la fontaine de Nazareth, qu'ils sont montés au Thabor, qu'ils se sont plongés dans le Jourdain. Mes élèves étaient ahuris d'une méthode aussi nouvelle, mais j'en suis sûr, les quatre classes que je consacrai à mon commentaire firent sur eux une impression forte et durable.

Je vois votre objection, cher collègue; le fil en est bon, prenez garde de vous y couper les doigts. Ce faisant, me dites-vous, j'étais professeur de physique et non de philosophie. Mais, si vous convenez, cher collègue, que moi professeur de physique je suis mieux placé que vous pour expliquer à mes élèves ce que sont les règles de la méthode dans les sciences physiques, l'argument vaut pour le professeur de géométrie, pour le professeur de sciences naturelles; il vaut aussi pour le professeur d'histoire. Ne le croyez-vous pas plus apte que vous à étudier tout ce qui dans le programme gît sous la rubrique « la Société ». Et après toutes ces suppressions, que vous restera-t-il? la morale? on pourrait soutenir que la famille de votre élève l'expliquera mieux que vous.

Non — je vous défends contre vous-même; vous êtes utile précisément comme faisant le synthèse des connaissances éparses que vos élèves ont acquises ici et là : mais rappelez-vous qu'on ne fait pas le résumé d'un livre en copiant ce qu'en ont dit les critiques, mais en extrayant soi-même le suc du texte tout entier.

En définitive je veux des faits, non des mots; je ne veux pas des formules s'appuyant sur des exemples tirés d'un recueil de formules; je ne veux pas qu'on explique les méthodes par l'histoire des méthodes, ce qui est un abominable cercle vicieux, mais par le commentaire de quelques travaux de savants. Je n'indique pas des ouvrages à consulter, mais des œuvres à méditer. Pour former l'esprit scientifique de mon élève philosophe, je ne lui dis pas de lire le *Discours de la méthode* qui n'est qu'une préface et qui n'a eu, l'histoire est là pour le démontrer, qu'une influence négligeable sur les savants : qu'il étudie la correspondance de Descartes. Je ne conseille pas le *Traité de l'Esprit géométrique*, mais le *Traité sur le Vide*. Je ne prône pas le *Discours préliminaire*, mais le *Discours sur l'Inoculation*, qui est un pur chef-d'œuvre de dialectique scientifique.

Et si je voulais imiter le faiseur de programmes officiels que je citais tout à l'heure, et compléter ma liste d'ouvrages recommandables, j'ajouterais les premiers mémoires de Pasteur sur la Génération spontanée, le mémoire sur l'action du Curare de Claude Bernard et tels mémoires de Lavoisier, de Gay-Lussac, et de tant d'autres où le lecteur, *sans aucune préparation spéciale antérieure pourvu qu'il ait reçu l'éducation scientifique générale que nous dirons tout à l'heure*, se trouve d'emblée en communion avec le savant qui cherche et qui trouve.

O mon philosophe, cette méthode ne vous plaît pas. Je le sais et les raisons de votre dédain ne me sont pas inconnues. Votre éducation a été surtout oratoire et littéraire; vous aimez les systèmes et les discours : de grandes hypothèses, des constructions de mondes, voilà ce qu'il vous faut. On se rabaisse, n'est-ce pas, à scruter un mémoire scientifique. L'auteur des programmes n'y va pas de main morte : « Exemples de grandes hypothèses : Laplace, Cuvier, Darwin — l'unité des forces physiques. » Ainsi, vous classez les hypothèses en grandes et petites. Il y en a d'intéressantes, d'autres pas. Ne savez-vous donc pas, qu'au point de vue méthode, il n'y a d'intéressantes que celles que vous appelez petites, parce que de celles-là seules on peut démontrer le bien ou le mal fondé. Dans son admirable étude sur le Curare, C. Bernard veut prouver que ce poison agit sur certains nerfs, sans amener de lésions; quand votre lecture est finie, vous êtes convaincu; vous avez vu l'hypothèse proposée au début, imposée à la fin; elle a passé au rang de fait démontré. Vos grandes hypothèses sont des procès toujours pendants; elles prêtent à de beaux développements, elles ne se démontrent pas. Il faut des pages et des pages pour expliquer seulement en quoi elles consistent.

O mon *philosophe*, voici mon grand grief contre vous — vous n'aimez pas la science. A Dieu ne plaise qu'en vrai barbare, je vous reproche vos qualités littéraires; mais l'équilibre n'existe pas : vous êtes chargé tout d'un côté et vous tombez où le fardeau trop lourd vous entraîne.

IV

Mon article est signé : je suis professeur de physique et expérimentateur de métier : d'où cette conclusion que je vais vous dire : « Prenez mon ours, étudiez la physique et la chimie. » Vous vous

trompez complètement. Je reproche vivement à mon époque l'abus pédagogique des sciences expérimentales. Dès qu'on sèvre un enfant, on commence à lui apprendre la géologie; on l'initie à la chimie, en lui essayant ses premières culottes; lorsque tombent ses dents de lait, il a parcouru le cycle des sciences naturelles. On ferait bien mieux de lui lire les contes de Perrault. Que restera-t-il plus tard à cet enfant de tout ce fatras : des mots, des mots, toujours des mots.

On demande l'allégement des programmes : je propose une mesure radicale, suppression de toute science expérimentale dans l'enseignement secondaire. Mais quoi! il ne saura pas ce qu'est un baromètre! Croyez qu'il s'en consolera aisément. Aussi bien si vous vous imaginez qu'un bachelier es-sciences sait ce qu'est un baromètre, vous avez de la crédulité ou de l'ignorance à revendre. Apprenez que la question avec laquelle on colle le plus sûrement au baccalauréat, est la définition de la pression. S'il ignore ce qu'est une pression, il a sur le baromètre des idées aussi nettes que le premier cantonnier venu.

Il existe pourtant en France des cours de science pédagogique : à quoi servent-ils? ont-ils pour mission de tirer les règles de leur enseignement de nos programmes officiels? Leur utilité ne m'apparaît pas clairement. Peut-être les professeurs de pédagogie n'ont-ils pas encore découvert une règle fondamentale, pas très neuve : c'est à savoir que l'esprit dans son développement va toujours de l'abstrait au concret et jamais du concret à l'abstrait. Voici différents aspects de cette règle. De tout jeunes gens ont pu révolutionner la science par leurs découvertes en mathématiques; on ne citerait pas un seul très jeune physicien ou physiologiste. A l'École Normale la section d'histoire naturelle se recrute comme les autres sections; l'éducation des futurs naturalistes est abstraite au même degré que celle des futurs mathématiciens; ils gagnent à la solide discipline des mathématiques une sureté de raisonnement que n'ont pas les autres à fonds égal. Jusqu'à présent il n'est pas sorti du muséum une école de mathématiciens. Un théoricien fait aisément de la pratique; des professeurs de faculté deviendraient sans peine ingénieurs; le cerveau d'un ancien élève de l'École centrale se prêtera difficilement à l'étude de la physique théorique. Je pourrais multiplier des exemples : la règle semble s'appliquer à toutes les sciences; je me suis laissé dire qu'un juriste se met aisément à l'histoire et qu'un historien d'origine est bien souvent gêné quand il s'agit de discuter droit.

Les conséquences s'imposent. Puisque d'une part, jeune, on apprend aisément les sciences abstraites et que de l'autre, le cerveau astreint à l'étude des sciences concrètes avant celle des abstraites, devient réfractaire aux secondes, il faut imposer dans l'enseignement d'abord les abstraites et n'exiger les concrètes que par surcroît. C'est une règle banale : le ministère de l'Instruction publique et son conseil seuls l'ignorent profondément. Il y a quelques années on a créé un enseignement fort utile, le PCN; à peine né, il est en train de mourir, parce que les élèves arrivent à la Faculté nuls en mathématiques.

Je sais qu'il est difficile de tracer un plan d'éducation s'appliquant à tous les jeunes Français; mais je crois qu'il est aisé de le faire pour une classe très restreinte d'individus dont le rôle social a été en somme bien décrit dans la page suivante d'A. Comte dont il suffit de généraliser un peu la définition pour lui enlever ce quelle a d'un peu trop « positif ». « Qu'une classe nouvelle de savants préparés par une éducation convenable, sans se livrer à la culture spéciale d'une branche particulière de la philosophie naturelle, s'occupe uniquement, en considérant les diverses sciences positives dans leur état actuel, à déterminer exactement l'esprit de chacune d'elles, à découvrir leurs relations et leur enchaînement, à résumer, s'il est possible, tous leurs principes propres en un moindre nombre de principes communs, en se conformant sans cesse aux maximes fondamentales de la méthode positive. Qu'en même temps les autres savants, avant de se livrer à leurs spécialités respectives, soient rendus aptes désormais, par une éducation portant sur l'ensemble des connaissances positives, à profiter immédiatement des lumières répandues par ces savants voués aux généralités et réciproquement à rectifier leurs résultats, état de choses dont les savants actuels se rapprochent de jour en jour... Une classe distincte, incessamment contrôlée par toutes les autres, ayant pour fonction propre et permanente de lier chaque nouvelle découverte en système général, on n'aura plus à craindre qu'une trop grande attention donnée aux détails empêche jamais d'apercevoir l'ensemble... »

Il serait impossible d'exiger de nos philosophes la connaissance approfondie de toutes les sciences; la vie d'un homme n'y suffirait pas. On peut seulement leur donner le moyen de se mettre au courant d'une science quelconque en un temps relativement court. Il vaut mieux, cela est incontestable, ne rien savoir aujourd'hui d'une science, mais être en état de l'apprendre, que d'en posséder

quelques bribes sans pouvoir en aucune manière augmenter son bagage. Or, l'outil absolument indispensable est la connaissance des mathématiques, qu'on les envisage suivant l'opinion vulgaire, qu'on les considère et qu'on les enseigne comme l'ensemble des formes sous lesquelles il est nécessaire de se représenter les faits.

Ai-je besoin d'insister sur l'impossibilité matérielle dans laquelle on se trouve de parcourir un traité d'astronomie, de mécanique, de physique, de chimie même très élémentaire, sans se heurter à des symboles dont on n'a pas la clef, quand on ne possède pas les mathématiques jusqu'aux éléments du calcul différentiel et intégral inclusivement.

Si le lecteur veut un exemple, qu'il se reporte au travail sur l'histoire des principes de la thermodynamique que j'ai présenté au Congrès de Philosophie pour 1900[1]. Je me suis efforcé de réduire cet exposé à sa partie essentielle. Loin d'accumuler les difficultés, j'en ai passé beaucoup sous silence. J'ai cherché à vulgariser des notions fondamentales qui intéressent au plus haut point le philosophe. Je demande en conscience s'il est possible de comprendre même vaguement la définition des principes de la thermodynamique sans être initié aux mathématiques autrement que suivant les formules générales qu'on a coutume de donner au philosophe comme suffisant viatique.

On soutiendra peut-être qu'il est possible de mettre la science à la portée de ceux qui ne sont pas mathématiciens grâce à des procédés convenables de vulgarisation. C'est là un préjugé qu'il est indispensable de combattre : les vérités scientifiques ne se vulgarisent pas.

Les vulgarisateurs sont de deux espèces. Les premiers ne cherchent même pas à vulgariser : ils montrent la lanterne magique, font devant le public ou décrivent dans leurs livres beaucoup d'expériences; ils énoncent les faits les plus simples ou les plus curieux, sans chercher à les relier entre eux par des théories, laissant de côté les faits complexes et les explications difficiles. Pour faire de leurs livres des traités qui ne seraient plus de vulgarisation, il suffirait d'intercaler des pages. Tyndall est le type du genre.

Les seconds essaient en conscience de vulgariser, c'est-à-dire d'exposer des questions difficiles devant des gens qui ne sont pas préparés à les comprendre. Le résultat est pitoyable; ils deviennent incompréhensibles même pour les savants de métier : je laisse à

1. Voir Bibliothèque du Congrès International de Philosophie, t. III. Librairie A. Colin.

penser ce que les autres peuvent gagner à les lire. En tête de ces sortes d'ouvrages on trouve généralement une préface dans le genre suivant : « Ce livre a été écrit avec la préoccupation évidente d'écarter tout appareil mathématique; les formules y sont les plus simples, traduites en langage ordinaire, de manière à rappeler constamment la nature réelle des objets dont les grandeurs sont figurées tantôt par des signes algébriques, tantôt par des longueurs de lignes entrant dans la composition des diagrammes. On peut dire qu'il n'y a aucun calcul et que les notions algébriques les plus élémentaires suffiront au lecteur. » (Potier, préface de la traduction du Traité élémentaire de Chaleur de Maxwell).

Après ces belles assurances il est amusant de constater que le texte de l'ouvrage qui débute par une préface aussi encourageante, est, dans tous les passages où la méthode est appliquée, tellement obscur, qu'afin de l'éclaircir le traducteur a cru bon de retraduire le langage vulgaire en formules mathématiques; ce qui suffit à démontrer l'absurdité de pareilles entreprises. Le traducteur avait peur sans doute que les savants de métier ne reconnussent plus les théorèmes auxquels ils sont habitués. Nous verrons plus loin les causes de cet échec; il est étonnant quelles ne soient pas plus généralement connues.

V

En définitive je voudrais que, tout en maintenant à l'éducation du jeune philosophe son caractère littéraire, on mit comme contrepoids, non l'étude des sciences expérimentales, mais celle des mathématiques. De larges suppressions, qui ne sont pas de ma compétence, mais qui devraient porter sur la partie la plus archaïque du programme et sur celle qui n'est pas à proprement parler de la philosophie (la psychologie expérimentale par exemple), lui fourniraient le temps indispensable à cette étude supplémentaire. Il ne faut pas conclure que je veux lui faire passer une année en mathématiques spéciales et une année à la Faculté des sciences : les cours préparatoires aux écoles du gouvernement et aux certificats ne sont pas conçus dans un esprit qui lui convienne, et ce serait le priver d'un temps précieux sans aucun profit intellectuel que de le forcer à ressasser en spéciales les colles d'examen qui font le plus clair du programme d'admission à l'école Polytechnique, et à acquérir à la

Faculté des connaissances qui sont nécessaires aux professeurs de mathématiques et aux physiciens de métier. Le cours que je lui destinerais n'existe pas; il faut donc que j'en définisse le caractère et le but.

Il existe d'abord une série de questions purement mathématiques qui n'entrent généralement pas dans les programmes et auxquelles j'attribuerais dans ce cours spécial une importance toute particulière.

Je citerai d'abord la théorie générale des opérations : il est indispensable de montrer que les opérations ordinaires de l'arithmétique et de l'algèbre jouissent par définition de propriétés diverses qui ne se rencontrent pas nécessairement réunies et qu'on peut étudier *in abstracto*. On a effectivement imaginé des opérations qui, suivant les termes consacrés, ne sont ni uniformes, ni commutatives, ni associatives, ... A toutes ces notions très simples, on peut trouver des applications qui en rendent l'étude intéressante même pour des débutants.

Ce serait de la philosophie pure que de chercher l'origine logique des postulats : mais le mathématicien, sans sortir de son rôle, a le droit de discuter leur valeur; et même de nier cette valeur et de discuter les conséquences de son hypothèse. On devrait donc donner à nos jeunes philosophes des idées nettes sur la géométrie non euclidienne, tout en restant aussi élémentaire qu'on voudra.

Il est essentiel d'étudier la formation historique des fonctions les plus importantes. Les fonctions circulaires, par exemple, se sont évidemment introduites par la considération de figures tracées dans le cercle : aujourd'hui on peut aussi bien les définir par des développements en série. La fonction logarithmique doit son origine à la comparaison de deux séries; la fonction exponentielle à la généralisation d'un algorithme discontinu. En quoi les fonctions actuellement considérées diffèrent-elles des fonctions qu'elles ont eues pour origine, — c'est une question à débattre devant nos jeunes philosophes.

Ce cours de mathématiques devant préparer les élèves à l'étude des sciences expérimentales, à supposer qu'un jour ils désirent cultiver plus soigneusement cette branche des connaissances humaines, on devrait nécessairement insister sur certaines théories, plus qu'il ne siérait dans un cours ordinaire de mathématique. La théories des vecteurs (vitesses, accélérations, forces, couples, propriétés inductives, magnétiques et électriques...,) aurait tout naturellement un large développement.

En résumé bien des théories qui sont inutiles à la préparation aux écoles du gouvernement et aux certificats, prendraient dans ce cours une place considérable. Par contre, bien des théorèmes sur lesquels on insiste en spéciales ou à la faculté ne seraient même pas énoncées. Je ne vois pas trop le gain intellectuel que l'étude géométrique détaillée des coniques fournirait à nos jeunes philosophes. Il faudrait élaguer sans pitié tout ce qui n'a pas un intérêt éducatif ou ne serait pas indispensable à la suite des raisonnements. Un cours bien fait de géométrie élémentaire peut se réduire à un très petit nombre de propositions; et c'est pitié de voir quel fatras le désir d'éditer une géométrie, accumule aux dépens des élèves. Toutes ces propositions décorées du nom de théorèmes, pourraient au profit de tous sinon des libraires, être ajoutées sans démonstrations à la fin de chapitres très courts auxquels ils serviraient d'appendice. Ces considérations sont vraies à *a fortiori* pour l'objet qui nous occupe.

Enfin comme ce n'est pas tant pour leurs applications immédiates que pour le profit intellectuel qu'on en peut tirer, qu'il convient d'enseigner les mathématiques à nos jeunes philosophes, les théories devaient être exposées avec juste le nombre d'exemples nécessaires pour les faire comprendre. Cette limitation serait évidemment imposées par la masse des connaissances dont on essaierait de leur donner une idée générale. On devrait par exemple expliquer à ces élèves la plupart des procédés employés pour repérer les figures, ou, ce qui revient au même, la plupart des systèmes de coordonnées : il serait vain d'exiger qu'ils pussent se servir pratiquement de tous; on se contenterait de leur imposer quelques exercices très simples dans le plan et de joindre à la définition des systèmes des exemples élémentaires. De même ils devraient connaître les méthodes générales de transformations en géométrie (inversion, projection...), réduites bien entendu à ce qui est strictement nécessaire à la compréhension de leur utilité.

Je ne crois pas que la rédaction de ce cours présente de grandes difficultés, tout au moins jusqu'au calcul différentiel et intégral. La théorie des quantités imaginaires elles-mêmes, surtout si on y comprend les quaternions, à la condition qu'on la veuille dépouiller de tant de considérations qui l'obscurcissent arbitrairement, ne serait pas un obstacle difficile à surmonter. En la rattachant par exemple à la théorie des vecteurs, on lui fournit une représentation concrète qui en rend l'assimilation plus aisée. Sous la forme plus générale

de quaternions, l'étude des quantités complexes offre le grand avantage qu'on y trouve des opérations d'un caractère particulier; dans une multiplication par exemple on ne peut changer arbitrairement l'ordre des facteurs.

L'être de raison que j'ai désigné sous le nom de *philosophe*, commence à s'indigner dans sa routine que je veuille lui imposer ce labeur. A quoi bon? que lui importe la théorie des quaternions, quel besoin a-t-il des méthodes de transformations en géométrie? Assurément je ne me donnerai pas le ridicule de discuter avec lui. S'il ignore ces matières, comment en concevrait-il la valeur éducative? s'il les possède, il n'est plus le *philosophe* archaïque que je raille, il n'a garde de douter de l'utilité de notions sans la connaissance desquelles on ne dit que bêtises, quand on se mêle de parler de philosophie naturelle. On lui apprend le latin pour sa valeur éducative : comment me convaincrait-on que la gymnastique autrement intense à laquelle les mathématiques le containdront, ne lui sera d'aucune utilité générale. Mais, dit-on, j'élimine tous ceux dont l'esprit est réfractaire aux mathématiques : c'est tant mieux, je débarrasse la philosophie de non valeurs. Tous les philosophes dignes de ce nom se seraient plu aux mathématiques, si l'on s'était efforcé de leur en donner le goût : ils y auraient trouvé, de plus, pour leurs études purement philosophiques, une discipline que rien ne saurait suppléer. Les gens du monde disent que les mathématiques faussent l'esprit : ils citent à l'appui de leur thèse les fruits secs de l'école Polytechnique. Ils ignorent qu'en mettant dans le même crâne toutes les connaissances mathématiques des cent derniers de cette école, on ne ferait qu'un ignorant : ils ne se doutent pas de l'épouvantable nullité mathématique de tout ce qui n'a pas eu l'espoir un instant de sortir dans les carrières civiles.

VI

Élevons un peu la question : mon *philosophe* n'admet pas la nécessité de l'étude des mathématiques, parce qu'il s'en fait une idée fausse, sur la foi des classifications qu'on lui a enseignées. Les mathématiques ne sont pas une science comme l'astronomie ou la mécanique; elles sont un prolongement de la logique, l'ensemble des formes sous lesquelles nous voyons nécessairement les phénomènes, le barrême des raisonnements que nous utilisons quand

nous étudions les sciences expérimentales. Ce caractère frappe peu quand on n'aborde pas le calcul différentiel et intégral; il n'échappe à aucun de ceux qui en possèdent les premiers éléments. Quoi que nous fassions, quelque artifice que nous employions, une question de philosophie naturelle se ramène toujours à une question mathématique : de plus, elle se présente mathématiquement avec un degré de généralité tel, qu'on la conçoit plus aisément, pour peu qu'on s'en donne la peine. On économise du travail en ce sens que la même forme sert de vêtement à une série de phénomènes différents; l'esprit est d'autant plus à l'aise que les raisonnements n'ayant momentanément comme base que des définitions, il ne doute pas de la légitimité de ses conclusions; il construit un système, avec la tranquillité d'un architecte qu'on prierait de bâtir, sans qu'il eût à se préoccuper de la destination immédiate de son œuvre. On conçoit dès lors l'absurde entreprise qu'est une vulgarisation. Si le vulgarisateur est honnête, il dira sous des termes empruntés au langage vulgaire, et par conséquent sans précision, ce que le mathématicien a bien dit une fois pour toutes. Comment! des générations de savants se sont efforcés de créer un système merveilleux de notation qui résume tous les raisonnements qui ont été faits, depuis que le monde existe, sur les phénomènes naturels, et vous avez la prétention de vous passer de leur travail; vous négligez systématiquement la plus prodigieuse des langues parlées et vous avez l'audace, mon *philosophe*, de vous croire l'esprit scientifique, quand vous ignorez par principe ce qui devrait être un de vos sujets habituels de méditation!

Pour expliquer ce qu'est une vitesse ou une accélération, il en faut toujours venir à définir ce qu'est une dérivée première et seconde : autant vaut acquérir d'un coup la notion la plus générale, que de se traîner sur un cas particulier qu'il sera tout aussi difficile d'élucider.

La raison de ce caractère des mathématiques se trouve dans l'histoire même des découvertes mathématiques. Avant de s'élever à la notion de dérivée, l'esprit humain a cherché à définir la vitesse : il s'est aperçu qu'il y avait dans cette définition quelque chose de général; il a vu par exemple que l'accélération se déduisait de la vitesse et du temps, comme la vitesse de l'espace et du temps. Il a compris que s'il parvenait à une théorie de la vitesse dégagée de ce quelle a de particulier, cette théorie s'appliquerait également à l'accélération et généralement au taux d'accroissement d'une quan-

tité en fonction de la variable dont elle dépend. C'est ainsi que Newton construisit sa théorie des fluxions. De même quand on eut étudié les vitesses, les accélérations, les forces, les rotations, les couples..., on s'aperçut qu'il y avait dans leurs lois de composition quelque chose de commun; ce quelque chose devint la théorie des vecteurs. De tous les raisonnements particuliers auxquels les phénomènes naturels ont conduit, on a abstrait peu à peu des théories de plus en plus générales : il serait puéril de soutenir qu'on peut maintenant se passer de ces théories et refaire sur le particulier le travail immense des siècles écoulés.

Je n'insiste pas sur ces considérations : je les ai développées dans un article paru ici même. « Sur l'application des mathématiques aux sciences expérimentales »; j'ai montré, dans le travail que j'ai présenté au congrès de philosophie, à quel point il est vain de chercher a énoncer correctement les principes fondamentaux des sciences expérimentales, sans faire usage des algorithmes mathématiques, qui ne sont que les schèmes, les notations de raisonnements faits une fois pour toutes. Je voudrais seulement préciser le caractère du cours sur cette partie des mathématiques.

Comme il est bien entendu que le professeur doit rester mathématicien, il ne discutera aucune des théories connues sous le nom de métaphysique du calcul différentiel; mais il sera dans son rôle en apprenant à ses élèves sous quels aspects différents le même problème s'est présenté à Newton, à Leibniz, à Lagrange. Il dira les avantages et les inconvénients de leurs notations respectives et pourquoi celle de Leibniz a prévalu.

Le cours se développera ensuite à la manière ordinaire... Parvenu à la théorie des séries, le professeur doit mettre en évidence l'intérêt des suites non seulement pour le calcul approché des valeurs numériques de certaines fonctions, mais surtout comme moyen de définir des fonctions nouvelles. Il complètera plus tard ces aperçus en indiquant le rôle analogue joué par les équations différentielles et les intégrales. Il étendra ainsi pour ses élèves le barrême des fonctions utilisables et leur enlèvera cette idée fausse, qu'A. Comte était bien excusable de partager avec les mathémathiciens de son époque, que le nombre des fonctions distinctes se réduit aux quatre ou cinq pour lesquelles on avait alors choisi un symbole particulier.

Il leur exposera ensuite la théorie des tangentes, des contacts,

des développées et des enveloppes; à ce propos il mettra en parallèle la géométrie des anciens et celle des modernes, et expliquera la portée de la découverte de Descartes, tout ce que renferme la formule consacrée « Descartes appliqua l'algèbre à la géométrie ». A. Comte dit à ce propos des choses excellentes dont il pourra tirer parti.

Il laissera de côté tout ce qui se rapporte aux courbes gauches et généralement à la théorie des surfaces, le profit intellectuel que les élèves pourraient trouver dans l'adjonction d'une nouvelle variable ne compensant pas l'effort à leur imposer.

Les éléments du calcul intégral seront enseignés à la manière ordinaire.

On insistera sur les conditions d'intégrabilité des fonctions de plusieurs variables et l'on montrera l'importance de ces questions par des exemples empruntés à la mécanique (théorie du potentiel) et à la thermodynamique. Les théorèmes de Green et de Stokes, qui n'entrent généralement pas dans les cours, reprendront ici une place proportionnée à leur importance dans les sciences expérimentales.

Enfin la théorie des équations différentielles et des équations aux dérivées partielles seront enseignées à nos élèves non pas tant dans l'idée qu'ils auront des intégrations à effectuer, que pour leur faire comprendre le rôle de ces équations dans la définition de fonctions nouvelles et dans l'étude des phénomènes naturels.

Ce qui précède suffit à définir le caractère de l'enseignement que je rêve pour nos jeunes philosophes : quelques leçons suffiraient pour y joindre un cours de mécanique rationnelle, puisque toutes les notions nécessaires à cette science se trouvant déjà éparses dans les cours, n'auraient plus qu'à être rapprochées. Enfin, comme appendice, on étudierait quelques problèmes fondamentaux, celui des unités par exemple.

VII

Je ne me fais pas illusion : longtemps encore l'eau passera sous les ponts avant qu'on pense à réformer dans le sens que j'indique les programmes de la licence et de l'agrégation de philosophie; longtemps encore on se contentera d'exiger du jeune philosophe les qualités qui sont le propre du littérateur et de l'historien, on négligera systématiquement la culture scientifique de son esprit. Les raisons de cette inertie sont faciles à démêler.

Je suis sûr que les philosophes dignes de ce nom, qu'ils soient ou ne soient pas initiés aux mathématiques, se rendent compte de l'insuffisance scientifique des jeunes philosophes : ils ne résisteront pas au mouvement qui emporte le monde, ils comprendront que ce serait perdre la philosophie, que de l'exposer plus longtemps aux railleries des savants. Ils ne feront pas obstacles à la réforme.

La mauvaise volonté au contraire sera générale chez tous les expérimentateurs, physiciens, chimistes, zoologistes, botanistes, géologues..., psychologues, économistes..., car être savant ne veut pas dire qu'on possède le plus élémentaire bon sens, nous le voyons de reste pas l'absurdité des programmes de l'enseignement secondaire. C'est à qui parmi eux fourrera un peu de sa science où elle n'a que faire, ou refusera de retirer des programmes des matières, comme la psychologie, qui ne sont pas plus de la philosophie que la botanique. Pour ne parler que de mon métier, je n'ai jamais compris la valeur éducative du baromètre, ni les conséquences philosophiques de l'hygromètre à cheveu. Outre que la connaissance superficielle d'une science expérimentale produit nécessairement des Homais, ce n'est pas avec du particulier qu'on éduquera des philosophes. Mais, allez donc faire comprendre à un géologue qu'on peut vivre sans sans savoir l'âge des terrains, à un minéralogiste que ses cailloux ont un intérêt tout relatif, à un physicien que l'on se passe aisément des tensions maxima des vapeurs. L'amour propre, la routine, je ne sais quelle étroitesse d'esprit qui est la caractéristique des spécialistes opposeront des barrières à toute réforme. Jusqu'aux mathématiciens qui ne seront pas satisfaits ! Ils trouveront (ils auront beau jeu pour cela) que le cours dont j'ai tracé le plan est mal pondéré, difforme, avec des bosses et des trous...

Puis, que de difficultés dans l'exécution de ce plan : aucun livre n'existe écrit suivant la méthode que je préconise, et seule la collaboration d'un physicien et d'un mathématicien parviendrait à mettre debout un ouvrage aussi difficile à exécuter. Il n'entreprendront ce labeur que s'il y a des chances que la réforme aboutisse, et nous voici dans un cercle vicieux.

C'est au Conseil supérieur de l'Instruction Publique qu'il appartient de le rompre.

H. Bouasse.
Professeur de physique à l'Université de Toulouse.

DE LA MÉTHODE

DANS

LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT

Nous sommes invité à rechercher de nouveau la méthode qui paraît propre à constituer la doctrine de la vie spirituelle par la critique très pénétrante que M. Cantecor a bien voulu consacrer à notre travail : *Introduction à la Vie de l'Esprit.* Après avoir condamné quelques-unes des thèses qui y sont considérées comme essentielles, et avoir appuyé cette condamnation sur des raisons dont nul plus que nous n'était disposé à apprécier la profondeur, il termine par ces mots : « On voudra bien remarquer que les réserves que nous avons faites en toute liberté portent moins sur le fond de la doctrine que sur la forme et la méthode». Et, en effet, M. Cantecor semble être en accord avec nous sur les principes les plus généraux qui nous avaient guidé : la réduction de la philosophie à une dialectique de l'esprit vivant, l'impossibilité de présenter cette dialectique comme une synthèse déductive, la nécessité de recourir à l'analyse régressive et de faire porter cette analyse sur les actes concrets de la pensée. Mais à ses yeux la justification et la fécondité de ses principes se trouveraient compromises par le préjugé criticiste qui nous interdit la possession de l'être et l'affirmation de l'absolu, qui nous retient en quelque sorte à la surface de la pensée et marque d'une incurable contradiction tout effort pour en pénétrer la profondeur. Cette contradiction se trahirait au sein même du système par la disproportion singulière entre son intention d'être positif et efficace et le contenu qui en demeure abstrait et stérile. Étant donné le but commun qui est la constitution d'une philosophie de l'esprit, on ne saurait y atteindre par la méthode de l'idéalisme critique ; au lieu de prendre pour base l'unité synthétique de l'aperception, le *Je pense*,

il faut se placer dans la spontanéité de la conscience individuelle, y saisir l'immédiation du sujet et de l'objet; ce qui serait, pour M. Cantecor, revenir au *Cogito* de Descartes. Telle est la thèse sur laquelle nous prendrons la liberté de présenter quelques observations.

I

Tout d'abord, et pour écarter toute équivoque et toute méprise au point de départ de notre argumentation, nous demanderons la permission de déterminer exactement la position de l'idéalisme critique par rapport à Descartes et par rapport à Kant, et de le faire avec deux pages du livre où M. Cantecor a cru reconnaître l'inspiration et la lettre du kantisme « orthodoxe ». Voici comment nous y interprétions le *Cogito* : « ...Le passage du possible à l'être se fait à l'intérieur du jugement, à la condition seulement de modifier le point d'application du jugement, de lui demander, non plus de justifier l'existence de son objet, mais de manifester celle du sujet qui juge : « Encore qu'il puisse arriver que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi et fait partie de ma nature » (*Médit.* II)... Si le progrès de réflexion qui aboutit au *Je pense, donc je suis*, est exactement décrit, une question aurait dû se poser : est-ce que la réalité ainsi affirmée est de même ordre que la réalité à laquelle prétendait ou la perception extérieure ou la science géométrique? Celles-ci, en effet, cherchaient à enfermer dans leurs jugements l'existence d'objets qui étaient conçus comme existant en dehors et indépendamment du jugement même, en un mot comme objets proprement dits. Or le jugement qui affirme l'existence de la pensée n'affirme-t-il pas cette existence, non plus comme objet, mais comme forme du jugement? ne serait-ce pas alors une faculté, une puissance intérieure, et non un être donné, une substance? Ce problème, dont la philosophie critique devait montrer toute l'importance, presque un siècle et demi après le *Discours de la Méthode*, Descartes ne l'a pas aperçu, faute peut-être d'avoir analysé avec assez de rigueur encore les conditions du jugement. L'être dont il a cru pouvoir affirmer l'existence, ce n'est point l'être du jugement, celui qui est impliqué dans la copule et qui lui donne son sens, c'est un être qui correspond à une idée et qui est lui-même une chose, la « chose qui pense », comme on dit la chose étendue. Et ainsi la philosophie cartésienne

change brusquement de caractère : le problème de la modalité du jugement avait été posé par Descartes suivant une méthode critique; la réponse qu'il y fait la ramenait forcément à la métaphysique traditionnelle, à l'ontologie. »

Cette interprétation du *Cogito* entraîne-t-elle la négation de la réalité spirituelle? M. Cantecor le croit, et il écrit : « De l'esprit même, comme sujet en soi, M. Brunschvicg finit, mais moins expressément, par nier qu'il soit : « L'existence du jugement prouve bien qu'il existe une faculté de juger; mais cette faculté ne saurait être distinguée de ses actes particuliers; elle s'épuise en chacun d'eux et, ses actes étant très différents, elle varie avec chacun d'eux; le sujet est essentiellement indéterminé. » Nous croyons utile de reproduire intégralement le paragraphe qui suit cette citation : « Or cette indétermination entraîne-t-elle la négation de toute réalité spirituelle? Sans doute, du point de vue spéculatif, la détermination semble la condition de l'être : le pur indéterminé est en même temps l'absolument inconnaissable. Mais il n'en est plus de même si la faculté de juger est une faculté pratique, si elle consiste, non pas seulement à constater ce qui est, mais à décider ce qui doit être. En effet, si avant le jugement même, il y avait une réalité déterminée qui s'imposât à l'esprit, que ce fût l'existence d'un objet extérieur ou la nature par avance définie du sujet, ce qui doit être serait la suite nécessaire de ce qui est, et la faculté pratique ne serait qu'une illusion. Au contraire, si l'esprit est absolument autonome, non seulement vis-à-vis d'une contrainte externe, mais même vis-à-vis de sa nature interne, si, par suite, il est essentiellement activité, il est alors naturel qu'on ne puisse le saisir que par ses manifestations, et si ces manifestations sont diverses, c'est qu'il y a en lui la possibilité d'être ceci ou cela. Il se peut que l'homme tende à se faire esprit pur ou qu'il demeure individu; son moi n'est renfermé ni dans l'une ni dans l'autre de ces déterminations; il ne cesse pas d'être lui-même lorsqu'il passe de l'une à l'autre de ces déterminations, car c'est précisément par ce passage qu'il se définit. De l'objet seul il est vrai que l'indétermination est négation; pour le sujet, tout au contraire, indétermination est signe de liberté. Si la notion de liberté est encore bien abstraite et bien vide tant qu'elle se réduit à l'indétermination, au moins est-il vrai que l'indétermination est la condition formelle de la liberté. Si l'impossibilité de déduire du moi pur le moi fini est un échec pour la dialectique de Fichte, c'est cette impossibilité, nous

l'avons vu, qui permet de concevoir et de justifier la doctrine de Fichte entendue comme doctrine de la liberté. »

L'idéalisme critique, défini ainsi dans sa relation historique avec l'idéalisme cartésien et le criticisme kantien, est-il la juxtaposition de deux thèses contradictoires : l'idéalisme qui est l'affirmation de l'être, le kantisme qui en « est proprement la négation radicale »? est-il légitime de soutenir avec M. Cantecor qu'on s'exténuerait en vain à vouloir les concilier, qu'on est condamné à osciller d'une thèse à l'autre, infidèle à l'une dans la mesure précise où l'on s'approche de l'autre? Pour répondre à cette question il suffit de se demander en quel sens le kantisme est la négation de l'être, en quel sens l'idéalisme en est l'affirmation.

Le kantisme nie tout d'abord la position absolue de l'être, l'existence de l'objet comme réalité transcendante et métaphysique, dépassant le monde de l'expérience et échappant à tout moyen humain d'investigation; il la nie, parce que la conception même d'un tel objet est chose impossible qui s'évanouit et se détruit dès que l'homme veut la préciser, et formuler dans un concept ce qui par définition échappe à tout concept. En second lieu il nie la substantialité de l'être, c'est-à-dire qu'il ne peut admettre que la substance soit en même temps qu'une catégorie autre chose qu'une catégorie. Nous connaissons l'objet par ses propriétés sensibles ou intelligibles ; mais, une fois épuisé ce que nous pouvons saisir de ces propriétés, reste-t-il quelque chose dans l'objet qui soit constitutif de sa réalité? Un substrat qui demeure immuable à travers les changements apparents ne pourrait être conçu qu'en opposition avec le mouvement et l'activité qui sont réclamés par la science — et par le bon sens — comme des conditions nécessaires pour l'explication de ce qui nous est donné. Enfin le kantisme nie la totalité de l'être, simplement posé comme réalité définie. L'univers ne peut pas être affirmé par un jugement qui se suffise à lui-même et ne soulève pas après lui un problème insoluble. On ne peut pas dire de l'univers qu'il est fini, car il est impossible non seulement d'en achever la synthèse en atteignant la limite dernière, mais de concevoir cette limite, point de contact entre l'être et le néant; encore moins peut-on dire qu'il est infini, au sens positif du mot, car ce serait une autre façon d'en achever la synthèse en le ramenant, comme fait la métaphysique matérialiste, à l'unité d'une loi, telle que la loi de la conservation de l'énergie, et en conférant à cette loi une valeur

absolue, capable d'expliquer la génération perpétuelle des phénomènes.

L'idéalisme affirme l'être et le définit par la pensée. Au lieu de comprendre la pensée par rapport à une détermination déjà donnée de l'être, il cherche dans la pensée le caractère constitutif de l'être. Aussi la pensée ne peut-elle plus être une copie passive des choses, une représentation muette comme un tableau sur une muraille; elle se pose elle-même comme une activité. Cette activité ne saurait être assimilée à un mouvement extérieur dont les conditions se trouvent dans une série de mouvements antérieurs et qui est implicitement contenue en eux; elle est une activité originale; la synthèse spirituelle, de quelque ordre qu'elle soit, ne se réduit pas aux éléments dont elle est issue, elle leur ajoute quelque chose, et qui est l'essentiel, un certain genre d'unité par quoi l'aperception d'un rapport devient le germe d'une découverte scientifique, d'un chef-d'œuvre de l'art, d'un progrès moral. La pensée trouve en elle de quoi créer, et de quoi justifier ce rapport nouveau, et il n'y a pas de contrainte extérieure qui puisse apporter de limite à cette double faculté de création et de justification. La pensée est une faculté indéfinie d'unification, elle est une spontanéité radicale; d'où il faut conclure que c'est s'éloigner du réel que de s'éloigner de la spontanéité où la pensée apparaît, d'en faire, fût-ce pour elle-même, un objet de réflexion. L'être ne peut pas devenir un objet de la pensée, ne fût-il séparé que par abstraction de ce qui est le sujet même de la pensée, ni être exprimé en termes d'objet, car dans tout objet, comme le remarque Leibnitz, il y a de l'étendue. L'idéalisme, posant l'être comme fonction de la pensée, le conçoit sur le type de cette spontanéité radicale de l'esprit que nous avons essayé de définir.

Au terme de cette double analyse il apparaît que les deux thèses : le kantisme est la négation de l'être, l'idéalisme est l'affirmation de l'être, ne se heurtent nullement, tout au contraire qu'elles s'appellent pour se compléter. Ce qui est nié du *Cogito* par la critique kantienne, c'est seulement ce qui nous empêcherait de concevoir le sujet comme esprit, une nature qui le condamnerait à demeurer identique à lui-même et inerte, qui en ferait une chose. C'est grâce à la négation criticiste que l'affirmation idéaliste peut être conçue dans toute sa pureté, que la pensée peut être posée comme être sans qu'il y ait confusion de ce qui caractérise la spontanéité du sujet avec ce qui pourrait constituer la substance de l'objet. Et l'idéalisme

criticiste, loin d'être la doctrine timide, condamnée à l'incertitude et à l'équivoque que l'on a voulu dire, serait simplement la forme rigoureuse de l'idéalisme.

II

La méthode de l'idéalisme critique est l'analyse; la possibilité de la synthèse déductive est liée à l'existence d'une loi par laquelle tous les moments de la vie spirituelle seraient déterminés à l'avance comme les pièces nécessaires d'un mécanisme, et l'idéalisme ne peut, sans pétition de principe, partir d'une semblable loi. Mais il y a deux façons d'entendre cette analyse, ou tout au moins de l'exposer. En un sens, en effet, la philosophie est la science des problèmes résolus; le problème de la perception est résolu par l'enfant, et le problème de la science par le savant. A cette solution de fait est jointe une interprétation spontanée de l'imagination, consacrée par les formes inévitables du langage et l'autorité des écoles philosophiques. L'analyse dialectique se trouve donc en face de préjugés qu'elle se propose de dissiper; elle accepte comme point de départ les formules traditionnelles de la science ou de la métaphysique, et elle remonte aux conditions générales de l'intelligibilité, aux catégories logiques qui se dissimulaient sous les notions habituelles à tel ou tel système, et qui seules rendent compte des résultats acquis par les différentes études de psychologie ou de science. Or cette purification dialectique prépare une seconde forme de l'analyse, une forme directe. Dans l'analyse directe il est supposé qu'il n'y a plus de préjugés, qu'immédiatement de ce qui est l'apparence et le produit de la vie spirituelle, du cours des images, du développement scientifique, esthétique ou moral se dégage la notion de l'activité spirituelle. L'esprit est alors simplement décrit; mais chaque moment de la description contient une invitation à saisir par un témoignage intérieur, à reproduire en réalité ce qui est décrit, en y ajoutant ce sans quoi toute parole ou tout jugement demeure superficiel, c'est-à-dire la profondeur même de l'être. Il paraît alors ne plus y avoir de méthode, parce que toute la doctrine est devenue méthode, parce qu'aucune conclusion ne se détache du travail intellectuel qui l'obtient. Et la philosophie prend son vrai caractère. Elle ne cherche pas à s'étaler devant l'esprit, à titre de produit, comme un catalogue d'insectes ou une énumération de batailles, elle n'a rien de commun avec l'extension de l'expérience; car elle n'a pas pour centre une

notion extérieure à la pensée consciente, telle que la matière ou la vie de l'organisme, elle repose sur la pensée réfléchie, qui est la plus haute forme de l'activité, ou plutôt qui est, dans sa clarté définitive, la forme véritable de toute activité. Elle a pour but d'identifier ce qu'elle étudie avec cette réflexion logique, et se vérifie perpétuellement, non par un procédé de démonstration extérieure, raisonnement ou expérimentation, mais par le fait même de cette identification. Elle suppose l'acte indivisible qui crée l'objet intelligible et développe la faculté d'intelligibilité, et elle le met en lumière. La philosophie est tout entière méthode d'identification spirituelle.

Or cette méthode d'identification est-elle la méthode psychologique? La méthode psychologique, nous dit-on, prend seule possession de la réalité par l'immédiation du sujet et de l'objet; aussi n'est-elle pas seulement le premier moment de l'analyse réflexive, elle exclut la méthode logique; à vouloir s'élever au-dessus de la conscience individuelle, on se détourne de la pensée en acte, et on n'a plus devant soi que « la forme ou mieux les conditions de formulation de la pensée », que l'ombre et l'abstraction de l'esprit. Mais il semble difficile qu'en enfermant la méthode psychologique dans les limites de la conscience individuelle on s'en dissimule la signification exacte et la juste portée. Parler de conscience individuelle, c'est dire que l'individu est constitué par la totalité du contenu de sa conscience, qu'il est tout ce qu'il trouve en soi, et qu'il ne peut sortir de ce domaine qui est le sien. Nécessairement d'une individualité donnée sont exclues toutes les autres individualités; chaque conscience forme un monde, elle ne saurait pénétrer immédiatement dans l'intérieur d'une conscience étrangère pas plus qu'elle ne saurait rien lui communiquer de son essence intime. Nous ne connaissons des autres consciences que ce qui s'en reflète en nous, une sorte de projection sur un écran; nous pouvons bien imaginer qu'à ce reflet ou à cette projection correspond au dehors un foyer de lumière, mais c'est là une imagination qui n'affecte que nous, et que nous ne pouvons fonder sur un principe assuré, tant que nous demeurons dans les bornes de la conscience individuelle. Du point de vue psychologique, nos jugements et nos raisonnements, quel qu'en soit le contenu, sont tous également des actes individuels, attestant uniquement l'existence à un moment déterminé du temps d'un être qui pense; il est impossible d'établir entre eux une distinction et une hiérarchie. En d'autres termes, l'usage rigoureux de la

méthode psychologique conduit à la doctrine de Hume, qui est irréfutable pour quiconque admet l'interprétation purement psychologique du *Cogito*; en fait les écoles de philosophie psychologique, telles que l'école écossaise et l'école française, ne s'y sont refusées que par une sorte de timidité spéculative, et en masquant leur hésitation sous le nom de sens commun.

Si donc l'idéalisme phénoméniste ne rend pas compte de la connaissance humaine, avec le caractère que nous lui conférons effectivement par la constitution de la science, c'est-à-dire avec la capacité de vérité universelle, il importe de se placer à un point de vue d'où l'on puisse réfléchir sur les jugements et les considérer dans leur valeur intrinsèque, séparer ceux qui expriment l'état d'une imagination individuelle et ceux qui portent la marque de la pensée universelle. Des actes qui ont la même réalité par rapport à la conscience du sujet, ne sont pas dans le même rapport entre eux, ils ne sont pas également propres à former un système de perception ou de science, ils ne sont pas susceptibles de la même justification rationnelle. Aussi, tandis que la méthode psychologique nous condamnait au scepticisme ou si l'on préfère, au subjectivisme, la méthode logique, l'analyse réflexive nous en affranchit, en distinguant de l'illusion individuelle ce qui se fonde en raison. Par elle la philosophie se rapproche de la science, tout en conservant sa fonction spécifique et pour la mieux exercer. Sans doute la science est abstraite; et, en ce sens qu'elle est impuissante à pénétrer, qu'elle ne se propose même pas de rechercher, la substance de l'être, on peut dire qu'elle glisse à la surface du donné et qu'elle se détourne du réel; mais aussi parce qu'elle est abstraite, elle est universelle et elle donne à l'esprit qui l'a créée la capacité de prévoir et de dominer le cours des événements. L'interprétation philosophique de la science suppose un mouvement d'esprit semblable à celui qui donne à Descartes le *Cogito* : au lieu de se demander quelle est la valeur du contenu scientifique relativement à une réalité substantielle qu'une métaphysique peut-être arbitraire confère à la nature, il faut changer le point d'application sur lequel porte la connaissance scientifique, l'étudier en tant que connaissance, dans les procédés intellectuels qu'elle nous révèle, dans la justification rationnelle qu'elle comporte. La pensée scientifique apparaît alors comme réalité concrète; mais cette constatation ne nous suffit pas, car nous cherchons autre chose qu'une doctrine de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire une doctrine

de l'indéterminé comme tel, nous cherchons une doctrine de la vérité, c'est-à-dire de la détermination et de la vérification. Nous découvrons dans la pensée scientifique — et ce n'est pas Descartes qui nous désavouerait — un type de réalité supérieur à la pensée imaginative; l'imagination n'a de rapport qu'à l'histoire fortuite d'une conscience individuelle, la science se compose de relations intelligibles que l'homme conçoit, non parce qu'il est tel individu existant à tel moment, mais en tant qu'il est l'esprit obéissant à des principes indépendants de toute localisation dans l'espace et dans le temps. Si l'homme est esprit, comment pénétrer davantage dans les profondeurs de l'être réel, et se mieux assurer de sa véritable destinée qu'en suivant le progrès qu'il accomplit comme être pensant afin de parcourir l'univers et de le soumettre à la conquête de son intelligence? La philosophie ne démontre pas seulement la fécondité de l'esprit vivant; elle participe à sa fécondité; de toute découverte qui étend la portée du savoir humain, elle fait un moyen pour pousser plus loin l'analyse réflexive de notre connaissance, pour nous donner davantage conscience de notre conscience.

Une démonstration analogue, ou plutôt une nouvelle application de la même démonstration, nous permettrait d'établir qu'il est nécessaire, pour donner une base assurée à la vérité morale, de discerner au sein de la conscience individuelle quelque chose qui dépasse l'individu, des tendances et des fonctions auxquelles la réflexion confère une valeur universelle. Si le *Connais-toi toi-même* de Socrate n'est pas un précepte moral conduisant à la transformation de l'être intérieur par la prédominance de la raison et de la sagesse, s'il est interprété dans un sens purement psychologique, c'est Aristippe qui est le disciple authentique de Socrate. Il ne faut pas choisir entre les différents désirs : tous ont la même valeur de réalité, en tant qu'ils correspondent également à des états de jouissance. L'effort en apparence désintéressé vers la vérité, vers la beauté, vers l'unité morale de l'humanité, ne se justifie que par rapport à la conscience de l'individu, dans la mesure où il se traduit pour lui en promesse de plaisirs particuliers. Nous ne devons pas dépasser la sphère de l'égoïsme, puisqu'en réalité nous ne le pouvons pas, puisque ce serait abandonner l'être concret pour nous attacher à quelque idée abstraite, par conséquent factice et superficielle. Mais, de même que nous nous croyons plus cartésiens que les partisans de la méthode psychologique, nous nous croyons aussi

plus fidèles à Socrate; nous recourons à la dialectique pour distinguer entre des désirs qui sont tous individuels, pour élever au-dessus de ceux qui se rapportent à un sentiment fugitif ceux qui se coordonnent entre eux et forment un système rationnel de conduite; en un mot nous demandons à la méthode logique d'engendrer en nous l'intelligibilité et l'universalité de la vie morale.

Mais n'y a-t-il pas quelque difficulté à concevoir cette génération de la vérité au sein de l'esprit qui est impliquée par le procédé d'identification spirituelle? N'est-ce pas un paradoxe d'accepter la science ou la morale comme un fait d'où surgit en quelque sorte la notion de vérité? car c'est l'idée du vrai ou l'idée du bien qui explique et justifie la constitution de la science ou de la morale; et ne conçoit-on pas mieux l'ordre inverse suivant lequel l'idée du vrai est posée *a priori*, et ensuite, pour répondre aux exigences de cette idée, les produits de l'intelligence tels que la science, ou l'art, ou la moralité? Peut-être nous faisons-nous illusion sur la portée de l'objection qui nous a été présentée; mais nous y chercherions en vain une divergence effective de doctrine; il n'y a qu'une différence apparente dans le mode d'exposition. En effet, pour que la synthèse déductive qui suppose comme principe l'idée du vrai et l'analyse régressive qui aboutit à dégager cette idée correspondissent à deux procédés réellement distincts et exclusifs l'un de l'autre, il faudrait que l'idée du vrai se posât d'elle-même dans la plénitude de sa « suffisance » à la manière d'une entité scolastique, et que le savant dût la contempler avant toute démarche intellectuelle et afin de s'orienter dans son investigation. S'il n'en est pas ainsi, comment concevoir l'idée du vrai, sinon comme la nécessité du rapport intelligible? Cette nécessité est dans l'esprit qui fait la science, avant même que la science soit constituée; elle y agit comme le ressort du progrès intellectuel. Mais il faut reconnaître que le savant l'ignore tout en y obéissant, que l'idée préalablement inconsciente ne se dégage que par le travail de l'analyse réflexive; la synthèse dont cette idée serait le principe ne ferait que reproduire dans l'ordre inverse l'analyse qui la prépare et seule la justifie. Et c'est pourquoi, afin de dissiper toute équivoque sur la nature et le rôle de l'idée du vrai, il nous a paru préférable de la présenter comme une loi, une loi efficace, suivant la belle conception de Leibnitz qui domine et illumine toute l'étude de la vie spirituelle.

Il y a plus : si nous voulons éviter les égarements du réalisme

scolastique, il faut donner à cette loi une détermination de quelque précision. Aussi n'accepterions-nous pas sans réserve la formule présentée par M. Cantecor : *l'être est*; considéré en lui-même, ce jugement primitif, obtenu par une dialectique qui le retrouve également dans toutes les consciences individuelles et dans tous les actes, quels qu'ils soient, de ces consciences, ne nous permet de définir aucun jugement effectif de perception, de science ou de morale, à plus forte raison de comprendre la différence entre ces jugements d'ordre divers; il s'épuise dans la stérile affirmation de soi. Il en est tout autrement pour la loi d'unité : elle ne justifie pas de la même façon tous les jugements, quels qu'ils soient; elle les explique dans leur rapport réciproque, et dans le progrès continu qui se fait des uns aux autres. Ainsi, pour reprendre l'exemple classique de Spinoza, le paysan qui estime à six cents pieds la distance du soleil connaît la vérité dans une certaine mesure, dans la mesure où il a unifié, et l'astronome qui l'estime à plusieurs millions de lieues connaît davantage la vérité parce qu'au lieu d'unifier l'image de l'astre par rapport aux mouvements de son organisme, il la fait entrer dans un système bien plus vaste, il l'unifie par rapport aux mouvements de toutes les images sidérales. De même le magistrat qui refuse d'appliquer la loi pour obéir aux ordres de son gouvernement unifie, mais il unifie moins que le juge qui s'élève à l'idée de l'unité nationale et qui sert sa patrie par la stricte application de la loi. Le principe d'unité n'est pas seulement la condition de chacun des actes spirituels; il justifie le passage qui se fait de l'un à l'autre, la hiérarchie qui en résulte : à chaque degré nouveau de l'unification apparaît une forme supérieure de vérité scientifique ou de vérité morale.

III

Ainsi l'unité donne à la vie spirituelle la loi qui l'explique et l'idéal qui l'oriente, et en ce sens la méthode d'analyse aboutit à un principe qui est la condition dernière, la raison de l'activité spirituelle et qui par suite est capable de lui conférer une valeur absolue. Mais cette même méthode interdit à l'esprit humain de franchir en quelque sorte ses propres limites pour réaliser, pour incarner matériellement la loi d'unité dans un être qui ne serait plus notre être, qui serait l'être absolu, la pensée infinie. Nous pourrions nous autoriser à cet égard de la fameuse formule de Spinoza : entre l'in-

telligence divine et l'intelligence humaine il y a autant de différence qu'entre le chien constellation céleste et le chien animal aboyant; c'est-à-dire que si l'unité infinie peut être prise comme principe d'un système déductif et synthétique tel que le spinozisme, l'analyse réflexive n'y remonte pas, et ne permet pas de faire reposer une métaphysique transcendante sur l'identification spirituelle. A quoi l'on pourrait répondre que l'impuissance de l'analyse tient précisément à ce que Spinoza voulait concevoir l'absolu comme la négation de toute individualité. Or l'homme ne peut s'affranchir ni affranchir sa pensée de la forme inévitable que prend tout être, et il suffirait pour dissiper la difficulté que le spinozisme s'est créée à lui-même, de poser l'existence de la pensée infinie comme l'existence d'un moi ou d'un individu. Mais est-on bien sûr de n'avoir pas échangé l'inconcevable pour le contradictoire? L'analogie psychologique, à laquelle on voudrait faire appel, ne nous fournit aucune donnée pour comprendre la conciliation de l'individuel et de l'infini : elle nous dispose au contraire à en soupçonner l'incompatibilité. Nous n'avons d'autre expérience que celle de consciences finies, capables par leur finité d'être en relation avec quelque chose qui, en apparence au moins, leur est extérieur et se définissant comme individuelles par le fait même qu'elles conçoivent les rapports d'extériorité et qu'elles s'opposent à ce qui n'est pas à elle. Que l'on supprime les limites de l'être, et on supprime du même coup les conditions qui permettent le sentiment de l'individualité. Sans doute on n'en conserve pas moins le droit de conférer ce sentiment à l'être infini; mais ce sera à l'aide d'un postulat spécial, en vertu d'une méthode définie par ailleurs, qui ne seront ni un principe ni une méthode de psychologie, car la psychologie nous abandonne dès que nous voulons passer de la conscience individuelle à la pensée individuelle infinie. Il faudra donc poser et résoudre un problème de pure métaphysique, celui-là même qu'Aristote et Leibnitz avaient laissé sans solution. En effet ce n'est pas une solution de considérer l'acte pur de la pensée revenant indéfiniment sur elle-même, et de reléguer cette pensée dans une sphère de perfection où elle est inaccessible à l'univers et d'où l'univers lui est inaccessible. Le Dieu d'Aristote n'est pas le moi que nous apercevrions en réfléchissant sur notre moi empirique. Quant au Dieu de Leibnitz, il est plus que l'acte pur, il est l'activité engagée dans toute activité perceptive, créatrice de toute réalité : *Dum Deus calculat, fit mundus.* Mais il faudrait savoir

pourquoi Dieu calcule et quel est l'objet de son calcul; il faudrait comprendre pourquoi ce calcul procède par une série indéfinie d'expressions imparfaites, c'est-à-dire par les monades qui représentent dans leur ensemble l'infinité de l'unité totale. En d'autres termes, si l'univers peut être compris comme la perception confuse de Dieu, Dieu ne peut être défini la perception claire de l'univers, sans qu'on introduise en lui une relation à l'univers, à l'imparfait, qui est la négation de la perfection et de la divinité. La difficulté apparaît comme égale si on l'exprime en termes de temps et si on cherche à concevoir une pensée éternelle. Est-ce une activité semblable à l'activité de notre pensée? mais alors elle est soumise à la loi de l'effort et du développement; il y a une distance de son point de départ au point d'arrivée, et elle ne la franchit que peu à peu. Ou bien, si elle est soustraite à la loi du temps, si elle atteint immédiatement son objet, que sera sa relation avec les consciences individuelles? et puisque la réalité de ces consciences est liée à leur durée et à leur évolution, quelle vérité y aura-t-il pour une conscience qui devrait poser comme simultanés des rapports de succession?

Voilà pourquoi, si nous mesurons avec un scrupule exact, avec la défiance des notions les plus séduisantes et qui sont parfois les plus équivoques, ce que nous pouvons concevoir et rendre effectif par l'opération de notre intelligence, nous nous interdisons de déserter en quelque sorte le poste de réflexion où nous sommes placés, l'effort perpétuel de l'esprit pour se reconquérir lui-même et rejoindre son idéal. Nous croyons impossible de nous installer dans l'unité réalisée, dans la pensée absolument infinie et purement éternelle; nous croyons impossible d'établir entre l'homme et un individu transcendant un lien extérieur qui ne saurait être imaginé qu'entre un corps et un autre corps. La religion de l'esprit n'a donc pas d'objet, au sens matériel du mot; il n'y a pas de vérité qui constitue un domaine à part, soustrait aux lois de la vérification intellectuelle, pas d'action échappant à l'autorité de la loi morale, pas de sentiment enfin exprimant un état d'immobilité qui suspendrait, en le supposant achevé, le progrès de l'être intérieur. La religion est engagée dans l'œuvre vivante, dans le développement effectif de l'esprit; elle accompagne chacune de ses démarches pour la marquer d'un caractère absolu que le résultat particulier ne suffirait pas à en faire apparaître. Nous reconnaissons sans doute que l'homme peut faire quelque découverte scientifique ou accomplir quelque action morale

sans ramener sa pensée sur la puissance spirituelle qui est la raison de cette découverte et de cette action : il vit alors à la surface de son esprit, inconscient de l'activité qui travaille en lui, le transforme et l'élève, tourné vers les événements naturels et les circonstances sociales qui lui semblent imposés du dehors; et, parce qu'il veut la mesurer à l'apparence du fait, au lieu d'en chercher la justification dans la logique intérieure de l'esprit, il lui arrivera de méconnaître la loi qu'il établit au terme de ses calculs ou qu'il accepte comme règle de conduite. Mais comment le génie du savant, la sagesse de l'homme véritablement honnête et capable de se révéler comme un héros sortiraient-ils de cette vie superficielle, faite d'habitude et d'imitation? Ils supposent un retour au foyer intérieur d'où seul peut jaillir la lumière nouvelle. C'est le propre de l'esprit qu'il se met tout entier dans le moindre de ses actes, et que tout entier il s'y retrouve. Dans chacune des déterminations qui manifestent son activité sous l'un de ses trois aspects, scientifique, esthétique, moral, il saisit ce qui dépasse la multiplicité de ces déterminations successives, et qui est la source même de l'activité, l'inspiration de l'œuvre, l'unité de l'inspiration; il prend conscience de la puissance autonome qui est le principe de la vérité et le fondement du bien, et au delà laquelle il n'y a rien; il affirme la religion de l'esprit.

Cette conception supprime sans doute quelques problèmes qui se sont posés à l'imagination naturellement matérialiste du vulgaire. Si le principe de la pensée et de l'être est une loi spirituelle, comment nous inquiéterions-nous de lui conférer l'existence substantielle ou la causalité physique qui sont contradictoires à la nature de l'esprit? Le mystère de l'inconnaissable ne nous intéresse aucunement, puisque l'inconnaissable est par définition l'inaccessible à l'esprit, condamné à demeurer sans communication avec notre intelligence, sans influence sur notre volonté. A-t-on le droit d'entendre par là que nous laissons sans réponse, que nous nous contentons d'ignorer le problème de notre destinée? Mais que l'on prenne garde à une confusion : le problème de la destinée n'est pas le problème de l'origine. Si je suis un individu, un organisme, je puis sans absurdité essayer d'expliquer mon apparition à la surface de la terre; mais il en est tout autrement s'il y a en moi une pensée qui repose sur une loi éternelle, car comment donner une origine à la pensée, sans nier ce caractère même d'éternité qui la définit dans son principe? Quant à ma destinée métaphysique, elle est déterminée par la nature de l'être véri-

table : et, si l'être véritable est l'esprit, elle est tout entière devant moi, dans l'action qui m'élève de plus en plus dans l'ordre de la vie spirituelle, qui fait de moi le centre du progrès scientifique, du progrès esthétique, du progrès moral. La destinée de l'homme est dans l'œuvre qu'il accomplit : telle est la thèse de l'idéalisme critique. Par quel artifice d'interprétation a-t-elle pu apparaître comme l'expression d'un dilettantisme stérile et d'un quiétisme méprisant? « Je ne puis trouver le monde nécessairement bon, nous objecte M. Cantecor, que si je me désintéresse de la justice même pour affirmer uniquement ma liberté et mon impassibilité morale comme les Stoïciens de l'Empire... Il se peut que le cours des choses qui ne dépend que pour une part (et laquelle?) de notre liberté personnelle ne se prête que progressivement et imparfaitement à l'œuvre de la justice; et dès lors il y a des heures mauvaises, et qui peut même répondre du succès final? » L'objection est liée à ce postulat qu'il appartient au cours des choses de décider si la justice réussira ou non, et ce postulat nous semble inadmissible. Que peut-il y avoir de décisif, que peut-il y avoir de moralement déterminable dans cette partie des choses qui ne dépend pas de notre liberté spirituelle? Si le monde est considéré comme une suite de mouvements physiques, s'il est le dénouement apparent d'une lutte entre forces contraires avec le triomphe et la joie d'un côté, les revers et la douleur de l'autre, il est sans rapport avec la justice : il n'y a de justice que par la volonté de l'homme, car par cette volonté seule il peut y avoir injustice. Concevoir la justice, c'est concevoir des relations fondées sur une norme morale, et qui ne se confondent nullement avec les lois de la nature physique. Aussi ne consentirions-nous pas à l'interversion de points de vue où M. Cantecor nous sollicite : le juste refuse de se laisser juger par le monde, il réclame le droit de le juger, parce que le juste sait retrouver, par delà l'écrasement de l'univers ou les douleurs individuelles, une joie d'ordre supérieur, incomparablement plus forte et plus profonde : « Le vrai martyr, écrivions-nous, n'est pas celui qui se donne absolument pour se donner, c'est celui qui connaît exactement la valeur de l'idéal auquel il se dévoue et qui, vaincu par les forces extérieures, devant le triomphe de l'iniquité ou l'égarement de l'opinion, jouit de contempler la vérité que sa raison a conçue et de vivre par elle dans la partie la plus haute de son âme. » Thèse si simple, s'imposant avec une telle évidence à tout esprit droit, que M. Cantecor ne peut s'empêcher de la repro-

duire, en voulant la réfuter : « L'honnête homme ne se pique pas d'être impassible : il consent à la souffrance comme à la suite nécessaire de son imperfection, et parfois même il s'en fait gloire comme d'un irrécusable témoignage de son attachement à l'idéal ». Comment se comprend-elle, cette gloire de la défaite et de la souffrance sinon comme une joie qui traverse l'être et intérieurement le console? Cette joie est née de la réflexion qui lui fait apercevoir au plus profond de soi la source de deux destinées, l'une en harmonie avec les conditions extérieures de la nature et l'équilibre organique de l'individu, l'autre fondée sur la loi universelle de l'intelligibilité et se justifiant en raison, qui lui a fait accepter comme étant la véritable cette seconde destinée; elle est le sentiment religieux avec l'interprétation toute spiritualiste que seul en donne l'idéalisme critique.

On pourrait nous dire cependant que la méthode d'immanence, en nous orientant vers notre destinée de perfection spirituelle, abandonne la destinée de l'univers aux disputes et aux violences, qu'elle n'apporte pas encore une solution positive et définitive au problème religieux. Mais l'univers, séparé de l'esprit qui travaille en lui pour l'organiser, pour lui donner l'unité de la vérité, de la beauté, de la justice, n'est qu'une abstraction provisoire; considéré en soi, il est l'entité du réalisme et se demander d'un pareil univers ce qu'il est dans son essence et où par soi-même il va, c'est se livrer à un jeu de spéculation où nous pourrions bien, si cela nous plaisait, retrouver le dilettantisme. La destinée de l'univers nous apparaît dans le développement de l'esprit qui le pénètre du dedans et l'illumine, dans l'harmonie de plus en plus étendue et de plus en plus profonde qu'y établissent l'œuvre du savant, l'œuvre de l'artiste, l'œuvre du moraliste. C'est pourquoi nous ne faisons aucune difficulté d'accepter la maxime que M. Cantecor nous prête : *Qualis artifex floreo!* Nous nous réservons seulement de lui donner tout son sens. *Artifex* veut dire non artiste mais artisan, artisan de vérité, artisan de beauté, artisan de moralité. Faire fleurir de tels artisans, y a-t-il une autre façon je ne dis pas de travailler, mais de donner une signification à l'avènement de la justice? Cet avènement que le matérialiste attend, inerte, d'un miracle physique tel que la résurrection du corps, l'homme sincèrement religieux le conçoit comme le règne de l'esprit, et le demande à l'action perpétuelle qui de progrès en progrès l'élève au-dessus des événements physiques,

victoire ou défaite, des sentiments individuels, humilité ou orgueil, et lui fait comprendre l'unité définitive que la lumière spirituelle est capable d'établir entre la destinée de l'homme et la destinée de l'univers. La plus haute révélation de la conscience religieuse se fait à l'heure où un Newton démontre la formule de la gravitation et enveloppe dans une opération de son intelligence la totalité des mouvements universels, à l'heure où un stoïcien découvre dans son âme la charité du genre humain et propose à son effort d'homme libre l'affranchissement de tous les hommes libres.

LÉON BRUNSCHVICG.

ÉTUDES CRITIQUES

FRIEDRICH NIETZSCHE

LA RECHERCHE CRITIQUE

En aucun sens on ne peut dire qu'il professât la philosophie : il n'occupa point de chaire et ne se soucia guère de bâtir un système. Il méprisa bien des choses et bien des gens mais personne plus que ces « philosophes de table à écrire », qui se prennent à penser sur l'invitation de leur nécessaire de bureau, et dont les idées sentent l'huile, l'ennui, la mauvaise digestion, le renfermé. Il raillait en eux l'hérédité du « rond de cuir » : toute leur méthode, leurs tableaux et leurs classifications lui produisaient l'effet d'une bonne tenue de papiers administratifs, par un correct employé. Il avait d'autres motifs que ces dédaigneuses répugnances, et même que sa pitoyable santé, pour s'abstenir de l'esprit systématique : il s'en défiait. N'est-on pas sollicité, lorsqu'on systématise, d'égaler ses moindres pensées à ses plus grandes? Vraiment l'allure dogmatique est lourde et compassée; s'il n'est pas élégant, il est encore moins sain d'en faire son habitude. Certaines vérités veulent plus de souple et joyeuse délicatesse; on les crée d'un sourire, mais on les écrase d'une formule.

Ce sont traits de caractère qu'il faut se rappeler pour ne pas demander à Nietzsche ce qu'il se défend de vouloir offrir : une philosophie. Les vrais maîtres en pareille matière n'ont qu'un seul disciple, et qui bientôt leur échappe pour devenir maître à son tour. Retenons la leçon, Nietzsche n'entend pas émettre de doctrine ni faire école. Ses idées sont de lui, du plus profond de lui; elles expriment les moments de ce qu'il a le plus vécu : la recherche

d'une raison de vivre. On sait ses enthousiasmes, et qu'il eut une jeunesse très décemment admirative. Mais ni le Christ, ni Schopenhauer, ni Wagner n'avaient au juste exprimé ce qui lui convenait en propre; il dut éprouver toujours, aux heures mêmes de bruyante apologie, la gêne sourde de qui n'est pas sûr d'être convaincu. Dans le silence d'une gestation longtemps inconsciente, ce qui allait être lui se préparait. Négation par négation, il éliminait chaque jour un peu d'adventice; et si la besogne fut lente, ténébreuse, si elle l'inquiéta souvent — car il n'en pouvait prévoir le résultat lointain, mais il n'en voyait que trop les effets immédiats qui étaient de l'isoler, de le rendre de plus en plus étranger aux croyances, sentiments et jugements qui avaient jusque là fait sa force et occupé sa pensée comme ils continuaient de suffire à tous les cœurs et à tous les esprits — il eut du moins la joie de faire enfin de la haute et sereine lumière après et avec toute cette nuit, toutes ces angoisses. Il conquit *sa* raison de vivre — au moment de perdre la raison.

S'il eut besoin de se former une raison de vivre, et s'il y employa sa pensée, c'est donc qu'il ne put accepter aucune de celles qui se présentaient à lui toutes faites. On a la faculté, quand on est en peine de ses forces, de les dévouer à Dieu, à l'œuvre du salut, au Bien, à un idéal moral quelconque, au vrai, à une œuvre impersonnelle. Il n'y a vraiment que le choix des raisons de vivre, et ce n'est pas les épuiser que de nommer la religion, la science, la morale, la métaphysique. Cependant rien de tout cela n'a contenté Nietzsche.

I

On doit raisonner comme s'il avait fait de l'esprit religieux un essai loyal, et il suffit pour obliger à rendre compte de cet aspect de sa pensée de réfléchir qu'il tenait la conscience humaine pour un produit dont il faut connaître par expérience tous les facteurs. C'est une maxime à l'usage de l'apprenti dans la sagesse qu'il devra restaurer en soi chacun des états d'âme passés dont l'âme actuelle conserve le souvenir souvent altéré jusqu'à n'être plus reconnaissable, jusqu'à contredire son origine. L'humanité fut, est encore religieuse. Qu'est-ce que c'était donc que tous ces dieux qui eurent leur heure d'efficacité. Pour réduire la question, non à ses plus simples termes, mais à un terme unique : qu'est-ce que Dieu, le

Dieu des chrétiens? car Nietzsche, en d'autres temps, se fût fort bien accommodé des dieux païens qu'il estime mieux seyants à la dignité de l'homme. Mais un fait inoubliable s'impose : la plus audacieuse des négations, celle de la chair, du monde et de la nature exige qu'on la révère ou qu'on la rejette. Nietzsche procède à cet examen de l'esprit religieux par la même méthode qu'il applique en morale et qui dérive de sa théorie utilitaire de la connaissance. Toute la connaissance est orientée par la pratique, et ne s'explique au juste que comme organe de la pratique. Or agir, c'est restreindre, c'est découper, dans le champ des motifs et des possibles, le motif actuel, le possible qu'on réalise. D'où la nécessité, pour que la mémoire et l'entendement ne se trouvent point alourdis à chaque instant par l'ensemble du passé, qu'un pouvoir destructeur, un pouvoir d'oubli élimine tout l'inutile. Ce qui importe, dans un fait d'expérience, c'est le résultat quant à l'agent et quant au patient, qui sont un seul et même sujet. Ce sujet n'a point cure du détail, et il oublie tous les éléments, parmi lesquels il s'en peut trouver d'essentiels et de producteurs, mais qui n'intéressent pas immédiatement sa pratique. Nous isolons le résultat utile; nous négligeons les éléments. Mais nous y perdons le sens historique, et il nous arrive de prendre pour un jaillissement spontané et miraculeux, pour une expression du divin, ce qui est le terme d'un devenir dont la pratique effaça la mémoire. Vivre rend idolâtre.

Ultérieurement, la pensée se fait iconoclaste; elle s'aperçoit que ce qu'elle adora comme indéterminé, mystérieux, incompréhensible, pourrait bien n'être que complexe et multi-déterminé [1].

Pourquoi et comment l'homme a-t-il inventé Dieu?

Placé dans le monde phénoménal, avec des sens à peu près neufs, un esprit à peu près vierge, on conçoit qu'il n'ait pas eu de prime abord la notion de causalité naturelle [2], qu'il ait mis du mystère partout où son ignorance le laissait sans informations et qu'il ait essayé de se concilier, soit en les flattant comme ses semblables, soit en emprisonnant et maltraitant leur forme corporelle, ces êtres divins qu'il supposait les acteurs cachés du drame visible et par le moyen desquels il espérait acquérir la puissance sur l'inconnu redoutable des choses environnantes [3]. L'ignorance, la crainte,

1. *Menschliches, allzu Menschl.*, I, 136.
2. *Ibid.*, I, 111.
3. *Ibid.*

l'anthropomorphisme expliquent suffisamment l'origine des cultes primitifs et de la magie. On ne saurait s'étonner non plus que l'homme ait cru à l'existence affranchie et au pouvoir extra-humain de ces personnages fabriqués cependant par lui; on a bien d'autres exemples des auto-suggestions de l'égoïsme qui se ramènent à ce type : « Cette représentation m'est *nécessaire*, *donc* elle est *vraie*[1]. » Mais le passage est moins aisément concevable, de ces dieux multiples et divers, créés au hasard du caprice, de la terreur et de la cupidité au Dieu unique, suprême et parfait du monothéisme. Les illusions dont la conscience individuelle peut être le siège n'y suffisent plus, il faut faire appel à quelque chose de plus large, à la conscience collective. Supposez un peuple qui, aux jours de sa prospérité, se soit glorifié sous les espèces d'un Dieu qu'il aura conçu comme son Dieu, chargé de lui procurer la pluie fécondante et la victoire sur l'ennemi[2]. Imaginez que ses conditions de vie changent sensiblement, et ce Dieu, qui n'était que l'expression absolue des conditions de vie de son peuple va changer avec elles. Des malheurs ont affligé le peuple qui éprouve le besoin de se les expliquer. Ira-t-il supposer que son Dieu l'a abandonné... douter de son Dieu peut-être, et désespérer de l'avenir? Cette idée serait assombrissante et mènerait à refuser la vie : il est une autre hypothèse qui permet de ne mettre en question ni la puissance de Dieu ni la destinée du peuple : c'est que les malheurs soient une punition. Dieu protège son peuple, mais il exige de lui l'obéissance et lui distribue le bien-être et le malaise comme récompense et punition[3]. Mais à quoi faut-il obéir? quelle est la teneur de la loi divine?

Les articles de la loi divine affirment l'égoïsme de la collectivité religieuse.

Que cette collectivité se trouve dans l'état de servitude, sous quelle forme va se révéler son égoïsme? Quelle sorte de loi divine conviendra à un peuple d'esclaves? L'esclave, soumis au caprice du maître en arrive, pour ne point trop souffrir du contraste entre l'obéissance qu'il ne peut refuser à autrui et celle qu'il ne peut s'accorder à soi-même, à désapprendre l'attitude du vouloir personnel. Il se résigne, il s'humilie. Mais non pas avec une conscience

1. *Morgenröthe.*, 90.
2. *Antichrist*, 16.
3. *Ibid.*, 25.

précise de ce qu'il fait ni des motifs pour lesquels il le fait. Ici comme ailleurs, la connaissance accomplit son travail d'illusion et déforme en fins acceptées, désirées, aimées, les conditions d'existence extérieurement imposées. Elle fait de nécessité vertu. C'est ainsi que l'esclave, forcé de subir le maître, imagine de racheter son humiliation en l'exaltant jusqu'à la concevoir comme un libre hommage à une loi qui est bien au-dessus du maître, à la loi divine. Le Dieu des peuples serviles, c'est le Seigneur suprême qui exige d'eux tout ce qu'en requièrent les seigneurs humains, et plus encore : la soumission *intérieure*, l'*humiliation morale*.

Ce Dieu de la résignation est un Dieu de revanche aussi. En affirmant comme vertueuse l'attitude de l'esclave, il flétrit comme vicieuse l'attitude du maître; tout ce qui est libre exercice d'une puissance insoumise, tout ce qui manifeste un instinct dominateur sans égards et sans scrupules, un *Wille zur Macht* amoureux d'actif pouvoir et rebelle à la passivité, le Dieu des résignés nie tout cela. Il nie en bloc le royaume temporel dont ses religieux ne pourront jamais jouir et qu'ils prétendent, par manière de vengeance, mépriser. Ce fier dédain n'est que dépit; cette haine du « monde » n'est qu'une forme de la haine contre les maîtres.

Le christianisme est négateur. Historiquement il se présente comme une réaction contre l'esprit romain [1], ou mieux comme une réaction de l'esprit contre Rome, contre tout ce que l'impérialisme imposait à la pensée de définitif, d'arrêté, de figé. Le rêve chrétien, à l'étroit dans le monde romain, c'est-à-dire dans l'univers terrestre, s'évade dans un autre monde et dans un autre temps qu'il crée et par rapport auxquels Rome et sa puissance sont aussi négligeables qu'un instant comparé à l'éternité. Le premier grand chrétien après le Christ, qui seul le fut exactement, St. Paul, le devint par réaction et dès qu'il eut compris qu'imiter le Christ, c'était mourir à la loi temporelle [2]. Il n'est pas un état d'âme chrétien dont on ne rende raison de manière analogue. La rédemption, cette doctrine essentielle du christianisme, n'est qu'une revanche d'esclaves qui se vengent de leur servitude terrestre en se promettant de s'en voir un jour délivrés, après un jugement dernier où ils seront enfin traités en égaux de leurs maîtres, avec chance de leur être préférés. Salut,

1. *Morgenröthe.*, 71.
2. *Morgenröthe.*, 68.

rédemption, délivrance, autant de synonymes d'affranchissement que les faibles inventèrent pour se consoler de n'être pas les forts [1].

Consoler est une préoccupation dominante des prêtres, qui sur ce point se montrent singuliers médecins d'âmes et font souffrir le malade plus encore des pensées qu'ils lui suggèrent sur sa maladie que de la maladie même [2]. C'est le christianisme qui aggrava cette recette pour guérir la douleur de la considérer comme une expiation [3]. Le malheureux, se sachant criminel, doit bénir son malheur, et le souhaiter toujours plus grand pour que ses fautes lui soient de plus en plus pardonnées. L'homme souffre parce qu'il est *pécheur* : aimez donc votre souffrance, rachat de votre péché.

Le péché, c'est tout ce qu'on doit haïr, tout le Satan qui nous environne et nous tente, car le chrétien est un esclave qui a transformé en devoirs ses conditions d'existence. Ce qu'il haïra donc, ce qu'il appellera péché, ce qu'il imputera à la malice satanique, c'est précisément toute l'attitude du maître. Ce maître est fort, il agit, il commande, il jouit. L'instrument de son action, de son pouvoir et de sa jouissance, c'est son corps. Ainsi la *chair* est haïssable parce que le maître l'est. Toute la loi divine en veut à la chair et à son instinct principal qui les comprend tous, la sensualité ; c'est elle qui est coupable, elle qu'il faut vaincre ; le pouvoir d'erreur qui caractérise la connaissance opère ici une identification entre *maître* et *chair*, si bien que le chrétien croit de bonne foi que son corps lui est odieux parce qu'il est occasion de péché, pis encore parce qu'il est, par soi-même et congénitalement, entaché d'une faute que Jésus lava, mais dont il ne put anéantir les prolongements : le *péché originel*. C'est par cette suite d'illusions et d'erreurs, en amenant les hommes à répudier toute la sensualité féconde de la chair, en ébranlant et anémiant l'âme sous prétexte d'en déraciner un instinct, qu'on ne réussit du reste qu'à rendre malsain à force de le dire mauvais [4] — que le christianisme contribua si puissament à la décadence européenne en glorifiant le type pathologique et impuissant du « sublime avorton » [5].

1. *Ienseits von Gut und Böse*, 219.
2. *Morgenröthe.*, 52.
3. *Ibid.*, 78.
4. *Morgenröthe.*, 76.
5. *Ienseits*, 62.

L'humanité se trouve infectée de ce virus dont on constate aujourd'hui partout la présence multiforme : l'*idéal ascétique*[1].

Ce recours des malades contre les sains, ceux-là essayant de faire honte à ceux-ci de leur santé et de les conduire par le dégoût et la pitié à une irritabilité dangereuse et morbide, les prêtres, certes, ont travaillé à l'inventer et à l'entretenir. Ce fut une vengeance de leur secte contre les guerriers de prétendre que les meilleures victoires sont celles qu'on remporte sur soi-même. C'est un artifice de prêtres encore — bergers de malades comme ils sont — que de préserver leur troupeau de tout contact avec les sains au moyen de l'idéal ascétique. L'homme qui souffre cherche la cause ou l'auteur de sa maladie, et il éprouve contre l'une et l'autre, du ressentiment. C'est ce ressentiment dont il s'agissait de changer l'objet afin qu'il ne devînt pas une occasion de contact entre les malades et les sains. Les prêtres imaginèrent fort à propos de le retourner, si bien que les malades, s'envisageant eux-mêmes et leurs propres fautes comme la cause de leur état pathologique, fussent trop occupés à se haïr et à se torturer pour s'en prendre aux sains et s'apercevoir dès lors qu'ils pouvaient revenir à la santé. Mais les prêtres eussent-ils manqué — qui ont été de si excellents agents de propagation — le mal se serait produit cependant. Comment le Dieu des chrétiens, qui est un Dieu d'esclaves, n'eût-il pas suffi à préciser et à glorifier l'idéal ascétique? L'ascète est un esclave qui veut se croire et paraître sublime d'obéissance inconditionnée et irraisonnée. Impuissant, opprimé, incapable de *rien* réaliser et de *rien* vouloir, il se prend à vouloir le *néant*[2].

Si l'ascétisme a une cause unique, qui est le furieux désespoir d'un esclave en peine d'une raison de vivre, d'une nourriture pour son *Wille zur Macht*, cette cause se manifeste diversement. Par exemple, si l'on part de Dieu, on pourrait tout aussi bien y aboutir; il y a, entre l'idée de Dieu et l'idéal ascétique comme un mouvement de va-et-vient qui permet d'attribuer la priorité logique à l'un ou à l'autre. L'ascète se plaît à la bravade de soi-même : il jouit d'exercer contre lui-même sa propre force; et l'on conçoit qu'à ce régime sa vie intérieure se partage en deux. D'un côté, ce qui commande

1. La critique de l'idéal ascétique, un thème familier à Nietzsche, est systématisée dans la seconde partie de la *Généalogie de la morale*.
2. *Geneal.*, II, 28.

en lui tyranniquement, de l'autre ce qu'il se plaît à dominer, ce qu'il se figure vouloir anéantir : Dieu et le diable. Au point de vue psychologique, l'ascétisme apparaît comme un dérivatif : il faut se souvenir que l'ascète étant un esclave, se voit empêché de satisfaire et d'exprimer la plupart de ses sentiments intenses. Il arrive que certains sentiments n'acquièrent qu'une violence plus grande à se contenir, et ne trouvent point d'autre procédé pour éteindre leur excitation croissante que de se tourner contre eux-mêmes et de s'employer à leur propre destruction. Mais on n'est point ascète que par pléthore d'énergie psychique : on peut l'être aussi par insuffisance. L'ascète cherchant à s'adoucir la vie se réfugia pour éviter la gêne des scrupules et l'insupportable repentir dans une entière soumission à une volonté étrangère supérieure et fut conduit, pour s'éviter le tracas de vouloir, à créer un Dieu qui légiférât. Il faut moins d'esprit, de calcul et de suite pour sacrifier un désir à la loi divine que pour le satisfaire modérément. Cette soumission à une volonté étrangère et l'indolence d'esprit dont elle témoigne, font souvent tomber dans l'ennui les ascètes, qui recourent alors, pour raviver leur sensibilité somnolente, à la douleur, aux « moyens de tortures » qui nous paraissent — et c'est un signe de décadence — la caractéristique essentielle de l'ascèse tandis qu'ils ne conviennent exactement qu'à une espèce d'ascètes, les ascètes par mollesse. La lutte contre soi-même, ou mieux d'une partie de soi contre une autre, avec ses alternatives de succès et de revers, est un moyen de s'intéresser à la vie; et c'est pour que ce combat parût toujours intéressant, qu'il a fallu toujours davantage flétrir les sens, épuiser le corps à force de réagir contre lui, embarrasser l'esprit de scrupules, empoisonner toutes les vigoureuses espérances et les simples joies. Quelques énervés, inventant pour s'exciter à tout prix de se sentir toujours plus pécheurs et misérables, ont fait éprouver à l'humanité cet immense dommage.

Telle est l'idée que se fait Nietzsche de la « vie religieuse ». Au cours de ses analyses, s'appliquant à dégager les facteurs des états psychiques dont le complexe forme cette vie religieuse, il constate la présence fondamentale d'un élément toujours agissant, d'une énergie profonde dans l'être, la volonté de puissance, l'amour de la domination, *Wille zur Macht*, *Liebe zur Macht*. Un peuple prospère crée son Dieu à son image, et comme pour s'amplifier encore, pour jouir plus pleinement et sûrement de son heureuse puissance. Des

hommes moins exempts d'angoisse et que les revers ont éprouvés, se raccrochent avec un amour plus inquiet à l'idée que, si leur Dieu omnipotent permit que le malheur ne leur restât point épargné, c'est sans doute qu'il voulut leur faire expier quelqu'infraction à sa loi — toute croyance étant selon l'esprit humain préférable à l'hypothèse déplaisante d'un pouvoir amoindri, tenu en échec, incertain pour l'avenir. Enfin un peuple accablé d'une domination étrangère, un peuple d'esclaves, allège son actuel servage en rêvant d'un avenir éternel où son pouvoir et sa béatitude seront sans limites. Cette rêverie sotte n'est pas demeurée inoffensive. La douleur paraissant un moyen de racheter le crime d'être de chair, on se prit à désirer, à provoquer la douleur. Mais on en mésusa. Il y fallait plus de délicatesse, plus de lucide spontanéité qu'il ne s'en pouvait rencontrer chez des êtres d'illusion et d'erreur hallucinés par l'image d'un despote divin contempteur du corps. Souffrir ici-bas pour conquérir l'éternel bonheur ne suffit plus. Comme c'était, pour s'éviter le regret du plaisir et du pouvoir, un aussi bon moyen de les retrancher que de les reporter jusqu'à l'au-delà d'un paradis, on les supprima donc radicalement : et ce fut l'ascétisme, dont la maxime est d'agir en vue de la pire souffrance. Le désespoir parut une attitude vitale acceptable autant et plus que l'espoir en Dieu. La perversion atteignait ainsi son comble et la « volonté de puissance », faute de se pouvoir satisfaire, rageusement s'acharnait à se détruire.

La vie religieuse ne saurait plus suffire à qui a vu de quelles illusions était faite l'idée de Dieu, de quels instincts humains, trop humains, elle se résolvait à l'analyse comme le produit erroné; la science se heurte aux mêmes fins de non recevoir. Vivre scientifiquement, s'est se dévouer à une recherche, s'employer, se subordonner et se sacrifier au service de la vérité. La vie scientifique suppose donc une affirmation touchant la valeur absolue de la vérité, et que le savant s'immole à cette idole. Mais un tel esprit, dit scientifique, n'est qu'une transposition de l'esprit religieux, et du pire. Se subordonner inconditionnellement, vouloir la gêne et la souffrance même, pour l'amour d'un absolu auquel on croit, en arriver enfin à ne plus faire place en son existence intellectuelle au rêve d'un but trop lointain, penser désormais, comme on dit, d'une façon désintéressée, pour la peine même que cela donne et sans escompter le résultat, qu'est-ce donc, sinon de l'ascétisme?

II

Il y a un ordre de vérités sublimes dont ceux qui les atteignent rapportent qu'elles sont seules absolument vraies, seules révèlent l'essence des choses. Que penser de ce monde métaphysique qu'on appelle aussi monde réel, monde nouménal, et qu'on oppose à l'univers apparent? S'il était prouvé que nous sommes les dupes de nos sens, et que nous possédons en notre esprit un pouvoir grâce auquel il nous serait dans certaines conditions donné de pénétrer jusqu'au plus intime des choses dont autrement nous ne faisons qu'interpréter à faux l'aspect sensible, la question ne se poserait même pas de savoir s'il faut préférer n'importe quelle vie à cette existence surhumaine qui serait la vie métaphysique. Mais qu'on se garde avant tout de supposer et de nommer une faculté *sui generis*, qui aurait pour objet les ultimes vérités. L'intuition métaphysique n'est qu'un mot. Il n'y a pas plus de raisons lorsqu'il s'agit du monde, de parler de son intérieur et de son extérieur, qu'il n'y en a de lui attribuer un haut et un bas. Lors donc que les philosophes appellent profonde l'intuition métaphysique et disent qu'elle nous introduit jusqu'au cœur de la réalité, ils se montrent mauvais psychologues et prennent pour profond ce qui est compliqué [1]. Une analyse plus minutieuse distingue dans les données de l'intuition métaphysique tout un complexe de sentiments et d'idées associés par l'habitude et l'intérêt de la pratique, appréhendés désormais par la conscience comme une unité. Mais si l'on élimine tous ces éléments d'association que nous allons apprendre à connaître, il ne reste de « l'intuition métaphysique » qu'un sentiment intense, un vouloir-posséder qui ne garantit rien que son énergie propre et ne permet nullement de passer à la chose en soi.

Quelles sont donc les prétendues données de cette intuition?

Le domaine de l'inquiétude et des points d'interrogation est double : il y a l'univers, il y a la personne. En ce qui concerne le monde, je cherche au divers phénoménal un fondement stable et une unité causale. Quant à la personne, je cherche aux états psychiques dont ma conscience est le lieu un support dont ils émanent. Le sujet des apparences extérieures, c'est la substance, celui des apparences personnelles, c'est le je, le moi, l'âme. Étant ainsi rattachés à quel-

1. *Menschl.*, I, 15.

que chose d'autre que la causalité naturelle, et qui est conçu comme pouvant les produire ou ne pas les produire, les faits psychiques sont dits *libres*. Notions qui s'impliquent les unes aux autres : les différents systèmes se distinguant par la conception qu'ils se font de leurs rapports mutuels, car, selon qu'on ordonne ces notions d'une manière ou d'une autre, et qu'on les rattache à l'une ou l'autre d'entre elles, on aboutit aux théories les plus opposées sur le monde qu'elles ont pour fonction d'expliquer. Si donc on les énumère comme précédemment, il faut bien marquer qu'aucune indication dogmatique ne doit être par là suggérée. Il s'agit exactement de discuter trois idées qui dans les philosophies peuvent se mêler sans se confondre : celle des choses en soi, ou monde réel, opposé au monde phénoménal — celle de l'âme — celle de la liberté.

A considérer l'antithèse de la chose en soi et de l'apparence, on constate son analogie avec l'antithèse entre le monde sensible et le Dieu qui en est l'unique cause, l'essentielle réalité. Mêmes rapports humbles d'inférieur à supérieur, de conditionné à conditionnant, de produit à producteur. Le phénomène est au noumène ce qu'est la créature au créateur. Cette analogie signifierait-elle une identité dont les métaphysiciens seraient dupes? La question ne tend à rien de moins qu'à démasquer dans l'esprit métaphysique une survivance de l'esprit religieux. Nietzsche ne dirait pas : la religion est-elle une métaphysique qui s'ignore? mais : la métaphysique ne serait-elle pas une forme hypocrite de la religion?

S'il en est ainsi, la notion de chose en soi doit dans son devenir avoir traversé les mêmes phases que l'idée de Dieu. Démontrer l'identité de ces deux notions par la similitude de leur vie logique, c'est un des sens, je crois, qu'il faut attribuer à la page souvent citée de *Götzen-Dämmerung* [1] où Nietzsche interprète l'histoire du monde métaphysique depuis Platon jusqu'à Zarathustra. D'abord le sage, satisfait, vertueux, vit dans le monde réel, il *est* ce monde même, *die wahre Welt*. Puis le monde réel est conçu comme hors d'atteinte, au moins provisoirement et sur cette terre, mais promis au sage vertueux, après qu'il aura expié le péché d'être homme. L'idée se subtilise à Königsberg : le vrai monde, est inattingible, indémontrable, inexpressible. Mais, en tant que pensé, il est une consolation, une obligation, un impératif inconditionnel. Théorique-

1. Édit. Naumaun, Leipzig, 1895, T. VIII, p. 82.

ment inconcevable, il est pratiquement efficace. On ne tarde pas à s'apercevoir que l'inconnu n'a pas qualité pour être impératif. Le monde réel n'est cependant pas encore nié parce qu'inconnaissable, mais rejeté au delà de la pratique humaine. Enfin, à force de voir combien l'idée du monde réel est inutile, on l'élimine définitivement, et avec elle son corollaire, l'idée du monde phénoménal. Abandonnée lorsqu'on a constaté qu'elle était superflue, l'opposition de l'apparence et de la chose en soi avait donc été instaurée par des esprits qui l'avaient crue utile. A quel besoin répondait-elle? Si les hommes ne se contentèrent pas de l'univers phénoménal, qui leur était cependant plus immédiatement donné, et n'exigeait pas l'effort qu'on l'imaginât, c'est que leur activité mentale ne se trouvait pas à l'aise dans ce domaine du relatif. On comprend, en effet, que leur volonté de puissance, qui doit être sans limites pour sans cesse recommencer à désirer et à produire, se soit sentie à l'étroit et comme étouffée dans l'horizon si borné que les conditions de la pratique fixaient à son expansion. Le monde réel fut créé comme revanche du monde sensible et pour diminuer ce dernier qui oppressait l'humaine énergie. Au même titre que Dieu, la chose en soi exprime donc le coup de désespoir d'un esclave qui, faute de pouvoir se satisfaire dans le milieu où il vit, nie ce milieu même et lui ôte tout prix en le déclarant subordonné à quelque chose d'autre, de seul réel, dont les manifestations sensibles — qui sont tout notre univers — tirent une valeur relative.

Ainsi la notion d'un monde métaphysique et celle de Dieu se tiennent en étroite parenté; elles ont la même origine, un dépit de la volonté impuissante qui se venge de ce qui *est* en lui refusant l'être et en concevant comme réel précisément l'opposé. Équivalant à Dieu, le monde réel ne signifie ni plus ni moins que lui : il représente la pâture illusoire d'un instinct.

L'idée même de Dieu n'est pas étrangère à la métaphysique. Dieu y figure parfois comme un postulat moral, plus souvent comme l'Être absolu, pure essence dégagée de tout ce qui conditionne les existences relatives. Comme tel, il est identifiable au Parfait. On s'étonnerait que nous ayons pu former l'idée du Parfait, nous à qui l'expérience ne révèle qu'objets mal réussis, si l'on ne réfléchissait qu'en ce qu'elle a de positif, cette idée est toute proche de celle de l'achevé, de l'arrêté, du résultat définitif. Or rien de plus explicable par les conditions de la pratique. Notre intérêt ne va pas aux moyens

par l'intermédiaire desquels un fait se produit, aux détails d'un devenir, mais à l'aboutissement du devenir, au fait dernier; comme c'est le *stable* qui importe à l'ordonnance de notre action, nous prenons l'habitude de ne considérer que lui, de l'envisager comme la fin des procès évolutifs qui ainsi paraissent recevoir toute réalité et toute valeur de leur terme. Qu'on amplifie cette erreur pratique, qu'on pense à ce qu'il y a de plus stable, à l'absolument stable, à l'absolument achevé qui, n'ayant pas sa place dans les phénomènes, est tantôt rejeté par-delà, tantôt conçu comme leur âme. L'idée de Dieu est ainsi obtenue comme un produit de ce qu'on pourrait appeler notre représentation du statique. Elle est au juste le grossissement d'une illusion — utile il est vrai, mais enfin d'une illusion — dotée d'attributs infinis, absolus, parfaits. Nous n'avons pas plus le droit logique d'affirmer réel l'être dont nous nous formons ainsi le concept que nous n'avons celui de prétendre objectivement fondée cette idée des résultats-buts, cette catégorie de finalité dont nous usons pour agir et penser nos actes. Le Dieu métaphysique reste une présomption. Alors, il faut décidément s'en débarrasser, la présomption n'ayant nul sens si elle vient à nous imposer la gêne d'un fardeau gratuit, c'est-à-dire si elle ne se restreint pas aux limites de notre pouvoir créateur. Ne pensons que ce que nous pouvons créer. Nous ne pouvons créer de Dieu, il est donc maladroit d'en penser un, car on supporte avec peine de ne pouvoir être le Parfait dont on a l'idée[1].

Nous avons relié la notion du monde réel à celle de Dieu et comparé l'opposition entre le noumène et le phénomène avec l'opposition entre le créateur et les choses créées. L'idée d'un monde réel n'a pas que cette parenté. Si au lieu de la considérer du point de vue statique comme apparence et chose en soi, on la considère dynamiquement comme cause, si on fixe son attention sur les rapports de la substance avec les phénomènes qui la manifestent, on s'aperçoit que, toute la liberté qu'on ne voyait pas dans la succession du phénomène, on l'a mise du côté de la substance. Ainsi l'on se figure la production du phénomène par la substance sur le type de la production du fait psychologique par le moi ou inversement, selon les systèmes. Dans tous les cas, la notion de causalité physique emprunte à la notion de causalité psychique et réciproquement. Qu'est-ce donc

1. *Zarathustra*, 124 à 126.

que ce *moi*, lors au moins qu'on lui attribue une causalité propre et qu'on en fait par là un principe métaphysique original?

Mes états psychiques sont divers. Toutefois je ne me perds pas dans leur diversité puisque je dis *mes* états et *me* les attribue. Tout de suite, semble-t-il, je ne conçois rien que comme modification de moi, en fonction de ma personnalité. Il est plus commode de prendre l'un comme donné, et de greffer sur lui le divers, que de dégager patiemment les ressemblances présentées dans ce divers au milieu des différences pour saisir enfin l'unité. L'hypothèse d'un moi conçu comme centre et rayonnant dans tous les états de conscience où, dès lors, on ne s'étonnera plus qu'il se retrouve, est plus aisée à former qu'il ne le serait de composer ce moi avec des facteurs extraits du multiple et du varié. L'idée la moins difficile à fabriquer et la mieux adaptée à l'usage courant a dû être le plus volontiers acceptée. Ainsi la notion de l'âme est le produit d'une interprétation utilitaire des rapports de l'action et de la pensée. Il est plus pratique de se croire l'auteur de ses actes que de considérer ses actes comme les auteurs de soi-même, parce qu'on a intérêt à se supposer tout fait, et non en devenir, pour avoir de la sorte un point fixe par rapport aux mobiles phénomènes. Mais la critique de la connaissance renverse cette relation entre le *moi* et la pensée. Tant que l'on croit que, dans l'affirmation *je pense*, *je* est le sujet et *pense* l'attribut, on fait du je une réalité primordiale et inconditionnée, on croit à l'âme comme principe métaphysique. Mais si l'on réduit le moi à une synthèse opérée par la pensée, le *je* perd son caractère inconditionnel, et devient une notion subordonnée. La philosophie moderne tend à subordonner le moi à la connaissance comme le construit au constructeur [1]. L'âme, désormais réduite à un produit, perd toute valeur de cause première et de chose en soi. Ce n'est donc pas d'elle que la notion de substance, — en tant du moins que la causalité substantielle n'est que la projection dans le noumène de la causalité psychique — pourra tenir une réalité que cette dernière ne possède pas. Le monde réel et le moi ne sont qu'illusions de la volonté de puissance et du vouloir-vivre.

On aurait, avec la croyance à l'âme, déraciné l'idée de libre arbitre, d'un mode d'agir propre au *moi*, si celle-ci ne se rattachait encore à d'autres erreurs. On met souvent la liberté là où l'on éprouve le senti-

1. *Ienseits*, 54.

ment de vie le plus intense, comme si c'était la même chose d'agir librement et d'agir vigoureusement.

Une action libre, au sens politique du mot, c'est une action que ne gênent ni les lois ni les hommes, et que son auteur accomplit avec le sentiment d'user de sa force et de son indépendance. On associe habituellement dans la vie sociale, dépendance avec langueur, indépendance avec vitalité. L'illusion du libre arbitre est partiellement explicable par le report indû dans le domaine psychique de cette expérience politico-sociale[1]. Elle est d'ailleurs, au point de vue psychologique, inadmissible. Pour croire qu'il y a des faits de liberté, c'est-à-dire des actes et des états de conscience qui auraient pu ne pas être, il faut supposer qu'il y a des états psychiques isolés qu'on peut comparer les uns aux autres, et retrancher même de la vie intérieure. Mais l'existence consciente n'est pas faite de pièces détachables : elle est un contenu indivisible dont on ne saurait isoler aucun moment que par une convention dont il ne faut pas être dupe[2] : l'atomisme psychologique représente une survivance de ces temps primitifs où l'homme ne savait rien concevoir que par rapport à soi et où il était devenu habile à la besogne factice de découper dans le réel la part de son humble pratique et de sa vue limitée. Or, la série des phénomènes qui constituent le monde forme un ensemble aussi cohérent que le continuum psychique. Il est donc illusoire de prononcer sur sa contingence ou sur sa nécessité. On ne juge pas du Tout, car on ne peut ni en détacher un élément qui servirait de point de repère, ni rien trouver hors de lui pour remplir ce rôle. Il faut vouloir le monde, et se vouloir soi-même, mais n'en pas juger.

Chose en soi, âme, liberté, paraissent à Nietzsche des duperies telles qu'il définit la métaphysique « une science qui traite des erreurs fondamentales de l'esprit humain comme si c'était des vérités fondamentales[3] ».

On peut dire à l'excuse de cette science « digne d'un rire homérique » qu'elle n'a qu'un temps; elle répond aux aspirations de certains jeunes gens, dégagés de la religion, mais point dépouillés encore de toute sentimentalité. Elle les charme une heure et les laisse mûrir pour la véritable discipline scientifique qui leur assurera la paix dont ils ont besoin. Transition vers la science, la méta-

1. *Der Wanderer und sein Schatten*, 9.
2. *Ibid.*, 11.
3. *Menschl.*, I, 18.

physique tient aussi de la religion dont elle est le substitut, exprimant une revanche de la volonté de puissance. L'homme fait s'en détache avec un calme épicurien, dès qu'il a compris que la solution des suprêmes questions théoriques n'importe en rien à sa pratique[1]. Il se peut bien qu'il y ait un monde nouménal et que les choses s'y passent de telle ou telle façon mais il peut en être autrement. Ce qui est certain, c'est que les informations sur un monde autre que celui où je vis n'intéressent point ma vie.

III

Plus souvent que nous ne déclarons expressément bonne une manière d'agir et mauvaise une autre, plus souvent que nous ne codifions de tels jugements en un ensemble de règles qui représentent les moyens de réaliser le bien, et ainsi expriment l'idée que nous nous faisons du bien et du mal, nous sentons qu'un mode d'agir est bon ou mauvais. Ce sentiment, poussé jusqu'à sa forme la plus explicite et justifié par des appréciations qui se réfèrent à des principes établis, va nous porter à décerner la louange ou le blâme. Mais il se présente d'abord comme quelque chose de plus simple, comme une sorte d'aise ou de gêne éprouvée à propos d'une action qui, selon qu'elle est en harmonie ou en désaccord avec la pratique sociale habituelle, est dite morale ou immorale. Ces évaluations s'agglomèreront ensuite en valeurs et formeront tout un système qui sera l'objet d'une activité intellectuelle et qui, par les prétextes qu'il fournira à des interprétations diverses, donnera naissance à la diversité des doctrines morales.

L'action qui paraît tout de suite et le plus généralement bonne, c'est l'action désintéressée. On agit bien lorsqu'on agit pour le bien des autres et qu'on a l'air de s'oublier pour ne penser qu'à eux. Il y a ainsi un mobile pratique que rejette au second plan l'agent désintéressé : son intérêt propre, lui-même. Mais le sacrifice, cette forme la plus connue de la moralité, consistant à subordonner *soi* à de l'*autre*, peut aussi bien s'adresser à un idéal qu'à un être vivant. Sacrifier ses intérêts à ceux du prochain, c'est moralement bon. Se soumettre soi-même et ses instincts à un ordre de la raison qui commande de réagir contre la nature, cela est moral également.

1. *Ibid.*, I, 9, II, 7.

Au second cas correspond une réglementation de la pratique qui se formule en ordres inconditionnés ou « impératifs catégorique ». Dans le premier, qui est celui d'une attitude altruiste, il semble qu'on en arrive à se sacrifier au prochain soit par des considérations de *justice*, soit par *amour*. La plus manifeste preuve d'amour qu'on puisse donner paraît être la souffrance. S'affecter de ce qui peine le prochain autant et plus que de douleurs personnelles, pratiquer la sympathie, la pitié, la charité, tout ce qui facilite aux hommes la besogne de vivre, voilà ce qu'on appelle le plus ordinairement *être bon*. La morale de la pitié est populaire, même en philosophie.

A quelque mode d'agir qu'on soit incliné par le sentiment moral, on éprouve lorsqu'on l'a blessé une souffrance d'espèce particulière, le *remords*. Ce regret d'avoir mal agi, cette *mauvaise conscience* suppose qu'on s'impute à soi-même la production de l'acte mauvais et qu'on se la rapporte comme à une cause libre, c'est-à-dire en toute persuasion qu'on aurait pu agir autrement. Parce que l'on s'attribue une libre causalité, on se croit moralement responsable.

Si l'on récapitule cette brève revue des sentiments moraux, désintéressement, sacrifice, justice, amour d'autrui, remords, on s'aperçoit qu'ils impliquent tous l'affirmation de l'altruisme ou de la responsabilité. Puisque c'est sur l'hypothèse du détachement de soi et du libre arbitre que repose la conscience morale, il faut s'assurer de la solidité de cette base. La liberté étant apparue déjà comme une illusion métaphysique, on peut douter qu'elle ait en morale plus de fondement. Mais la notion d'altruisme n'a pas encore subi la critique de Nietzsche.

Il se pourrait que ce qu'on appelle action altruiste fût une action où le mobile égoïste ne se révèle pas au premier abord. Le profit qu'autrui retire de certains actes serait assez considérable pour dissimuler l'utilité moindre qu'en retire l'agent[1]. Nous serions ainsi dupes, lorsque nous croyons au désintéressement, d'une illusion égoïste. En tout cas, et à supposer que le désintéressement existe, il faudrait l'estimer sot, car quoi de plus sot que de subordonner sa conduite à l'acquisition d'une louange dont la société nous leurre pour nous faire besogner à son avantage. C'est d'une morale myope que recommander d'avoir égard aux conséquences immédiates d'un

1. *Der Wanderer u. s. Sch.*, 190.

acte par rapport au prochain : comme si le prochain, par cela seul qu'il est autre valait plus que moi et méritait ma fréquente immolation. En réalité, les hommes prônent si haut le sacrifice de l'égoïsme pour la même raison qu'ils exaltent le travail : par crainte [1], et parce que la sécurité est plus grande dans un groupe de vertueux qu'absorbe leur tâche.

Intéressée à ce que ses membres ne le soient pas, la société vante l'amour qui fait sortir l'homme de lui-même et le porte à se dévouer. L'amour a bonne réputation et cela se conçoit : aveugle plus que la justice, il distribue ses dons au hasard, en sorte que chacun peut espérer mettre à profit son manque de discernement [2]. Mais l'erreur commence lorsqu'on travestit en principe d'altruisme cet instinct où l'analyse ne découvre rien que l'égoïsme. On aime lorsqu'on a en soi des forces surabondantes qu'on veut exprimer. On désire être aimé lorsqu'on ne se suffit pas à soi-même, qu'on a besoin de se *compléter* par l'apport d'une énergie extérieure [3]. Ce qu'on aime chez les autres, c'est l'opinion qu'on a d'eux, ce pourquoi l'on se figure être aimé, c'est l'opinion qu'on voudrait concevoir de soi-même [4]. Il y a, entre deux êtres qui s'aiment, un pacte tacite de réciproque duperie, et le parti pris d'illusion qu'on observe dans les rapports d'amour suffirait à en manifester le caractère intéressé. Mais cet égoïsme foncier se décèle encore dans une habitude du langage qui témoigne d'une orientation sentimentale. On dit des gens qui s'aiment qu'ils sont les uns aux aux autres *sympathiques*; or, la coutume a dévié l'étymologie, et le mot sympathie présente un sens altéré; il est presque uniquement usité comme synonyme adouci de pitié, c'est-à-dire que l'amour comporte le partage des douleurs plus souvent que celui des joies [5]; la joie en effet correspond à une augmentation de puissance physique ou psychique, elle est un sentiment fortifiant au lieu que la douleur est anémiante. Alors, aimer, c'est de l'égoïsme, puisque cela consiste à sympathiser avec la souffrance, non avec le bonheur, et qu'on prétend connaitre ses vrais amis à leur attitude lorsqu'on est dans l'infortune. Bien entendu l'argumentation serait sans portée si, suivant l'opinion commune, la

1. *Morgenr.*, 173.
2. *Menschl.*, I, 69.
3. *Morgenr.*, 145.
4. *Ibid.*, 379.
5. *Menschl.*, II, 62.

douleur du compatissant était de même espèce que celle du malheureux, mais c'est ce que Nietzsche n'admet pas[1].

Retenons que le désintéressement, s'il n'est pas une sottise, est un calcul de la crainte, et que l'amour, faux principe d'altruisme, n'est que l'expression d'une force qui se dépense ou d'une faiblesse qui s'étaye. Cette première analyse des sentiments moraux aboutit à découvrir comme leur fond la même énergie égoïste, le même *Wille zur Macht* où nous avons été déjà amenés par la critique de l'instinct religieux et des préjugés métaphysiques.

A la force, on oppose la justice. Cependant elle n'en est qu'un pseudonyme. Dans l'ancien troc, forme élémentaire de la réparation juridique, on agréait la vengeance en rémunération du dommage, on estimait donc le tort racheté lorsqu'il avait procuré à la partie lésée la puissance de faire du mal, la volupté de dominer. Une puissance amoindrie qui prétend se récupérer en s'affirmant supérieure à l'auteur de son affaiblissement, c'est encore aujourd'hui le type des relations dites de « justice ». Les rapports de justice en effet forment un système de droits et de *devoirs*. On parle bien du droit comme d'un pouvoir *moral*, et l'on semble ainsi avoir tellement affiné, épuré, raréfié la force dans le droit, qu'il soit devenu trop subtil et factice de l'y chercher encore. Mais voyons ce qu'il y a derrière les mots. S'arroger un droit sur quelqu'un, c'est se prétendre en mesure d'exiger de sa puissance une concession. Se reconnaître un devoir envers quelqu'un, c'est se rendre compte du besoin qu'a sa puissance de se compléter d'une certaine façon par un apport de la nôtre, et consentir à cet apport. On ne se reconnait donc de devoir envers un plus faible qu'autant que ce plus faible ne l'est que *partiellement*, et pour ainsi dire d'un côté, qui est celui par où l'on est soi-même plus fort. Mais on accepte le devoir comme à charge de revanche, et sous la condition qu'il confère par réciprocité un *droit*. En d'autres termes, le faible n'a de droit sur le plus fort qu'en tant qu'il se trouve posséder, malgré sa faiblesse, le pouvoir de lui nuire d'une certaine façon, autant qu'il a prise sur lui. Qu'on se figure deux cercles représentant, l'un l'ensemble des virtualités qui composent ma force, et l'autre la puissance d'autrui : autrui, par le droit qu'il s'attribue sur *moi*, usurpe sur mon cercle, j'usurpe en réponse sur le sien par le devoir que je me reconnais envers *lui*. Ainsi les relations de droit

1. *Morgenr.*, 133.

et de devoir expriment à chaque instant l'état réciproque de deux puissances qui, se ménageant l'une l'autre, échangent des concessions, ce qui suppose qu'elles se tiennent pour sensiblement équivalentes [1]. Mais qu'une disproportion notable se produise et leurs rapports changeront d'aspect. L'absolument faible parlerait vainement de son droit, même y pensât-il, la justice n'existe pas pour lui, la justice est un équilibre de forces.

Il y a une attitude morale dont il semble qu'on ne puisse rendre compte en parlant d'une force qui s'exerce, puisqu'au contraire, dans le cas de la soumission à un impératif catégorique, l'énergie individuelle se subordonne à une puissance extérieure et étrangère, l'ordre inconditionné. Mais d'abord, il ne faut pas se représenter l'origine de cet ordre comme rationnelle. Si l'on considère ce qu'il y a de servile dans l'obéissance aveugle, on constate une analogie entre le commandement maintenant intérieur, et celui qui naguère, lorsque le nombre des esclaves était si grand comparé à celui des maîtres, s'imposait de l'extérieur et par la force. Ainsi cet impératif auquel on s'honore de se sacrifier, serait un résidu de despotisme, ce penchant à l'obéissance dont on est fier, le résumé inné d'une servitude séculaire [2]. Dans le mérite dont on s'enorgueillit, il existe un élément de difficulté vaincue qui est imputable à la vanité : cela nous flatte de passer, même à nos propres yeux, pour faire difficilement ce que nous faisons habituellement et par conséquent bien [3]. L'obligation est une invention vaniteuse, destinée à ennoblir la servilité. Il y a d'ailleurs une puissance d'énergie à contrecarrer ses instincts et c'est une façon d'employer sa force — façon malsaine sans doute, mais d'un agrément qui se conçoit — que de la retourner contre elle-même et de se vaincre, faute de pouvoir dominer sur autrui. On ne voit donc pas que le *Wille zur Macht* fasse défaut dans la morale de l'impératif catégorique. Ici comme partout, il est profondément agissant. Mais il est gravement altéré ; c'est d'une psychiâtrie mesquine que cette recette uniforme à tout faire et à tout guérir qu'on nomme le devoir. On se dispense, en posant des règles universelles et fixes, de la peine que cela coûterait de s'adapter à chaque instant, par un raisonnement souple, à la diversité des événements. Il y a lieu de se demander si l'impératif catégorique, dans sa rigide immutabilité,

1. *Menschl.*, I, 92 et 93.
2. *Morgenr.*, 207.
3. *Ienseits*, 146.

n'est pas une ressource de la paresse. Exigera-t-on par contre que l'action morale soit toujours pénible? Rien de plus funeste à la vie que cette ingrate réaction contre la spontanéité; rien qui déssèche davantage les sources de l'énergie, qui conduise plus vite au ramollissement des pauvres honteux qui ont peur du succès [1], peur du plaisir et qui, par une trop consciencieuse pratique de l'*autotomie*, en arrivent à l'anémie incurable. Refuge des paresseux, souvent malsaine lorsqu'elle commande le sacrifice pour lui-même, la morale de l'inconditionnel perd toute justification si l'on fait fléchir l'impératif et qu'on le conçoive hypothétique. Car le bonheur est le produit de circonstances tellement individuelles que ce serait un non-sens de promulguer pour sa réalisation des lois universelles [2]. On aurait le droit d'y songer, en simple logique, seulement s'il était démontré que l'évolution universelle est un progrès, qu'elle a un but, et si ce but était déterminé. C'est pour une raison analogue qu'il faudrait se garder de la pitié. Supposé en effet qu'elle fût possible, elle n'aboutirait qu'à doubler dans le monde la somme des douleurs, puisqu'aux souffrances immédiates et qui sont l'inévitable accompagnement de la lutte pour la vie, viendraient s'ajouter des souffrances par contre-coup [3]. Mais la pitié n'est pas possible en tant que telle, c'est-à-dire que le fond n'en est pas, comme on le dit, la sympathie, mais encore une fois l'appétit de dominer, le *Wille zur Macht*. Le malheureux qui cherche à provoquer la pitié ne veut rien autre que se prouver à soi-même qu'il lui reste malgré sa faiblesse une puissance, celle de faire souffrir [4] : le compatissant est donc la victime de l'infortuné, qui peut en quelque façon se sentir plus fort que lui puisqu'il lui fait du mal. Le compatissant d'ailleurs n'exerce pas moins sa force lorsqu'il se montre accessible à la pitié. D'abord, pour écarter toute conception mystique de la sympathie, il faut se dire qu'elle n'a pas d'autre origine, en ce qui concerne son caractère imitatif, que la crainte : intéressés, au point de vue de notre salut et de notre bonheur, à être informés des dispositions de nos voisins les plus forts, et à nous y adapter, nous avons pris l'habitude d'imiter leur contenance, leur pratique, et de proche en proche leur attitude interne. S'adressant d'abord aux

1. *Morgenr.*, 400, 401.
2. *Morgenr.*, 100.
3. *Ibid.*, 137.
4. *Menschl.*, I, 50.

forts, la sympathie s'est étendue aux faibles et est devenue vertu sociale. On prétend partager la douleur comme la joie. Mais il est aisé de démêler dans la pitié un élément de supériorité qui en révèle le caractère malgré tout violent. Elle ne va pas sans mépris (et le langage qu'elle parle suffirait à en témoigner), mépris dû à la supériorité de notre situation sur celle du malheureux [1]. On jouit d'être plus puissant qu'un autre, et l'on fait volontiers bénéficier de cet avantage celui qui nous en procure l'agréable conscience.

Ne voyons-nous pas la pitié comme rebutée par le point d'honneur que mettent certains misérables à ne pas se plaindre? Qui supporte sa souffrance avec orgueil nous fait presque tort, en tous cas s'aliène notre sympathie, car il se montre ainsi plus fort que sa douleur et nous inflige le spectacle de son énergie au lieu de nous donner, avec celui de sa faiblesse, l'occasion de croire à notre puissance.

Nous nous laissons donc duper par une sensiblerie niaise lorsque nous croyons à la pitié. Pitié, impératif catégorique, désintéressement, sacrifice, amour d'autrui, se réduisent à l'instinct de domination qui est seul réel et dont tous les sentiments dits moraux ne sont que les apparences. On peut juger maintenant combien peu l'on se connaît soi-même, quelles illusions on se forge sur les instincts qui composent le caractère, et qu'on les nourrit à l'aveugle, puisqu'on les ignore. Ainsi, leur devenir étant soumis au hasard, leur être n'est pas moins fortuit [1]. Notre conscience ne saurait ni les former ni les maîtriser. A quel titre alors nous estimerions-nous responsables des actions auxquelles nous poussent ces forces inconnues? La mauvaise conscience; le remords, sont une sottise impuissante, injustifiable.

IV

Plus immédiatement qu'ils ne nous découvrent comme leur fond l'essentiel *Wille zur Macht*, les sentiments moraux nous posent la question du « jugement de valeur » qu'ils impliquent. L'instinct nous fait nous décider pour tel ou tel mode d'action sans doute parce que nous avons autrefois jugé, ou que nos ancêtres ont jugé certaines pratiques préférables à d'autres. Il représente les esti-

4. *Morgenr.*, 135-138.
1. *Morgenr.*, 119.

mations morales dont nous avons hérité[1]. Le plus clair de cet héritage se compose d'erreurs, car, agir, c'est resteindre, découper dans l'ensemble infini du possible un seul groupe de motifs possibles qu'on réalise à l'exclusion du reste. Ainsi nous n'avons de rien qu'une vue partielle, parce qu'il faut vivre; d'un autre côté, cette même nécessité de vivre qui limite notre vision l'altère, ne fût-ce qu'en nous contraignant d'agir comme si nous voyions exactement et totalement. Nous avons dû objectiver et prendre pour l'expression même de la réalité morale les limites de notre action; les erreurs sur la vie sont nécessaires à la vie; juger, c'est être injuste et se tromper[2]. Il y a donc lieu de suspecter les principes de la morale au moins au même titre que toute espèce de jugements, et d'en scruter l'origine, pour s'assurer si elle est ou non viciée de la tare radicale dont nous la soupçonnons atteinte. Comme les témoignages historiques et philologiques manquent pour cette période initiale de la « fabrication des idéaux », Nietzsche essaye d'y suppléer par une méthode de reconstitution du complexe à partir d'éléments simples et bien connus auxquels il a successivement recours, tant qu'enfin il aboutisse à ces valeurs morales précisément qu'il s'agissait de retrouver, et qui sont dès lors expliquées par génération. On reconnaît là non seulement un emprunt aux méthodes de la chimie, analogie qu'il a pris soin de signaler, mais l'influence manifeste des théories génétiques de l'évolutionnisme anglais. Si Nietzsche longtemps n'a rien innové sur ce point et professa pour les abandonner deux doctrines qui n'étaient pas vraiment siennes, du moins finit-il par en formuler une plus originale : celle de l'*Herren-Moral* et de la *Sklaven-Moral* qu'on lui attribue souvent à l'exclusion des deux autres, inexactement croyons-nous. A notre sens, le point de vue de l'antithèse entre les maîtres et les esclaves comme rendant compte des jugements de valeur se dégage de deux conceptions de la *Faculté d'oubli* et de la *morale de troupeau*, qui parurent à Nietzsche, l'une après l'autre et l'une avec l'autre, insuffisantes pour expliquer l'illusion du bien.

Le problème étant : *rendre compte, quant à leur genèse, de nos jugements sur le bien*, il faut essayer de le résoudre avec les données les plus simples qui sont, l'*individu*, sa *volonté de puissance* (recher-

1. *Ibib.*, 35.
2. *Menschl.*, I, 31 et 32.

che du plaisir) sa *faculté de connaître*, dont on ne considérera que l'aspect immédiatement subordonné à l'amour du plaisir : l'imagination qui combine, la mémoire qui conserve.

Ce qui nous intéresse dans une action, c'est beaucoup moins ses motifs et le détail de sa production que ses résultats par rapport à nous. C'est cela qu'il importe de retenir dans l'intérêt de la pratique future : tout le reste peut être oublié. Ainsi s'explique l'illusion de la finalité : j'ai agi sans intention et dans toute la spontanéité d'un amour de la puissance en exercice; mais mon acte me fut utile ou nuisible, c'est-à-dire qu'il eut pour conséquence un accroissement ou un amoindrissement de mon pouvoir. Voilà le caractère qui s'enregistre dans la mémoire. Je croirai désormais avoir pris pour fin de ma pratique ce qui n'en a été que le contre-coup : puis, par une sorte de contagion entre la mémoire et l'imagination, je contracterai l'habitude d'agir en vue de mon utilité comme fin. Ce qu'ont de commun tous mes actes, c'est de m'être *bons à quelque chose*. Mais ce à quoi ils me sont bons varie innombrablement et les différencie : ils ne se ressemblent qu'en ce qu'ils sont bons. Rien d'étonnant que l'esprit s'attache à cette marque toujours répétée et passe du bon *à quelque chose* au bon *en soi*, au bien, oubliant les relations diversificatrices dont la mémoire est intéressée à ne pas se surcharger. Ainsi, par une double opération d'oubli et de généralisation, se formerait l'idée du bien à partir de l'action utilitaire.

Ce genre d'erreur n'est pas sans analogie dans la connaissance : il en constitue un procédé fréquent. Qu'on pense à l'illusion dont témoignent certains jugements de causalité, tels que : la pierre est dure, l'arbre est vert [1]. La pierre n'est pas dure, mais nous occasionne une sensation que nous transportons hors de nous dans l'objet senti et que nous posons comme cause de la modification produite chez le sujet sentant. C'est qu'il est commode pour ce sujet de raisonner comme si la cause de ses sensations lui était extérieure et d'immobiliser dans le monde, théâtre de sa pratique, le souvenir et la prévision de ses propres états. Cette même faculté d'objectivation née sous l'empire de la pratique, et le pouvoir d'oubli qu'elle suppose, s'appliquent aux objets de notre action morale : à force de mettre hors de nous ce qui nous est bon à quelque chose, nous le concevons comme existant réellement et indépendant de nous; notre

1. *Menschl.*, I, 39.

intérêt, notre bien, devient *en soi bien*. Mais on mésuse de l'oubli. On n'en peut justifier l'emploi en disant qu'il abolit les différences et transforme ainsi les utilités en Bien, le Bon a quelque chose en Bon en soi, car si les actions se ressemblent par le fait d'être *bonnes*, il est faux qu'elles diffèrent par *ce à quoi* elles sont bonnes. Superficiellement, l'espèce d'utilité particulière à chacune paraît les distinguer, mais c'est à *moi* qu'elles sont utiles, à ma fondamentale volonté de puissance qu'elles se rapportent toutes. Il n'y a donc aucune raison pour que l'oubli s'attaque aux formes spéciales de l'utilité si elles ne diffèrent que d'apparence et s'identifient en leur terme. C'est ici le défaut capital de cette argumentation : puisqu'on subordonne le jeu de la faculté d'oubli aux nécessités de la pratique, il est absurde et contradictoire de prétendre que l'oubli efface des actions justement le caractère qu'il importe le plus d'en retenir : leur utilité circonstanciée par rapport à nous.

Il faut s'adresser, pour légitimer cette abolition, à une puissance que contrarie l'utilité individuelle. La collectivité est le nouvel élément d'explication génétique qui s'introduit ici : *Moral ist heute Heerden-Thier Moral*[1].

La collectivité a ses intérêts, auxquels il s'agit que ceux des personnes soient subordonnés. Elle a à se défendre contre l'action égoïste. Pour ce faire, elle peut ou bien affirmer franchement la moindre valeur de l'individu et exiger son sacrifice à la société, ou bien, ce qui est plus radical et plus politique, nier la moralité de toute action intéressée, identifier le *bien* et le *désintéressement*[2] (traduisez le dévouement à l'ensemble). Ainsi la collectivité crée l'erreur de l'altruisme, et c'est sous sa pression qu'opère l'oubli lorsqu'il efface de la conscience morale la notion d'utilité individuelle. La morale d'amour appartient comme l'altruisme à la morale de troupeau, mais n'en est pas tout à fait contemporaine; la sympathie étant, on l'a vu, un sentiment dont on imite d'abord les manifestations par crainte puis qu'on s'incorpore par autosuggestion[3], l'amour ne peut naître au sein d'une collectivité qu'après que la crainte s'y est produite, et celle-ci n'a de raison d'être qu'entre membres d'un corps social dégagé des périls extérieurs, entre hommes qui, n'étant plus

1. *Ienseits*, 202.
2. *Der W. u. s. Sch.*, 40.
3. *Morgenr.*, 142.

unis par la menace d'un danger commun, sont forcés d'avoir égard les uns aux autres. L'altruisme naît en l'état de guerre, l'amour et la pitié dans l'état de paix[1].

Mais n'y a-t-il pas incompatibilité entre le nouvel élément génétique qui vient d'être invoqué et celui qu'on lui donne pour rôle de compléter? L'accord est-il concevable entre la volonté de puissance, la tendance individuelle à jouir d'une part, et la réaction sociale d'autre part, qui prétend se subordonner cette fière énergie? Nietzsche ne voit pas d'opposition irréductible entre le *Wille zur Macht* et la morale de troupeau. Même *a priori*, il peut y avoir identité entre le bien du troupeau et celui de chaque bête; on peut vouloir du même coup le bien de la communauté dont on fait partie en voulant le sien propre. Dans l'état idéal, l'égoïsme rejoindrait l'altruisme. On trouve des subtituts de cet idéal : c'est ainsi que la même vanité qui porte l'humble à s'exalter en ascète incline l'animal de troupeau à simuler l'altruisme, de sorte qu'à la fin il l'éprouve réellement. Il peut venir un temps ou la *tête*, cette partie la plus altruisée de l'homme, et comme l'organe chargé de nous renseigner sur la volonté sociale, ne contredira plus le *cœur*, lieu de l'énergie individuelle, du *Wille zur Macht*[2]. Nous constatons aujourd'hui le progrès comme un fait, car nos trente premières années résument les trente mille antérieures et nous profitons pour l'accroître de toute l'expérience humaine. Quel but concevoir à ce progrès sinon une adaptation de plus en plus parfaite aux conditions de la vie sociale, aux lois de la *Welt-Moral* que les travailleurs actuels doivent se donner pour tâche de déterminer[3]? Sans doute, Nietzsche rejeta ces idées évolutionnistes, et Zarathustra n'a pas les mêmes rêves que l'auteur de *Humain, trop Humain*. Mais il recourut longtemps à l'idée de collectivité parce qu'elle lui était commode pour expliquer l'émission des valeurs morales et qu'elle rendait compte, en outre, d'un certain nombre de faits. Par exemple, c'est dans une collectivité que la morale peut se présenter non seulement comme la science, mais comme la règle des mœurs. La morale est normative parce qu'elle est sociale, et que la volonté de l'individu doit se soumettre à la volonté plus forte du nombre. De même s'explique le caractère conservateur et traditionnel des théories du Bien, et ce qu'on pourrait appeler l'immo-

1. *Ienseits*, 201.
2. *Menschl.*, II, 198, *d. W. u. s. Sch.*, 183.
3. *Menschl.*, I, 25.

bilisme moral : la morale étant la codification des habitudes d'une communauté, et de telles habitudes exprimant les conditions permanentes de la vie, innover en matière de morale, c'est attenter aux intérêts sociaux[1]. Aussi le troupeau est hostile à l'inventeur qui l'inquiète et trouble sa sécurité; il le flétrit du nom d'immoral et décourage ses velléités par la menace de l'abandon. Or, comme il peut arriver que l'inventeur, au lieu d'être un attardé[1], soit un précurseur qui ait vu de nouvelles nécessités pratiques qu'il va falloir que le troupeau reconnaisse et que le bétail subisse, on constate que la société proclame principes moraux les idées qui, à leur éclosion, lui avaient paru les plus dangereuses et détestables. Ainsi n'y a-t-il entre la bonne et la mauvaise conscience que la différence d'une estampille sociale qui dans le second cas fait défaut, n'a pas encore été accordée. Les principes les plus incontestés furent d'abord prohibés comme immoraux, et il n'y a rien de plus relatif aux temps, aux lieux et aux peuples que les « vérités » qu'on voudrait les plus universelles et immuables. Du même point de vue, la vertu n'est qu'un sommeil[2], étant une habitude où s'endort la vive conscience de l'intérêt individuel au profit du troupeau, qui pourtant laisse assez transparaître son calcul, puisqu'il affirme essentiel à la vertu le caractère de la continuité, ne la loue et ne la récompense que dans la mesure où elle témoigne de la subordination de l'individu au tout[3]. C'est duperie qu'une telle vertu, qui implique cette erreur de se concevoir comme l'élément d'un tout, d'agir comme si l'on était un moyen, et dont les degrés correspondent à la socialisation plus ou moins achevée de la bête de troupeau.

Cette doctrine de la formation des valeurs par la collectivité ne satisfait pas complètement Nietzsche parce qu'elle ne cadre ni avec ses idées sur l'instinct ni avec ses observations sur le caractère anti-naturel de certaines morales. Si en effet on ne part pas d'une identité achevée entre l'utilité individuelle et l'utilité sociale, et si l'on pose comme fin à l'évolution de réaliser cette identité par une adaptation progressive, on méconnaît le rôle de l'instinct : l'instinct, chez l'homme de troupeau est comme le résumé des jugements de valeur que la société a émis. Il oriente le bétail, en le dispensant de réfléchir, vers les fins qu'a voulues et qu'a dû vouloir

1. *Menschl.*, I, 42, 96. II, 90; *Morgenr.*, 9.
2. *Morgenr.*, 9; *Zarathustra*, 40.
3. *Die fröhliche Wissenschaft*, 21, 116.

le troupeau. Il est donc parfaitement socialisé puisqu'il est originellement social, et il y a contradiction, dans un troupeau, à parler de la recherche instinctive d'un bien qui ne serait pas le bien commun. Si maintenant l'on accepte cette identification comme donnée, alors on renonce à rendre raison de faits importants qui s'inscrivent en faux contre un tel postulat. Il arrive que l'obligation morale se présente avec le caractère d'une réaction contre notre nature. Or, dans une doctrine qui identifie l'instinct individuel et l'instinct social, il serait absurde que l'un pût réagir contre l'autre. On ne s'explique pas que la morale s'oppose à l'instinct dans un troupeau où, par définition, instinct et moralité ne devraient faire qu'un. Ainsi, ou bien c'est la raison qui est morale : mais alors, outre qu'on fait appel à une faculté de libre examen dont se passerait volontiers le troupeau [1], on enlève à ce dernier son instrument le plus efficace, l'instinct; ou bien c'est l'instinct qui est moral, et alors une notable partie du réel échappe à l'explication, on ne sait plus pourquoi cela passe souvent pour une action morale d'agir au rebours de l'instinct.

Ni les conditions de la connaissance individuelle, ni celles de l'existence collective ne suffisant à légitimer le jugement de valeur, il faut introduire un troisième élément de production, cette tendance dynamique que révèlent au fond de nous la critique religieuse et métaphysique aussi bien que l'analyse des sentiments moraux. Supposons que la volonté de domination s'exerce au sein d'un groupe social, elle aura pour effet de partager ce groupe en deux, les forts et les faibles, la caste des *maîtres* et celle des *esclaves*.

Les maîtres donnent libre cours à leur énergie et en jouissent. Tout ce qui est libre et fort est leur égal, ils se sentent en sympathie avec ceux qui leur ressemblent, usant sans scrupule, puisque sans sujétion de la vie et des hommes. Les maîtres ont entre eux des rapports d'estime et d'honneur, se tenant réciproquement pour « nobles ». Quant aux faibles, il les méprisent de n'avoir point la liberté d'agir, et d'être soumis à la volonté d'autrui. Mais c'est là une posture inférieure, avec laquelle ils ne peuvent pas sympathiser puisqu'ils ne la connaissent que du dehors, non par expérience.

1. Il est à peine besoin de relever la contradiction qu'il y a entre ce raisonnement et ce qui a été dit plus haut de la raison faculté sociale. Nietzsche, comme il lui arrive souvent, a exprimé les deux idées sans choisir. Il n'est rien dont il se soit moins soucié que de concilier.

Aussi le domaine du *Verächtlich* est-il chez eux tout relatif[1]; l'idée qu'ils en ont, complémentaire de leur idée du *Vornehm*. Eux-mêmes sont forts et nobles, bons (*gut*). Le reste est abject, méprisable, commun, populaire, simple (schlecht)[2]. Le *schlecht* est ce qui n'est pas *gut*, ce qui existe, mais d'une vie moindre, moins luxuriante et comme dégradée.

On voit par là pourquoi l'évolutionnisme utilitaire ne pouvait rendre compte de la formation des valeurs : il partait d'un point de vue faux. Ce n'est pas aux actions que vient s'ajouter par un processus mental, lent, compliqué et malaisé à concevoir le caractère de la moralité; mais ce sont les agents qui commencent par s'affirmer eux-mêmes, parce qu'ils se sentent tels « forts, nobles et bons »[3]. Le concept de premier rang d'abord pris dans le sens politique, se résoud ultérieurement en concept de premier rang pris dans le sens moral » (Geneal. 6).

Pour l'esclave, le maître est malfaisant. Il nuit, non point par méchanceté, car il n'a pas le dessein formé de faire du mal[4], mais par insouciance, incapacité de se représenter une manière d'être trop différente de la sienne et d'évaluer la souffrance que pourra occasionner chez le faible lésé l'exercice de sa force. Le maître se manifeste donc « mauvais ennemi ». Et comme la souffrance cherche à anéantir sa cause, la réaction de l'esclave contre le maître lui fait affirmer, contre le mal dont il souffre, un *bien* qui en est la négation. La catégorie du mal, peut-on dire, chez les esclaves, coïncide avec la catégorie du bien chez les maîtres. Le *gut* de la morale des forts, c'est-à-dire l'épanouissement joyeux et sans scrupules de leur force, c'est exactement le *böse* de la morale des faibles[5]. Réciproquement ce que les maîtres qualifient de *schlecht*, les esclaves l'exaltent sous le nom de *gut*, c'est-à-dire qu'ils érigent en bien ce qui est en effet bon pour eux, les vertus de résignation et de pitié dont leur humilité leur fait une condition de vie nécessaire. Ainsi ce qui est positif et primitif, dans la morale des esclaves, c'est le concept ultérieur et négatif, à l'inverse de ce qui a lieu chez les maîtres. On s'explique alors que la règle morale soit si souvent une réac-

1. *Ienseits*, 240.
2. *Geneal.*, 4.
3. *Geneal.*, 2.
4. *Menscht.*, I, 81, 103.
3. *Geneal.*, 11.

tion contre l'instinct. Forts et faibles ont, au fond, une nature analogue, un même *Wille zur Macht*, qui cherche à se satisfaire. Mais, chez les premiers, il y arrive, sans se briser sur les obstacles, et alors jouit de lui-même et se félicite, tandis que la volonté des seconds, trop débile, répudie les satisfactions qu'elle n'a pu conquérir et, morbide, pervertit les sains par manière de revanche en leur persuadant que la nature est immorale, qu'il faut la corriger par l'altruisme ou l'obéissance aux préceptes rationnels. L'impératif en morale est une vengeance d'esclaves [1].

Telle étant l'histoire des notions morales, un renversement de ces valeurs mensongères s'impose, non point comme une obligation ni comme une préférence, mais comme une nécessité. L'acte par lequel l'esprit prend conscience des illusions dont il fut longtemps la dupe, et celui par lequel il les rejette loin de lui ne se distinguent pas. La transvaluation est inséparable de la critique. Une volonté de puissance longtemps assez inconsciente de soi pour s'exprimer en des erreurs qui la dénaturent et dont le système forme les religions, les métaphysiques et les morales, mais qui, avertie désormais, va s'employer en toute joie et simplicité à créer des valeurs nouvelles, voilà ce que révèlent à l'examen les idées de Dieu, de la Vérité et du Bien. La théorie du Sur-homme et du Retour éternel organise en principes de pratiques les éléments d'explication qu'a dégagés la recherche critique.

CH. LE VERRIER.

1. *Geneal.*, 10.

H. DELACROIX

LE MYSTICISME SPÉCULATIF EN ALLEMAGNE

AU XIVe SIÈCLE

MAITRE ECKART[1]

Le mysticisme est moins une philosophie qu'une tournure d'esprit. De tout temps il s'est trouvé, dans l'enceinte comme au dehors des écoles, des natures sentimentales et ardentes, impatientes des lenteurs et des subtilités de la raison discursive, et qui ont espéré se rapprocher plus sûrement de l'absolu par les rapides démarches du sentiment ou de l'intuition rationnelle. Il serait même arbitraire de réserver exclusivement le nom de mystiques à une catégorie unique de métaphysiciens; le mysticisme pénètre par endroits la pensée des esprits les plus positifs. L'adversaire du mystique Fénelon, Bossuet, a eu, dans les *Méditations sur l'Évangile* et dans les *Élévations* des élans mystiques; A. Comte lui-même ne fut pas étranger à une sorte d'extase mystique dans les dernières années de sa vie. Il n'en existe pas moins, à travers l'histoire des idées, une lignée mystique qui, pour n'être ni parfaitement une ni très nettement délimitée, offre cependant une continuité historique indéniable et reconnaît ce principe commun : l'esprit peut s'élever, au-delà de l'apparence, à l'aperception de l'être absolu, source de toute essence et de toute connaissance.

Cette continuité, d'ailleurs, est inégalement apparente. Tantôt le mysticisme se résume en un grand nom, Plotin, Proclus, Scot Érigène, Eckart. D'autres fois, tendance impersonnelle et plus ou moins

1. Thèse de doctorat, 1 vol. in-8, XVI-287 p., Paris, Alcan, 1900.

consistante, il s'identifie au sentiment religieux et vivifie ou déforme la piété populaire.

Tel est, précisément, l'intérêt du livre de M. H. Delacroix, d'avoir découpé dans l'histoire du mysticisme une période assez vaste pour montrer successivement ce double aspect, personnel et anonyme, du mysticisme. De Scot Érigène, qu'il prend pour point de départ, à maître Eckart, auquel il aboutit, plus de quatre siècles s'écoulent, du milieu du neuvième au commencement du quatorzième. Entre les deux, plus près, il est vrai, du second que du premier, le mysticisme, à défaut de protagonistes éminents, est représenté par les sectes des Amalriciens et des Ortlibiens et surtout par les bandes très nombreuses et indisciplinées des Beghards. Ce n'est donc pas seulement à une importante renaissance du néo-platonisme théorique que nous initie le livre de M. Delacroix; il nous ouvre aussi un chapitre, et l'un des plus curieux, de l'histoire morale et religieuse du moyen âge allemand. Sans doute il n'échappe pas à l'inconvénient ordinaire de ce genre d'études, qui est de découper artificiellement un fragment d'un tout continu sans déterminer avec une suffisante précision les attaches qui le relient au passé. La période même qu'embrasse M. Delacroix ne présente pas une grande unité, puisqu'il n'est nullement établi qu'Eckart ait connu Erigène ou en ait subi l'influence, et que tous deux n'ont peut-être d'autre lien de filiation que de s'être inspirés l'un et l'autre des écrits de l'Aréopagite. Mais la pauvreté des informations recueillies par les érudits est ici seule en cause, et M. Delacroix a suffisamment mis en relief la parenté logique de ses héros pour que l'unité de son livre ne souffre pas outre mesure de l'incohérence historique des documents.

Essayons maintenant de résumer à grands traits, d'après M. Delacroix, le progrès de l'idée mystique du IXe au XIVe siècle.

Scot Erigène avait traduit en latin les ouvrages faussement attribuées à Denys l'Aréopagite et adopté les conclusions essentielles de ce dépositaire du néo-platonisme. Dieu est l'Unité et l'Absolu qu'aucun attribut ne détermine. Aucune affirmation positive n'atteint sa réalité, et toute affirmation négative est vraie en quelque manière en supprimant de lui ce que le langage peut exprimer. Toute détermination affirmée de Dieu n'est qu'un artifice de l'entendement. De là l'idéalisme qui domine toute cette philosophie. « La notion d'une chose n'est pas différente de la chose même » (p. 25). Les personnes de la divinité ne sont pas des modes de la substance divine, mais des

manières dont l'esprit, en analysant des propres facultés, se représente les rapports divers de l'incréé au créé. De même, la diversité des choses naturelles se confond avec la diversité des notions et des concepts dans l'entendement humain. « C'est donc en la pensée humaine que toutes ces choses sont créées. Elle se confond avec le Verbe, elle est le Verbe... » (p. 25), et cette idée de la déification de l'homme se retrouvera plus d'une fois chez les successeurs d'Érigène. Ainsi se comble l'intervalle qui sépare la nature et l'homme de l'absolu. L'Être se continue dans le monde à travers l'esprit humain, véritable médiateur entre l'absolu et le relatif. Mais entre l'homme et Dieu, il n'y a point de médiateur; c'est en lui-même que l'homme trouve Dieu et la raison des choses. Aussi le Christ et son Église ne sont-ils plus que des symboles propres à exprimer au vulgaire la solidarité de l'absolu et de la créature. Rien ne peut empêcher l'esprit de s'élever, par delà la foi, à l'intellection de l'Être.

D'Érigène à Amaury de Bène, plus de trois siècles s'écoulent, et l'on se prend à regretter que M. Delacroix n'ait pas cherché à déterminer quelques points de repère dans cette période obscure. Est-il si évident qu'il l'admet que l'influence des Arabes, celle notamment du *Fons vitæ*, ait été étrangère à la formation de la théorie amalricienne? N'est-il pas vraisemblable surtout qu'Amaury a ressenti l'action plus ou moins directe de son compatriote, le Beauceron Bernard de Chartres, mort moins d'un demi-siècle avant lui? Les accusations du chancelier de Paris, toutes formelles qu'elles sont, peuvent n'être pas absolument probantes au sujet d'un théologien dont aucun écrit n'est parvenu jusqu'à nous, car ces accusations sont d'un adversaire, d'un juge qui a pu trouver commode de ramener les propositions suspectes d'Amaury à un type d'hérésie connu et déjà condamné. Elles laissent ouverte au moins la question de savoir si l'enseignement oral n'a pas contribué à transmettre le mysticisme d'Erigène à Amaury, en un temps où la scolastique n'avait pas encore reçu sa forme officielle et définitive. Quoiqu'il en soit, les principales thèses amalriciennes sont bien celles d'Erigène. Tout ce qui est est un, en tant que fondé sur l'être divin. Le divin pénètre toute chose, homme et nature; il naît et meurt en toutes choses. Aussi la connaissance et la possession de Dieu ne supposent-elles point nécessairement la médiation du dogme et des sacrements. Il n'y a d'autre sanctification que celle qui s'opère dans la reconnaissance de l'Esprit divin par l'esprit humain qui en dérive. Cette

connaissance assure l'affranchisement graduel de l'Esprit saint. Au début, le Père seul régnait, dans la dure loi mosaïque; puis le Fils a adouci la vieille loi; enfin l'Esprit abroge la loi qui pèse sur les consciences, et chaque homme peut trouver directement en lui-même la révélation du divin qui le sanctifie et le sauve. Les Amalriciens s'imaginaient que l'Esprit s'était incarné pour la première fois dans leur secte, et que sa présence en eux leur était un sûr garant de sainteté; ils semblent même avoir admis, — comme les stoïciens le disaient du Sage, — que celui qu'anime l'Esprit peut se livrer sans remords à toutes les joies sensuelles, spiritualisées par la présence du divin. Ces conclusions hardies ne tarderont pas à trouver, dans les couches populaires, des sectateurs complaisants.

C'est à l'Est, sur les bords du Rhin, que M. Delacroix nous conduit pour repérer le courant mystique qui le conduira à Eckart. Ici encore, la transition est plus logique qu'historique, et M. Delacroix a dû regretter tout le premier l'absence de preuve permettant d'établir que les frères du Nouvel Esprit ou du Libre Esprit d'Alsace sont des transfuges de l'amalricianisme persécuté. La concordance des dates autorise tout au moins l'hypothèse. Mêmes obscurités sur la parenté qui unit cette secte avec celle des disciples d'Ortlieb de Strasbourg. M. Delacroix a raison, croyons-nous, de voir dans les frères du Nouvel Esprit et dans les Ortlibiens deux variétés d'une même espèce, séparés plutôt par la différence des mœurs que par l'opposition des doctrines. Les uns et les autres admettent, au-dessus de la religion traditionnelle et littérale, une libre religion qui supprime tout médiateur entre l'homme et Dieu, proclame l'inanité des sacrements, et réduit le Christ au rôle de modèle de la sainteté. Mais les Ortlibiens conservaient, comme nécessaire à l'affranchissement de l'Esprit, la mortification de la chair; les frères du Nouvel Esprit voient au contraire dans le jeûne et la prière un asservissement de l'Esprit à des rites matériels. L'Esprit est liberté, et ceux qui ont pris conscience de la présence de l'Esprit en eux deviennent libres du péché dans leurs œuvres; « leur acte sanctifie leur action » (p. 62). Dieu agit en eux et par eux, et le désir n'est que l'expansion de l'Esprit vivant. L'instinct a sa noblesse et, dès lors, aucun des actes de la chair n'est répréhensible chez le disciple de l'Esprit. Il peut à son gré forniquer et voler.

Cette morale « à la fois très abstraite et très lâche », séduisant les uns par la hauteur de ses principes et les autres par l'élasticité de

ses maximes, eut un profond retentissement dans la période de fermentation religieuse intense qui commence à la fin du treizième siècle, et trouva un terrain de culture particulièrement favorable parmi les béghards et les béguines. M. Delacroix a écrit deux excellents chapitres d'histoire sur ces associations singulières d'hommes ou de femmes, qui ont pullulé sur les bords du Rhin et dans les Flandres. Il en a bien distingué les types divers : vastes associations de femmes riches, méditant la religion dans une retraite demi-mondaine et se laissant bercer par la parole mystique de savants dominicains; groupes restreints de recluses vivant de charités, bandes de prédicateurs vagabonds et mendiants, pratiquant à la lettre la pauvreté évangélique, adversaires fanatiques d'une Église plus attachée au siècle qu'à l'esprit de l'Évangile, sectateurs d'une morale cynique qui ne connaît d'autre loi que la libre recherche de toutes les jouissances. La confession d'un certain Jean de Brünn jette d'étranges lueurs sur les aberrations morales auxquelles peut conduire cette thèse que l'homme, une fois affranchi de la chair par la mortification, peut céder ensuite à tous les mouvements des sens, qui sont désormais la manifestation de l'Esprit dont il est plein, et il est fort heureux que le latin des citations de M. Delacroix puisse braver la malhonnêteté des aveux du béghard repentant. On comprend que les papes aient eu de gros embarras pour réduire une secte qui mêlait si étroitement l'orthodoxie et l'hérésie, les vertus évangéliques et les vices du siècle. L'Inquisition eut grand peine à en triompher.

Il est établi que maître Eckart prêcha à Strasbourg dans les couvents de femmes, et il est vraisemblable qu'il se trouva des béguines au nombre de ses auditrices et de ses pénitentes. Un poème d'une dominicaine de Strasbourg, dont M. Delacroix cite un curieux fragment, nous donne une idée de l'impression qu'exerçait sur une imagination de femme la suave éloquence du maître : « Il veut parler du néant; qui ne le comprend, celui-là peut se plaindre à Dieu de n'avoir pas été illuminé par la parole divine. » (P. 144.)

Ainsi se trouve établie la transition entre le mysticisme populaire et la philosophie du penseur dont la physionomie domine de très haut la thèse de M. Delacroix. Eckart prêcha d'ailleurs aux foules, aussi bien que devant les clercs, et c'est dans ses sermons qu'il faut rechercher sa doctrine. M. Delacroix a tiré le plus heureux parti des découvertes de Pfeiffer (t. II des *Deutsche Mystiker des XIV*ten

Iahrhunderts, 1857), qui a trouvé et édité 110 sermons et quelques traités, en langue allemande, et de celles du P. Denifle, auquel nous devons d'importants fragments latins de l'*Opus tripartitum* d'Eckart. (*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1885). Résumons brièvement l'exposé de la doctrine eckartienne.

Ce n'est plus à Érigène ni aux Amalriciens, c'est à Plotin même, à Proclus et à Denys l'Aréopagite (il cite ce dernier une centaine de fois), qu'il faut remonter pour retrouver la vraie source de l'inspiration d'Eckart. Comme les grands Néo-Platoniciens, il place au-dessus de l'intelligibilité et de l'Être l'Unité primordiale (p. 240), au-dessus de Dieu, la Divinité qui ne connaît rien et ne se connaît pas soi-même » (p. 175), en qui s'efface toute distinction d'être ou de personnes. Ce Néant n'est pas le pur non-être, il n'a pas de détermination, de forme, mais il est riche de toute forme et de toute détermination. De lui rien ne peut être nié, il est l'affirmation par excellence, la substance unique, la vie en soi, supérieure à toutes ses manifestations.

Mais comment cette « nature innaturée nature-t-elle la nature naturée »? L'Unité absolue ne saurait sortir d'elle-même pour engendrer; la divinité est enfermée en soi. Cette impuissance à s'extérioriser est précisément ce qui fait qu'elle revient sur soi et ce reploiement de l'Unité sur elle-même est l'image (*das Bild*) par laquelle elle se révèle et devient intelligible à elle-même. Or dans cet acte se dégagent, à la fois distincts et étroitement unis, le sujet et l'objet. Le sujet, antérieur logiquement à l'objet de la connaissance, est le Père; l'objet qui en procède est le Fils, et l'union ineffable de l'objet et du sujet est l'Esprit. La Genèse du Fils est ainsi l'acte éternel par lequel le Père prend conscience du fond intelligible de sa divinité, et la fusion interne de ces éléments unifie le Père et le Fils en une même vie spirituelle.

En engendrant le Fils, c'est-à-dire son propre entendement, le Père crée du même coup toutes les essences intelligibles, dont cet entendement est le lien, et qui sont les principes des choses créées. « Le principe créateur est donc l'intelligence, la pensée est le principe du monde » (p. 186), car la raison des choses est leur idée. C'est donc en un sens purement abstrait qu'on peut parler de création *ex nihilo*, par l'opposition logique des êtres et du non-être. En fait « nul instant ne sépare de l'existence de Dieu la naissance des

choses » ; l'Être enferme éternellement ce qui est, il est indistinct de ce qui est.

Il en résulte que, comme toute créature, l'âme est de nature divine, avec cette différence que pouvant se replier sur elle-même, elle est appelée à prendre conscience de son identité avec Dieu. Ce retour de l'âme sur elle-même a des degrés; l'entendement (*Verständniss*) ne s'élève pas au-dessus des idées, il saisit l'essence; la raison (*Vernunftigkeit*), par delà l'essence, aperçoit l'Être en soi, sans image, sans formes. En réalité c'est Dieu même qui, dans l'âme, fait retour sur lui-même et se pense, et dans cette pensée, aperçoit l'union de tout être en l'Être. « Les hommes diffèrent selon la chair et selon la naissance; mais selon la pensée ils sont un seul homme; et cet homme est le Christ et le Verbe », puisque le Fils n'est autre que la Pensée divine.

Si l'âme est d'essence divine, toute sa vie doit se développer à la recherche de la divinité. La science est le chemin de ce retour de l'âme à son principe, qui ne suppose aucune rédemption spéciale, aucune médiation miraculeuse entre l'homme et Dieu. Dieu n'est jamais séparé de la créature; mais la créature peut-être inégalement éclairée sur sa participation au divin. Les plaisirs sensibles dispersent l'âme et l'égarent hors de sa vraie voie; aussi toute volupté s'achève-t-elle en déception. « Dans tout amour, il y a quelque chose qui contrarie et comme une douleur qui repousse » (p. 209). La première démarche de l'effort mystique sera donc l'apaisement des sens, la pacification des forces vitales par des exercices modérés et harmonieux. La seconde est la prière, le sacrement, la dévotion au Christ fait homme. Mais cette piété toute matérielle n'est qu'un progrès provisoire et deviendrait, pour qui s'y attarderait, un obstacle à la vraie vie spirituelle. A celui-là seul qui devient indifférent à toute réalité sensible, qui fait « abstraction » (*Abgeschiedenheit*) de son être propre, qui s'isole dans le silence et l'inaction, à celui-là Dieu se donne pleinement. « C'est ainsi, au fond de l'âme, la bienheureuse absorption en le néant divin. Tout ce que le procès de la vie divine avait développé se reploie et se rassemble. Le Monde revient à sa source, l'Être à son origine, la vie éternelle commence et s'étend dans un repos sans fin. » (P. 215.)

Toutefois, de même qu'en Dieu mouvement et repos s'impliquent dans une perpétuelle réciprocité, de même l'âme oscille entre le repos de la vie antérieure et l'agitation de la vie sensible. Si l'âme

se perdait dans la contemplation, elle oublierait et laisserait dépérir le corps qu'elle anime. La conclusion morale du système d'Eckart, — qu'on regrette que M. Delacroix n'ait guère qu'indiquée, — n'est donc pas l'ascétisme absolu. L'âme sanctifiée continue à vivre et à agir par les œuvres dans le monde sensible, sans rien perdre de son calme et de sa félicité.

M. Delacroix termine son livre en indiquant avec précision l'originalité d'Eckart vis-à-vis de ses devanciers et de la scolastique contemporaine. Les néo-platoniciens, et en particulier l'Aréopagite, dont Eckart procède intimement, avaient posé la substance absolue à l'écart de l'univers, et, pour expliquer le passage de l'un au divers, de l'incréé au créé, l'Aréopagite supposait en Dieu une surabondance de vie, une expansion de « Bonté »; Eckart pose bien la substance absolue au-dessus de l'Univers, mais il admet que l'Être se réalise dans la créature, non par bonté, mais par nécessité. C'est de la réflexion nécessaire de l'un sur lui-même que jaillit l'entendement, l'image (*Bild*) qui enferme les types éternels de toute réalité. La Pensée et l'univers sont nécessairement unis entre eux comme le sujet et l'objet; « l'existence se constitue par le développement de l'essence » (p. 255). Eckart a donc fait effort pour rattacher le phénomène à l'absolu par un lien moins factice que l'idée de bonté et de création arbitraire.

Mais ce même progrès, qui lui donne l'avance sur ses devanciers mystiques, devait le mettre en conflit avec la philosophie de l'école. Au XIVe siècle, la puissante autorité de Saint Thomas et d'Albert le grand venait de déterminer, sur la base de l'aristotélisme renouvelé par les Arabes et les Juifs, les rapports de la raison et de la foi : *Naturalis ratio subservit fidei*; le christianisme n'est point contraire à la raison, mais il apporte à la raison des solutions toutes faites que celle-ci ne saurait découvrir d'elle-même. La raison se meut dans le créé et remonte, avec Aristote, à l'idée du créateur unique et personnel; mais la révélation lui enseigne seule le dogme de la Trinité divine. — La Trinité est intelligible, répond Eckart. — Le monde a commencé dans le temps, par un acte libre de Dieu, enseigne Saint Thomas. — Il n'y a pas de création au sens propre ni de « substances secondes » réplique Eckart; l'Univers est éternel comme l'Être dont il procède; il est un stade logique, et non temporel, du procès divin. — Entre le créateur et l'homme déchu, la médiation n'est possible que par l'intervention du Fils engendré

dans la chair ou de l'Église qui perpétue cette incarnation. — A cette thèse orthodoxe, Eckart oppose celle-ci, que l'homme bon est le véritable fils de Dieu. C'est dans l'âme en voie de retour vers son principe que s'opère la réconciliation du divin et du créé. Aucune intervention n'est nécessaire dans un système où le divin pénètre et anime indissolublement toute réalité.

Le désaccord était donc profond entre la nouvelle philosophie officielle de l'Église et l'esprit de la doctrine d'Eckart. Sans doute Eckart était un moine pieux : dénoncé par l'archevêque de Cologne, il protesta hautement de son horreur de l'hérésie, et l'on peut croire qu'il était de bonne foi. Mais, à son insu peut-être, il entendait les termes de l'orthodoxie en un sens autre que ses adversaires[1]. Pour lui, la révélation était tout intérieure; si Dieu se révèle à l'âme, c'est qu'il est l'âme même. Il ne pouvait admettre qu'une révélation extérieure le rapprochât plus du divin que le retour intérieur de l'âme vers sa source divine. En face de l'autorité, Eckart, comme tous les mystiques, représentait, sans le savoir peut-être, l'effort indéfectible de la pensée libre et individuelle : il mourut juste à temps pour ne pas connaître sa condamnation.

La brève analyse qui précède ne saurait dispenser aucun lecteur de lire la belle étude de M. Delacroix. On y trouvera ce dont un compte rendu ne peut guère donner l'impression : autant de discrétion que de solidité dans l'érudition, une allure de style aisée et parfois entraînante, enfin et surtout une intelligente sympathie pour les hommes et les idées. Et pourtant, à ce livre si attachant il manque, croyons-nous, un élément qui en eût rehaussé la valeur philosophique : une mise au point des conceptions et du langage même de la philosophie moderne.

Qu'est-ce à dire? Qu'une monographie sur Descartes, Leibniz, Hume, ou même sur Socrate ou Aristote affecte un caractère purement historique; que le critique se borne à une reconstitution intérieure de la vie de ces systèmes, rien de mieux. Ceux-là sont restés des modernes; notre pensée est l'héritière et la continuatrice de la leur; l'exposition de leurs erreurs mêmes nous révèle un

1. « On a l'impression que beaucoup de ces gens, dit justement M. Delacroix, s'étaient habitués à penser, si l'on peut dire, bilatéralement, à réaliser dans leur esprit les deux ordres de vérité, cette distinction singulière d'une logique ordinaire et d'une logique supérieure de la raison ou de la foi ». (P. 230.)

moment nécessaire du progrès de la pensée. En est-il de même du mysticisme? Vis-à-vis des mystiques, nous éprouvons deux sentiments contraires, également vifs. Nous admirons en eux l'extraordinaire intensité d'une vie spirituelle, dont le reflet a souvent même illuminé leur vie; mais nous restons inquiets, méfiants, nous ne sommes pas assurés de parler la même langue, d'entendre les mêmes sens sous les mêmes termes. Le mystique se pose volontiers comme un aristocrate de la pensée; il établit une hiérarchie dans les modes de l'intelligence. Ne s'élève pas qui veut aux plus hauts degrés de cette noblesse; il y faut une initiation, et des combats. Et cependant le mystique qui croit s'être élevé à l'intuition intelligible continue, de toute nécessité, à employer les symboles créés par l'entendement pour exprimer le sensible. Il suit un sentier périlleux entre des sommets sublimes et des abîmes d'incohérence, et l'historien du mysticisme, soit respect, soit sympathie pour ses héros, se borne trop volontiers à rééditer des formules décevantes ou à en parer le vide de métaphores plus poétiques que précises. « L'Unité se fonde sur elle-même... l'être s'échappe à soi-même... » On nous parle d'un néant qui « n'est pas la pure privation de l'Être » d'une « nature innaturée ». J'avoue ne pas comprendre pourquoi l'Unité absolument indéterminée revient nécessairement sur soi parce qu'elle est impuissante à s'extérioriser, ni ce qu'est une « loi implacable » qui est « Beauté », ni comment « le mouvement divin est au fond le repos ». Pense-t-on tirer aucune clarté de métaphores telles que : « Doucement bercée au rythme de son être, elle (la Divinité) dessine l'harmonie de la raison, la variété de la nature... Dieu y fleurit (dans la raison), il y verdoie selon sa toute divinité. »

Je sais toute la perfidie qu'il peut y avoir à isoler un lambeau de phrase du contexte qui le met en valeur, et je suis bien loin de faire un grief à M. Delacroix de la disproportion de tout langage humain et de l'objet qu'ont osé aborder les mystiques. Aussi n'ai-je formulé cette critique, d'apparence toute littéraire, que pour arriver à celle-ci, qui touche à la méthode : si, comme je le crois, il y a dans le mysticisme, une âme de profonde vérité, pourquoi s'en tenir, pour nous la faire entrevoir, au vocabulaire nébuleux, aux approximations poétiques des mystiques? Pourquoi ne pas tenter la *critique psychologique* de l'état d'âme du mystique! Qu'est-ce au juste que la différence entre l'entendement et la raison? Y a-t-il une intuition intelligible? Le mystique ne transporte-t-il pas arbitrairement dans

l'absolu le processus antérieur de sa propre pensée, etc.? Pourquoi, en un mot, ne pas refaire pour le mystique spéculatif l'analyse célèbre du mysticisme extatique faite par M. Ribot, d'après les précieuses confidences de sainte Thérèse? Tant que cette analyse restera à faire, — et il y faudrait sans doute une rare pénétration de psychologue, — on pourra se demander avec inquiétude s'il y a au fond du mysticisme mieux qu'une creuse logomachie. Les uns, avec Kant, n'y verront que le rêve maladif (*Schwärmerei*) d'esprits mal équilibrés et nieront que l'entendement ou la raison puisse déterminer aucune réalité au-delà du phénomène. D'autres, avec Schopenhauer, renonçant à dialectique rationelle, croiront atteindre l'absolu par la réflexion sur la vie en plongeant dans les profondeurs inconscientes du sentiment. Et n'est-il pas remarquable que Schopenhauer et Kant apparaissent précisément comme les adversaires les plus puissants et, en définitive, les plus heureux, des grands spéculatifs allemands qui furent il y a un siècle, — M. Delacroix l'a justement noté, — les véritables et imprudents continuateurs de Plotin, d'Érigène et d'Eckart?

TH. RUYSSEN.

QUESTIONS PRATIQUES

LE CULTE DE LA RAISON
COMME FONDEMENT DE LA RÉPUBLIQUE

(CONFÉRENCE POPULAIRE)

Tout gouvernement qui n'est pas la République est exactement représenté par l'image du pasteur et du troupeau. Le pasteur protège ses moutons, il a des chiens pour cela. Mais il tond les moutons. Les moutons vivent non pour eux, mais pour lui. Or on voit bien comment le pasteur reste pasteur de son troupeau : les moutons n'ont ni dents ni griffes. Mais on ne voit pas comment un roi ou un petit nombre de gouvernants peuvent gouverner par la force un peuple d'hommes. Un tel gouvernement est à vrai dire impossible. Pour que les hommes qui le subissent en soient débarrassés il suffit qu'ils le veuillent; car, étant le nombre, ils sont la force. Oui, cela est étrange, mais c'est ainsi, aucun despote ne gouverne par la force.

Mais il y a une condition de l'existence du despotisme, qui peut le faire durer indéfiniment si elle est remplie, c'est la confiance. Si le peuple croit que le roi est fait pour gouverner, que le roi agit toujours bien, et pense toujours bien, le roi régnera indéfiniment. Le roi ne pourrait régner sur les corps par la force; mais il règne sur les âmes par le respect qu'il leur inspire; et c'est de là que vient son autorité. Tout despotisme durable est un pouvoir moral, un pouvoir sur les âmes.

Et sans doute il arrive rarement qu'un peuple ait entièrement et toujours la foi. Aussi les meilleures monarchies se maintiennent, plutôt qu'elles ne durent, à force d'adresse, et à la condition d'entre-

tenir la confiance du peuple par des subterfuges, tels que remises d'impôts, réformes illusoires, exécutions retentissantes. Mais ce n'est toujours que dans la mesure où le peuple a confiance que la Monarchie dure. Tout despotisme repose donc non point sur des gardes et sur des forteresses, mais sur un certain état d'esprit. La vraie garde du despote, ce sont les âmes serviles sur lesquelles il règne.

Nous appellerons âme monarchique l'âme qui contribue ainsi, pour sa part, et par les opinions et les croyances qu'elle a, à fortifier le despotisme. Nous y apercevons des traits nombreux : la puissance de l'habitude, l'indécision, la facilité à se laisser corrompre, l'égoïsme et beaucoup d'autres; nous négligerons pour le moment tous ces caractères dérivés et nous nous en tiendrons à ce qui est essentiel : la confiance ou la crédulité, ou encore la foi, c'est-à-dire une disposition à régler ses opinions d'après celles d'autrui, et notamment d'après celles de quelques-uns qui passent pour plus savants et plus sages que les autres.

Ce que je vous invite à remarquer tout de suite, c'est que cet état d'esprit est tout à fait d'accord avec ce que l'on appelle communément la Religion, et ce que l'on doit appeler exactement la Religion révélée. La Religion révélée exige en effet que l'on règle ses opinions sur les opinions contenues dans de certains livres dits sacrés, ou enseignées par de certains hommes qui sont dits dépositaires de la parole divine. Cette brève remarque nous explique déjà pourquoi Religion et Monarchie se tiennent et se soutiennent par leur nature même, encore que par accident et pour un temps elles semblent parfois lutter l'une contre l'autre.

La République est le gouvernement naturel, celui qui naît de l'absence de despotisme. Supposons le despote renversé par quelque cause, et le peuple décidé à n'en pas supporter un autre, il n'en résultera pas un état d'anarchie durable; car l'anarchie, état où chacun vit pour lui seul, sans s'unir et se lier à d'autres, est par sa nature instable. C'est ce qu'il faut d'abord bien comprendre, si l'on veut fonder la République en Raison et en Justice.

Représentons-nous des hommes vivant les uns à côté des autres, sans aucun contrat, sans aucune loi. Les richesses seront certainement inégales, par suite de la différence des terrains, de l'inégalité des forces, de l'inégalité des courages. Des hommes auront faim, des hommes auront froid. Du besoin résulteront le vol, le pillage.

Et, comme deux hommes réunis sont plus forts qu'un seul, et trois plus forts que deux, les biens resteront à ceux qui seront le plus solidement unis; on comprend aisément qu'en l'absence de toute loi et de toute sanction la force tienne lieu de droit.

Mais voici le miracle. La force ne triomphe pas du droit, car la lutte n'est pas possible entre la matière et l'idée. Le droit et la force ne sont pas du même ordre, et ne se rencontrent pas. La force ne peut triompher que de la force. Seulement la force qui triomphe c'est la force organisée, coordonnée. De plus, comme les faibles sont en général plus nombreux que les forts, et comme, ayant moins de confiance en eux-mêmes, ils sont plus portés à s'unir entre eux, l'union réalise la force des faibles, c'est-à-dire justement le contraire de la force, la force au service du droit. L'union défensive des faibles contre les forts, des pacifiques contre les brutaux, voilà le droit véritable. le droit puissant, le droit non plus idée mais chose, le droit armé. Il ne faut donc pas dire seulement « l'union fait la force », il faut dire : « l'union fait le droit ».

Ainsi de l'état d'anarchie naît nécessairement quelque société. Et cette société naturelle est réellement une société de secours mutuel, dans laquelle chacun promet aide et secours aux autres.

Comment seront réglés les actes d'une telle société? Par le consentement de tous? On ne peut espérer qu'il se réalise jamais. Par l'autorité de quelques-uns? Alors nous retombons dans le despotisme. Par l'autorité des plus sages? Mais comment reconnaître les plus sages sinon à ceci justement qu'ils sauront amener les autres à penser comme eux?

Toute supériorité étant discutable et la discussion supprimant l'union et ainsi la paix, qui sont justement ce que l'on cherche, on arrive à compter ceux qui proposent une opinion et ceux qui la combattent, et l'on choisit l'opinion qui est celle du plus grand nombre. On risque ainsi le moins possible. Car, ou bien tous les hommes sont à peu près également sages : alors il est raisonnable de donner à toutes les opinions une valeur égale. Ou bien il y a parmi eux des sages : alors on doit penser que le plus grand nombre sera converti par les sages; et il n'y a pas d'autre manière de reconnaître où sont les sages. Donc l'opinion qui sera approuvée par le plus grand nombre sera choisie comme la meilleure.

Comprenez bien cela, et remettez-le dans votre pensée lorsqu'on critiquera devant vous le suffrage universel. Il est facile assurément

de le critiquer, et celui qui se dit sage a beau jeu lorsqu'il se plaint de ce que sa voix vaut tout juste celle de l'ignorant. Pourtant, s'il est vraiment sage, il le prouvera en instruisant l'ignorant et en l'amenant à penser comme lui. S'il ne le peut, quel signe me donnera-t-il de sa sagesse, et de quoi se plaint-il, sinon de ne pas l'emporter sur les autres par droit de nature, c'est-à-dire de ne pas être despote?

La République étant ainsi constituée, nous apercevons déjà quelles sont les principales conditions de son existence. Qu'ai-je dit à la minorité pour la ramener à la discipline : convertissez. Il faut que la parole et l'écrit soient libres dans une République, sans quoi le droit des majorités serait despotique.

Il est clair que les Républiques peuvent, en partant de là, s'organiser de mille façons, mais il est nécessaire qu'elles s'organisent; car on ne peut toujours siéger aux assemblées populaires. Il faut travailler. Le temps est précieux. Et vous savez comment, dans les sociétés, la division du travail permet de gagner du temps. Je charge mon voisin de faire pour moi une chose, et je fais pour lui une autre chose. Il est donc naturel qu'un citoyen, retenu par son travail, puisse charger son voisin d'aller voter pour lui. Le chargera-t-il d'un certain suffrage immuable? Ce serait oublier l'importance de la délibération, ce serait écarter la raison de la direction des affaires, et violer ainsi le principe que nous posions tout à l'heure : cela ferait rentrer la Monarchie dans la République. Je chargerai donc mon voisin d'examiner et de décider pour moi en même temps que pour lui.

Il est clair que s'il se décide comme je l'aurais fait, et s'il me donne de bonnes raisons pour justifier l'avis qu'il a donné, je serai disposé à le déléguer encore à ma place. Et rien n'empêche que d'autres le délèguent aussi. Et je pourrai le déléguer pour plusieurs questions au lieu de le déléguer pour une seule. Dans tout cela je ne sacrifie à aucun moment la puissance qui appartient à mon opinion comme à celle de tous les autres. De là résultera une organisation quelconque du pays en groupes de citoyens (par région, par métier, par âge), dont chacun choisira, toujours par le moyen du vote, un délégué. Tel est le fondement et le principe de tout État républicain.

Considérons maintenant comment un tel État peut retomber en monarchie. Il n'y peut retomber si les citoyens ne revêtent l'âme

monarchique, c'est-à-dire s'ils ne se mettent à avoir confiance. L'âme républicaine qui conserve la République sera donc justement la négation de la confiance. A partir du moment où les citoyens approuvent, les yeux fermés, tous les discours et tous les actes d'un homme ou d'un groupe d'hommes, à partir du moment où l'électeur laisse rentrer le dogme dans la politique et se résigne à croire sans comprendre, la République n'existe plus que de nom. Comme la confiance est la santé des monarchies, ainsi la défiance est la santé des Républiques.

Le citoyen de la République devra donc rejeter l'autorité en matière d'opinions, discuter toujours librement, et n'accepter comme vraies que les opinions qui lui paraîtront évidemment être telles. Juger ainsi c'est justement user de sa raison, et voilà pourquoi j'ai donné comme titre à cette conférence : Le culte de la Raison comme fondement de la République; c'est réellement sur des âmes raisonnables qu'est fondée la République. Mais, à ce sujet, quelques explications sont nécessaires, afin que vous distinguiez nettement ce que c'est que juger par Raison, et ce que c'est au contraire que suivre l'autorité, la tradition ou le préjugé.

Lorsqu'un homme juge que deux et deux font quatre, nous sommes tous d'accord pour penser qu'il ne se trompe point, et nous inclinons même à penser qu'il sait là-dessus tout ce qu'il peut savoir. Pourtant si nous apprenions au perroquet à répéter cette formule, nous ne dirions pas, après cela, que le perroquet a raison quand il la répète. Dire le vrai ce n'est pas encore avoir raison. Il faut aussi savoir pourquoi on dit cela et non autre chose.

J'ai connu une petite fille qui apprenait sa table de multiplication, et qui, lorsqu'on lui posait, par exemple, cette question : « Combien font trois fois quatre? » essayait quelques nombres au hasard, comme seize, treize ou dix, et se consolait en disant : « Je n'ai pas gagné », comme si elle eût joué à la loterie. Combien d'hommes se contentent d'« avoir gagné », c'est-à-dire de tomber sur le vrai, grâce à la sûreté de leur mémoire!

User de sa Raison, ce n'est assurément pas répéter ainsi le vrai après d'autres. Un homme raisonnable ne doit point croire que deux et deux font quatre, mais comprendre que deux et deux font quatre. Et pour y arriver, que fera-t-il? Il divisera la difficulté. Il commencera par former deux, en ajoutant un à un. Puis il divisera de nouveau ce deux en deux fois un, et pour l'ajouter à deux, il ajoutera

d'abord un, et ensuite encore un. Deux augmenté d'un, c'est trois. Deux augmenté d'un et encore augmenté d'un, c'est trois augmenté d'un, et trois augmenté d'un c'est quatre. Quand je me fais à moi-même cette démonstration, je veux oublier tout ce que j'ai entendu dire; je veux me défier même de ceux que j'estime le plus; le consentement de tous les hommes n'a pour moi aucune valeur; je veux comprendre et comprendre par moi-même; je veux, selon la première règle de Descartes, *ne recevoir pour vrai que ce qui me paraît évidemment être tel.*

En cette règle est enfermé le principal devoir du citoyen dans une République. Pour être sage, pour être raisonnable, pour être vraiment libre, que faut-il? Ne rien recevoir pour vrai que ce que l'on reconnaît évidemment être tel, et, tant qu'on ne voit pas une chose quelconque aussi clairement que l'on voit ce que c'est que un plus un, deux plus un, trois plus un, oser se dire à soi-même, oser dire aux autres : « je ne comprends pas, je ne sais pas ». Socrate disait que toute la puissance de son esprit venait de ce qu'il savait, quand il ne savait pas, qu'il ne savait pas.

Et si je m'en tiens à mon exemple, et si je dis qu'être raisonnable c'est admettre ce qui apparaît comme entièrement clair et parfaitement évident, si je dis qu'être raisonnable c'est refuser d'admettre ce qui n'apparaît pas comme entièrement clair et parfaitement évident, alors j'aperçois en tout être la Raison tout entière, et je comprends l'Égalité, principe des Républiques. Car si tout ce qui est obscur pour quelqu'un doit être tenu par lui comme douteux, et si un homme n'use de sa Raison que lorsqu'il affirme ce qui est parfaitement clair pour lui, qui donc pourrait manquer de Raison? Quel homme pourrait ne pas comprendre comment deux et deux font quatre, s'il conçoit la question ainsi que nous l'avons expliquée tout à l'heure? Et, remarquez-le, jamais aucune question ne sera plus difficile que celle-là. Chacune des parties de toute question devra être aussi claire que celle-là, et que les parties de celle-là. Autrement la Raison nous conduira, non pas à affirmer, mais à douter. Il n'y a pas ici de degré : si ce n'est pas entièrement clair, nous devons douter, et si c'est entièrement clair, où est la difficulté, et comment pourrions-nous manquer de Raison pour nous décider?

Il n'y a point de degrés dans la Raison; il n'y a point de parties dans la Raison. User de sa Raison, c'est toujours faire le même acte simple et indivisible, qu'on appelle juger. L'on n'est pas à moitié

capable de comprendre la chose la plus simple du monde; et comprendre, c'est toujours comprendre la chose la plus simple du monde; une chose qui n'est pas la plus simple du monde pour un homme, est incompréhensible pour lui, et il sera parfaitement raisonnable en refusant de l'accepter.

Et c'est assurément ce que voulait dire Descartes, lorsqu'il disait, c'est la première phrase de son *Discours de la méthode* : « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée »; et par le bon sens, dit-il plus loin, j'entends la Raison, c'est-à-dire la faculté de bien juger et de discerner le vrai du faux. Il voulait dire, et nous voyons bien maintenant qu'il faut le dire, que la Raison est tout entière en tout homme, qu'il n'y a point de milieu entre être raisonnable et ne l'être pas, et qu'en ce sens tous les hommes naissent absolument égaux; qu'un homme en vaut un autre; que tout homme a le droit et le pouvoir de douter et de discuter, et que l'ignorance ingénue du plus simple des hommes a le droit d'arrêter le plus sublime philosophe et de lui dire : « Je ne comprends pas, instruis-moi. »

Mais je vois bien mieux, maintenant, je vois que la Raison est éternelle et supérieure à l'humanité, et qu'elle est le vrai Dieu, et que c'est bien un *culte* qu'il lui faut rendre. En effet, cette raison, commune à tous les hommes, et qui est tout entière en chacun d'eux, doit être rigoureusement la même en tous; sans quoi les hommes ne pourraient pas se comprendre; toute démonstration, toute discussion même serait impossible. Or en fait il existe des vérités démontrées. Les sciences mathématiques, pour ne parler que de ce qui est incontestable, conduisent nécessairement tous les hommes à certaines conclusions qui sont les mêmes pour tous. Bien plus celui-là même qui croit pouvoir douter de tout propose ses arguments aux autres; il les leur explique, il répond à leurs objections. Il faut, pour que tout cela soit possible, que la Raison soit la même en tous. Et nous comprenons bien alors que lorsqu'un homme, Pierre, Paul ou Jacques, meurt, aucune parcelle de la Raison ne meurt avec lui, puisque la Raison reste tout entière aux autres hommes : et, s'il en est ainsi, je puis supposer que tous meurent, sans que pour cela la Raison soit atteinte. Et Platon avait raison de traiter de cette réalité éternelle, de ces idées impérissables, qui ne naissent point et qui ne meurent point. La Raison, quelle qu'elle soit, qu'elle consiste en des idées, en des principes ou en quelque autre chose, est réellement immortelle, ou, pour mieux dire, éternelle; elle était, pour

Socrate, pour Platon, pour Descartes, ce qu'elle est maintenant pour nous : elle est ce qui demeure, elle est le vrai Dieu. Il est donc juste de dire que nous devons à la Raison un culte, que nous devons la servir, l'estimer, l'honorer par-dessus toute chose, et que notre bonheur, nos biens et notre vie même ne doivent point être considérés, lorsque la Raison commande.

Les hommes sentent bien tous confusément qu'il y a quelque chose de supérieur, quelque chose d'éternel à quoi il faut s'attacher, et sur quoi il faut régler sa vie. Mais ceux qui conduisent les hommes en excitant chez eux l'espoir et la crainte leur représentent un Dieu fait à l'image de l'homme, qui exige des sacrifices, qui se réjouit de leurs souffrances et de leurs larmes, un Dieu enfin au nom duquel certains hommes privilégiés ont seuls le droit de parler. Un tel Dieu est un faux Dieu.

La Raison, c'est bien là le Dieu libérateur, le Dieu qui est le même pour tous, le Dieu qui fonde l'Égalité et la Liberté de tous les hommes, qui fait bien mieux que s'incliner devant les plus humbles, qni est en eux, les relève, les soutient. Ce Dieu-là entend toujours lorsqu'on le prie, et la prière qu'on lui adresse, nous l'appelons la Réflexion. C'est par la Raison que celui qui s'élève sera abaissé, c'est-à-dire que l'orgueilleux qui veut tout comprendre vite sera condamné à n'être qu'un sot; c'est par la Raison que celui qui s'abaisse sera élevé, c'est-à-dire que celui qui cherche sincèrement le vrai, et qui avoue son ignorance, méritera d'être appelé sage.

Et pour vous faire comprendre enfin que la Raison est supérieure à tout autre maître, et qu'il n'est pas un homme au monde qui volontairement abaisse et méprise la Raison, je veux emprunter ma conclusion à l'illustre Pascal, qui, comme vous savez, essaya pourtant de se prouver à lui-même que l'homme a un maître supérieur à la Raison : « La Raison, dit Pascal, nous commande bien plus impérieusement qu'un maître, car en désobéissant à un maître on est malheureux, et en désobéissant à la Raison on est un sot ».

E. Chartier.

Le gérant : Maurice Tardieu.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

L'ACTION DES FAITS FUTURS[1]

I

Si l'on réfléchit au caractère essentiel de l'idée de loi, on verra sans peine qu'il est impossible d'expliquer complètement le monde tel qu'il est, la coexistence et la série des phénomènes réels, par des lois seulement, et à fortiori par une loi unique. Il y a dans le moindre fait, dans ce nuage qui passe, dans cette image confuse qui traverse mon esprit, quelque chose d'entièrement inexplicable, soit par une loi, soit par la combinaison d'autant de lois que l'on voudra. Cela tient à la capacité infinie des lois, dont l'essence est de s'appliquer à l'immensité du possible aussi bien qu'à l'étroitesse du réel, et de confondre l'un et l'autre en les embrassant pêle-mêle. Par possible, j'entends, non l'incertain, le douteux, mais le certain sous condition. « Le phénomène A est lié au phénomène B », à cela se réduit toute loi. Cela veut dire : « Si le phénomène A se répète, le phénomène B se répétera. » Le premier phénomène se répétera-t-il? La loi n'en dit rien, et n'en peut rien dire. Peut-être est-il trop complexe (soit une personne humaine) pour se répéter jamais. N'importe ; la loi qui lui correspond (car à tout lien de cause à effet correspond une loi particulière, qu'on ne prend généralement pas la peine de formuler) affirme, non seulement la nécessité de ses répétitions *conditionnelles*, mais encore sa tendance, impuissante le

1. L'article de M. Tarde que la *Revue de Métaphysique et de Morale* publie aujourd'hui date de plus de vingt-trois ans. L'auteur éprouvait quelque scrupule à le publier, car sa pensée a, depuis cette époque, évolué et il ne voudrait pas aujourd'hui accepter toutes les conclusions de ce travail de jeunesse. Nous sommes heureux d'avoir triomphé de ces hésitations et d'avoir obtenu de M. Tarde qu'il consentît à laisser publier ce travail. Tous les philosophes auront profit à méditer ces fortes et si originales réflexions sur les notions de temps et de finalité. (N. D. L. R.)

plus souvent, à se répéter. Toute réalité, en effet, molécule vibrante, cellule féconde, sensation multipliée en souvenir, etc. — tend à se reproduire. Mais ne nous égarons pas. Concevoir un fait, au résumé, c'est envisager la réalité sous son aspect positif, *indicatif*; concevoir une loi, c'est l'envisager sous son aspect nécessaire, *conditionnel* ou impératif. Mille univers autres que le nôtre auraient pu se conformer aux lois de notre univers; et leur certitude conditionnelle, leur vérité est affirmée par ces lois. La loi de l'attraction newtonienne ne s'applique ni plus ni moins à notre système solaire qu'elle ne s'appliquerait à n'importe quel autre système d'astres différents, animés d'autres vitesses, situés à d'autres distances, tournant dans une direction inverse dans le vide immense de notre éther. Chaque gravitation effective des astres actuels se conforme à cette loi, soit; mais pourquoi ces astres, et non d'autres? Pourquoi telles phases astronomiques successives, et non des périodes différentes? Newton n'a pas à s'en occuper. On croira peut-être répondre en formulant ce qu'on appellera une loi de l'évolution universelle; par exemple, Spencer dira : « L'évolution est une intégration de matière accompagnée d'une dissipation de mouvement..., etc. » Je le veux bien; mais, dès lors qu'elle est l'expression verbale d'une loi et non pas seulement l'énoncé d'un fait, cette proposition ne s'applique pas plus spécialement à notre évolution cosmique ou vivante particulière qu'elle ne s'appliquerait à toutes les évolutions différentes imaginables conformément à cette loi. Cette formule se prétend dérivée du principe ou loi de la conservation de l'Énergie ; ne discutons pas pour le moment cette dérivation; mais pourquoi telle quantité d'énergie conservée, et non une quantité moindre ou plus grande? Admettons que le changement continu des choses se réduise à la solution continue d'une infinité de problèmes de mécanique, renfermés implicitement dans l'axiome ou théorème en question ou dans tout autre, mais n'oublions pas que tout problème suppose des *données* tout à fait indépendantes du théorème au moyen duquel on peut le résoudre. Ici les données sont malheureusement les inconnues pour nous, à savoir les faits ignorés dont l'*élection* inexplicable parmi tant d'autres possibles a entraîné la nature caractéristique et la série particulière des autres faits, et dirigé dans tel sens déterminé les voies constamment légales de l'univers. Or, quand nous cherchons ainsi à appuyer les faits sur les faits, il est remarquable que nous demandons toujours au fait antérieur son

appui pour le fait postérieur, et jamais *vice versa*. Quelle est la cause de cette tendance presque invincible? Est-elle légitime ou non? Telles sont les deux questions que je vais examiner dans cet article.

Stuart Mill, dans sa Logique, oppose fortement à la régularité de l'action des causes l'arbitraire manifeste de ce qu'il appelle la *collocation primitive* des causes, expression juste mais incomplète et exclusive. Elle est juste en ce sens qu'elle reconnaît la nécessité de recourir à un fait pour achever l'explication insuffisante des faits fournis par les lois. Elle est incomplète et exclusive, parce qu'elle méconnaît la possibilité de trouver le fait ou les faits *explicatifs* dont il s'agit dans l'avenir aussi bien que dans le passé, et localise dans le passé exclusivement, dans le plus haut passé imaginable, inaccessible, à vrai dire, et fuyant à l'infini, dans un temps hypothétique qualifié primitif et absolument indéterminable, la raison des choses. Contrairement à ce vain mirage de la pensée, à ce préjugé trompeur qui attribue à un moment imaginaire du temps, suivant une seule des deux directions du temps, le monopole explicatif des réalités, je suis d'avis qu'il n'y a pas plus de motifs de demander au passé qu'à l'avenir la clé de l'énigme offerte à l'esprit par la bizarrerie du réel, et qu'il y a lieu de compléter l'un par l'autre ces deux extrêmes, la collocation primitive des causes et la destination des choses. C'est tout ce que je me propose de montrer. En d'autres termes, l'action de l'avenir, *qui n'est pas encore*, sur le présent, ne me paraît ni plus ni moins concevable que l'action du passé, *qui n'est plus*.

Peut-être qualifiera-t-on cet argument de sophisme; on objectera que le passé n'est devenu passé qu'après avoir agi, qu'il existait en agissant, et qu'après l'évanouissement des êtres et des faits passés, ce n'est plus eux qui agissent, mais leur empreinte réellement subsistante dans les êtres et les faits présents. Mais qu'on pousse cette objection à bout : si elle est fondée, si, en d'autres termes, le présent seul agit sur le présent, le passage du présent au futur, du passé au présent, le changement, en un mot, est incompréhensible: toute action doit être instantanée; la réalité vraie ne peut être qu'actuelle, ou, s'il faut admettre forcément un laps de temps, elle ne peut que durer sans jamais changer. Par suite, tout ce qui change en apparence dans le monde doit être réputé non réel; la substance est tout, les phénomènes sont illusoires. Seulement, dans

ce cas, à quoi bon distinguer présent, passé, futur? et pourquoi attribuer au néant passé sur le néant présent une action, néant elle-même, que l'on refuse au néant futur? Les phénomènes ne s'expliquent pas entre eux, c'est leur source commune, la substance, qui les explique. Mais la substance est, par hypothèse, immuable!

Donc, de deux choses l'une : ou l'on n'admet que des phénomènes sans substance, et, comme je viens de le montrer, on ne saurait, à moins de nier le fait même du changement, c'est-à-dire les phénomènes, motiver la préférence accordée au passé sur le futur pour l'explication du présent; — ou l'on attribue aux réalités passagères, et partant illusoires, une source permanente, identique, éternelle, qui explique entièrement les phénomènes et n'est qu'exprimée par eux; et, dans cette hypothèse, il serait contradictoire de rendre compte des faits et des êtres actuels par les faits et les êtres antérieurs, puisqu'une autre explication en est déjà fournie. Et cette autre explication, quelle est-elle au fond? L'idée de substance est si loin d'exclure l'idée de finalité qu'elle consiste essentiellement dans la combinaison des deux idées de fin et de cause. Elle est conçue, en effet, comme une force qui dirige et n'est point dirigée, comme une source qui guide elle-même ses flots et n'est en rien modifiée par leur mode d'écoulement : or, elle serait modifiée, il y aurait du changement en elle, elle cesserait d'être elle, si elle décidait de la direction des flots successifs au fur et à mesure de leur écoulement, et faisait dépendre chaque nouvelle décision du résultat acquis des décisions précédentes. La raison d'être des phénomènes, puisée dans l'idée de substance, doit donc participer à l'immutabilité, à l'éternité de cette dernière. Mais qu'est-ce qu'une pareille conception, si l'on essaie de la rendre intelligible? Qu'est-ce sinon l'idée d'un *plan* successivement révélé, mais nullement transformé (comme il le faudrait pour légitimer le préjugé que je combats) durant le cours de ses révélations?

Ainsi, quelque système qu'on admette, l'idée d'une prédétermination, d'une *action à distance* à travers le temps, analogue à l'attraction newtonienne, et non moins difficile à faire entrer dans les esprits, s'impose forcément.

Le déterminisme, évidemment, implique la finalité. Pourquoi cependant ces deux doctrines se heurtent-elles partout dans les polémiques de la science? Une bille choquée continue à se mouvoir après le choc; un ovule fécondé se développe et gardera perpétuel-

lement la marque de ce fait rapide de la fécondation, rencontre également fortuite; l'image mentale d'une sensation vit très longtemps et agit en nous après celle-ci. Cela ne nous étonne pas; cela nous paraît tout naturel; nous n'avons nulle peine à rendre compte du mouvement de la bille par le choc, des caractères de l'individu vivant par l'acte de la fécondation; de la persistance du souvenir par l'impression primitive. Pourquoi tant d'esprits, au contraire, se refusent-ils à expliquer, au moins en partie, les mouvements de la nébuleuse par la gravitation des planètes à laquelle il fallait aboutir, la planète par la vie qu'il fallait faire éclore, la feuille par la fleur, l'enfant par l'homme, l'inférieur par le supérieur? — C'est que le préjugé du Libre Arbitre vit toujours dans l'esprit des déterministes les plus ardents. Tout le monde est convaincu que rien ne peut empêcher ce qui a été d'avoir été; mais on n'est pas porté à admettre avec une égale conviction que rien ne saurait empêcher d'être dans l'avenir ce qui doit être. « Le monde, dit M. Littré (*La science au point de vue philosophique*), le monde, si peu que nous le connaissions, nous offre toutes choses disposées d'abord par et pour la matière inorganique, et secondairement, *s'il y a lieu*, pour la vie. » S'il y a lieu! M. Littré, ce déterministe, admet donc le contingent, le caprice, la possibilité, pour la vie, d'être ou de ne pas être, au gré du « jeu » de la matière! N'est-ce pas contradictoire?

Ce que je dis du déterminisme est surtout vrai de l'évolutionnisme. Ou ce dernier système n'est rien, ou il ajoute quelque chose au déterminisme ordinaire, et c'est justement, qu'on le veuille ou non, l'idée de finalité dépouillée de tout vernis théologique, c'est-à-dire réduite à l'action des faits futurs. A la finalité ordinaire, à l'harmonie *préétablie*, je comprends qu'on oppose la doctrine de l'évolution, si par celle-ci on entend l'harmonie *co-établie* et non *post-établie*. Mais si, par évolution, on entend mécanisme pur, négation d'une orientation de l'Univers, ce n'est pas évolution qu'il faut dire, c'est expansion et tâtonnement dans tous les sens. Évolution signifie expressément direction dans un sens déterminé. Évolution affirme qu'en outre du lien causal simple, unilatéral (*loi*) qui existe entre les *conditions* et le *résultat* (possibles ou réels, n'importe) il y a un lien de causalité réciproque entre les phénomènes réels successifs. — Nous n'avons pas d'ailleurs à nous demander ici quel est le rapport de ces deux sortes de rapports, et s'il convient de ne voir dans les lois que de simples instruments de l'évolution, ou dans l'évolu-

tion qu'un simple corollaire des lois. En d'autres termes, le possible (le certain conditionnellement) est-il simplement le rayonnement du réel, sans lequel il serait un pur néant, — ou plutôt le réel n'est-il que la concentration et la mise en rapport des divers ordres de possibles, leur lutte féconde et leur mutuelle mutilation? Question métaphysique, bonne à éluder. — Au surplus, si l'évolution est définie une différenciation et une adaptation graduelle des faits successifs, j'observerai deux choses. En premier lieu, la nécessité pour un phénomène de différer des autres, aussi bien des suivants que des précédents, implique sa détermination par ceux-là aussi bien que par ceux-ci; en second lieu l'adaptation est le rapport non de deux êtres l'un à l'autre, mais de deux êtres à leur action commune ultérieure. Ce n'est pas au charbon de terre que la locomotive est adaptée, mais ils le sont ensemble à la locomotion; ce n'est pas à la lumière que l'œil est adapté (ni même qu'il correspond, car il y a mille manières autres que la formation de l'œil, de correspondre à la lumière), mais la lumière et l'œil sont ensemble adaptés à la vision. Ce n'est pas à l'ovule que le spermatozoïde est adapté, mais ils sont tous deux adaptés au développement embryonnaire.

Mais revenons. Les *futurs contingents* ne sont pas plus admissibles que ne le seraient les *passés contingents*, si quelqu'un imaginait de les concevoir. Je vais plus loin : il n'est pas moins inintelligible de situer la raison des choses dans le passé seul qu'il ne le serait de la situer dans l'espace à droite plutôt qu'à gauche, au nord plutôt qu'au midi. Un homme qui marche ne songe pas à expliquer ce qu'il rencontre à chaque pas sur son chemin par ce qui est derrière lui plutôt que par ce qui est devant lui. Il n'y manquerait pourtant pas, si, au lieu d'être capable de voir tour à tour et également bien ce qui est devant et ce qui est derrière, il ne pouvait voir jamais que ce qui est derrière. Aussi est-ce parce que nos *prévisions* sont presque toujours incertaines et confuses et nos *souvenirs* relativement clairs et précis, que nous octroyons aux néants antérieurs, de préférence aux néants futurs, le privilège d'expliquer le réel, le présent. Nous induisons l'avenir du passé, *qui est le connu pour nous*; jamais, le passé de l'avenir, qui est l'énigme; le passé nous fait connaître l'avenir, de là l'illusion de penser qu'il le fait être; et comme toute induction se présente à nous sous la forme d'une dérivation, et éveille les images de fleuve, d'eau courante, de vol ou de marche rapide, nous sommes forcément enclins à les appliquer au passage du

passé au présent et à l'avenir, c'est-à-dire au temps. De là notre conception du temps : nous le représentons comme un *mouvement*, comme un déplacement; mais de là aussi les insolubles difficultés que soulève cette idée comprise de la sorte. Comment ce qui remplit tout l'espace pourrait-il se déplacer? Le temps ne peut donc pas être un mouvement. Mais pourquoi dire alors que le passé *va* vers l'avenir? Pourquoi ne pas dire aussi bien que l'avenir *vient* vers le passé? Illusion de notre entendement, qui nous fait considérer le passé comme *déterminant* (car pour nous il est *éclairant*) et l'avenir comme *déterminé* (car pour nous il est *éclairé*). L'être n'est pas le connaître, et il est peu philosophique de voir dans le passé la source de l'être parce que le souvenir est la source de la connaissance. — Il y a encore une autre explication de ce préjugé, dérivée de la précédente. Si l'action du passé sur le présent nous paraît toute naturelle, tandis que celle de l'avenir sur le présent a tant de peine à pénétrer dans notre esprit, — c'est que, habitués à penser au passé *en même temps* qu'à son action, nous sommes invinciblement portés à le juger réel au moment où son effet a pourtant déjà pris sa place. L'action du passé doit nous paraître celle d'une réalité, bien qu'il ne soit plus, tandis que le futur nous paraît ce qu'il est effectivement, un pur néant. — Celui qui, après la fin de l'Univers, contemplerait mentalement le déroulement complet de ses phases, verrait sans doute qu'il importe peu, pour expliquer l'apparition d'un anneau de la chaîne, d'invoquer les faits antérieurs ou postérieurs, d'avoir recours à *alpha* ou à *ôméga*. Mais nous, compris dans l'évolution de ce monde qui doit finir, nous ne nous faisons une idée de sa course vers un but mystérieux qu'en suivant la traînée d'ombres fuyantes, — nommées souvenirs, que les réalités évanouies laissent en arrière dans nos esprits. Aussi le monde est-il pour nous précisément comme un de nos livres que nous ne pouvons lire qu'en un sens, et dont les caractères nous deviennent inintelligibles, insignifiants, si nous les regardons tournés sens dessus dessous, bien qu'ils n'aient pas changé.

On peut, il est vrai, me faire observer qu'il est des parties, sinon des directions de l'espace, mieux connues que d'autres, et que, par suite de mon raisonnement, ces lieux devraient à nos yeux monopoliser la raison des choses. Mais c'est précisément ce qui s'est longtemps produit, ce qui se produit encore; comme, dans l'immensité des cieux, nous ne connaissons que le globe terrestre, les peu-

ples illettrés, et même les philosophes, depuis Aristote jusqu'à Hegel inclusivement, sont portés à faire de la terre, et d'une petite partie de la terre, de leur patrie, de leur ville natale, le centre de l'Univers. Ici l'arbitraire d'une localisation de la raison des choses saute aux yeux. Mais sa localisation dans une partie ou une direction du temps n'est pas plus rationnelle.

On croit, bien à tort, devoir proscrire l'idée de finalité comme une Intelligence prévoyante. Je réponds que, si l'action du futur sur le présent suppose une Prévoyance, l'action du passé sur le présent suppose tout aussi bien une Mémoire. Mais quelle Mémoire expliquerait des faits tels que l'atavisme et la transmission héréditaire des moindres particularités physiques ou morales? Quelle Prévoyance expliquerait la prédestination d'un germe à son type? — Constatons les faits, ne nous préoccupons pas ici de leurs causes insondables.

II

Il résulte de ce qui précède que l'ordre d'apparition n'est pas indifférent. Il importe (pourquoi? nous l'ignorons) que le fait destiné à être antérieur passe avant, que le fait destiné à être postérieur vienne après. La détermination réciproque des phénomènes a pour effet de différencier la durée, de même que la mutuelle attraction des astres différencie l'étendue en donnant à chacun de ses points des vertus particulières. On aurait donc bien tort d'invoquer, à l'appui de la causalité exclusive du passé, l'impossibilité où nous sommes de renverser mentalement la série des phases d'une évolution des événements d'une histoire. Étudions un instant cette hypothèse; imaginons, par exemple, le passage de l'homme civilisé à l'état sauvage, à travers des phases historiques à reculons; supposons que la chaîne rigoureuse des faits déroulés depuis la fabrication d'un obus jusqu'à son explosion finale ait lieu au rebours, commencée par l'explosion et terminée par l'extraction du minerai de fer; essayons de raconter la vie d'un Romain qui prendrait naissance dans son urne funéraire, puis deviendrait cendre tiède, chaude, brûlante, puis cadavre à demi consumé, puis cadavre intact, puis vieillard, puis homme mûr, puis adolescent dépouillé de la prétexte, puis embryon, puis ovule, et enfin rien. — Est-ce intelligible? Non. Pourquoi? La réponse n'est pas aussi aisée, ni surtout aussi oiseuse qu'elle peut le paraître; et l'étude approfondie de

telles hypothèses, absurdes en apparence, pourrait bien nous faire toucher du doigt la réalité d'une orientation de l'Univers, beaucoup mieux que ne le font des déclamations de moralistes. — Si nous entrons dans le détail des séries imaginaires que j'indique, si nous ne nous contentons pas de jeter sur cette marche rétrograde un coup d'œil superficiel, nous verrons que leur supposition est fondée sur des idées contradictoises. On parle du feu, et l'on dit qu'il *débrûle* au lieu de brûler; on nomme des substances chimiques et on leur prête des combinaisons ou des décompositions contraires à leurs affinités constitutives; il est question d'industrie, de science, d'administration, mais d'une organisation qui consiste à désorganiser, d'une science à rendre ignorant, d'une industrie qui ne produit pas mais détruit... etc. — Cela est inadmissible ; or, qu'est-ce à dire, sinon qu'un être et son action sont inséparables? s'il en est autrement, si l'être était indépendant de son action, s'il n'était point déterminé par elle (et, par suite, s'il ne déterminait point, en retour, les êtres dont il émane), si, en d'autres termes, *ce qu'il sera ou ce qu'il fera* n'entrait pas nécessairement dans ce qu'il est, quelle difficulté y aurait-il à unir mentalement l'idée d'un être avec l'idée d'une action diamétralement contraire à celle qui lui est *inhérente*, et non pas simplement *adhérente*?

Ce qui marque le rigoureux enchaînement des faits c'est l'indépendance, en un sens réelle, des êtres, manifestée par la divergence de leurs développements, par leur lutte, leur choc, leur destinée de brusques entraves ou de secours inattendus. On distingue, et l'on a raison, entre le développement naturel d'un être, et ce qu'on appelle les *accidents* de sa vie. On est assez disposé à voir de la finalité dans la série des phases qui constituent son évolution dite normale; on se refuse à la reconnaître dans la série des hasards du sort. Mais on oublie que le développement de l'Univers, distinct des nôtres, se compose précisément de nos avortements individuels. Ce développement de l'Univers, n'est-ce pas le changement qui change sans cesse, la différence qui se différencie éternellement, et qui s'incarne en chacun de nous par nos bizarreries et nos douleurs [1]?

1. On remarquera que la notion de différence ou de différenciation (changement) a ce privilège unique de pouvoir se retourner contre elle-même, se faire face, se donner pour but à elle-même. On ne peut pas dire un *mouvement mû*, à moins qu'on n'entende par là un mouvement variable, différencié. Au contraire, rien de plus clair et de plus naturel que les expressions de *différenciation différenciée* et de *différence différente*. Il n'y a pas, à notre sens, de

Nos mutilations, nos blessures sont nos signalements; et, dans cette succession d'aventures qui caractérisent chaque moment de notre vie, je ne puis voir que la suite de l'aventure première, du mariage unique, singulier, auquel nous devons d'avoir apparu, d'avoir été individualisés un jour. Né d'une rencontre, qui nous a fait autres que tout le reste de l'Univers, nous allons nous rencontrant et nous altérant jusqu'à la mort; et tout cela est justement appelé fortuit, car les êtres qui se croisent ainsi ne se cherchaient pas, mais leur croisement n'en a pas moins été nécessaire et fatal. Notre malheur vient de ce que, appelés à l'existence pour rendre témoignage à la loi du changement, nous naissons avec une loi propre et contraire, avec des aptitudes illimitées et inutiles, certaines, mais irréalisables et impuissantes, qui s'affirment en s'avouant vaincues. Mais cette opposition, c'est une différence encore; et nos protestations mêmes attestent la loi qui nous crée.

III

Le propre des savants simplement déterministes est de considérer l'évolution particulière qu'ils étudient, abstraction faite de toute autre. Nous pouvons distinguer quatre évolutions, concentriques en quelque sorte, à savoir, en allant du centre à la circonférence : l'évolution individuelle (qui a donné l'idée des autres, et où le cachet de l'idée de finalité est bien marquée), l'évolution spécifique, l'évolution géologique (ou planétaire), et l'évolution astronomique. Les changements de l'espèce vivante sont si lents qu'elle doit paraître

meilleure définition de l'évolution universelle; c'est là le *noyau* (avec quelque chose de plus) de ce que la formule trop complexe de l'évolution, donnée par Spencer, contient de plus vrai. — On a bien essayé de dire une *sensation sentie* par opposition aux sensations dites inconscientes, mais rien n'est plus conjectural et ne semble plus contradictoire que l'hypothèse de ces dernières. — J'observerai cependant (remarque importante peut-être pour l'explication de l'idée du devoir) qu'il y a des *désirs désirés*. L'objet d'un désir qu'on désire éprouver mais qu'on n'éprouve pas, par exemple le désir du salut d'un ennemi en danger, est jugé *désirable*, c'est le *bien*; le désir désiré et non éprouvé n'est pas éloigné d'être le devoir, de même que le changement changeant n'est pas éloigné d'être la vie. Mais il est clair que le désir objet du désir n'est un désir que de nom, tandis que le changement attribut du changement est un changement réel, par exemple, les perturbations d'une courbe ou les déviations d'un type spécifique, ou dans un autre sens, le passage, *par degrés*, de la différence de degrés à la différence de nature, ce qui se produit quand une courbe ou un type spécifique, à force de varier d'une certaine manière, finissent par se transformer en une autre courbe ou un autre type.

immuable aux yeux du physiologiste absorbé dans l'étude du corps vivant individuel. Les transformations géologiques sont si lentes que le naturaliste plongé dans l'étude d'une faune ou d'une flore particulière peut se permettre, sans inconvénient, et même avec avantage, pour plus de simplicité, de considérer l'âge géologique actuel comme devant toujours durer. La même raison donne au géologue le droit de ne pas tenir compte, dans ses calculs, du terme où s'achemine si lentement le monde solaire. On imite ainsi l'exemple des astronomes qui regardent comme infinie, bien qu'ils soient assurés qu'elle est finie, la distance des étoiles très éloignées qui leur servent de points de repère.

Partant de là, on doit naturellement méconnaître l'action des faits futurs dans le sein même de l'évolution particulière qu'on étudie. Voici pourquoi. Si l'univers se composait d'un seul individu vivant, si toute l'évolution cosmique se réduisait à cette seule évolution individuelle, ma manière de voir ne souffrirait point de difficulté. Rien, en effet, n'entraverait ou ne paraîtrait entraver le cours de cette évolution unique, et elle atteindrait sûrement sa fin. Il n'en est plus de même si plusieurs individus sont appelés à évoluer ensemble et côte à côte. A envisager chacun d'eux séparément, — par exemple, un mouton pris à part, abstraction faite de son voisin le loup, — nous concevons pour lui une évolution dite *normale* qui se réalisera ou ne se réalisera pas suivant qu'il mourra de sa belle mort ou sera dévoré par le loup. Admettons qu'il soit dévoré; dans ce cas, on refusera généralement d'admettre que cet événement final, que ce dénouement fatal de l'évolution du mouton ait été pour quelque chose dans la manière dont s'est accompli l'événement initial, à savoir la fécondation de l'œuf d'où l'embryon du mouton est sorti. L'idée ne nous vient pas que cette rencontre de deux évolutions individuelles, d'où est résultée la fin soi-disant anticipée de l'une d'elles, pourrait bien être un des innombrables faits constitutifs d'une évolution supérieure, celle de l'espèce-loup ou de l'espèce-mouton. L'idée ne nous vient pas, si évolutionnistes que nous soyons ou que nous croyons être, de conjecturer que ce meurtre et tous autres événements de même nature trouvent leur explication dans les destinées futures du type auquel appartiennent les individus immolés ou mutilés, ou, plus complètement, dans la nécessité de la différence, soit spécifique, soit individuelle, seule justification du mal sur la terre... Ne semble-t-il pas qu'il n'y ait absolument rien de commun

entre les diverses évolutions? Ne dirait-on pas qu'on oublie leur commune origine? — Pareillement, lorsque l'évolution individuelle se trouve en conflit avec l'évolution géologique (par exemple, les mammouths saisis par la période glaciaire? ou, plus simplement, une vigne gelée, une disette, etc.), on rend compte de ces faits par leurs circonstances antérieures. La vigne, dit-on, n'eût pas été gelée si elle eût fleuri plus tard; c'est donc parce qu'elle a fleuri trop tôt qu'elle a été gelée. Mais ne peut-on pas dire aussi bien que, si elle n'eût pas dû être gelée, elle n'eût pas fleuri si tôt, en sorte qu'elle a fleuri trop tôt parce qu'elle devait être gelée?

Ce qui trompe en ces questions, c'est la notion utile mais erronée du développement appelé normal. On appelle *normale* une évolution qui est jugée devoir être la même, se répéter identiquement, chez tous les individus qui ont débuté de la même manière. Le normal ainsi entendu est au rebours du cours des choses; il nie la grande loi de la Différence, c'est-à-dire de l'immolation et du sacrifice nécessaire. Si toute vie eût évolué normalement depuis l'origine de la vie, nous en serions, pour toute faune, aux animalcules primitifs. Transportée dans le monde social et moral, où elle prend le nom usurpé de justice, cette fausse notion y produit des effets qui nous font juger de leur cause : l'envie, la haine, la rebellion, le lâche apitoiement sur soi au récit ou à la vue des félicités qu'on n'a pas eues, et qui sont données par le romancier, le dramaturge ou le démagogue, pour la part légitime et la condition *normale* d'une âme humaine. Comme si rien pouvait nous être plus essentiel, à nous êtres accidentels, que les accidents même de notre existence! Ne confondons pas, d'ailleurs, l'idéal avec le normal; ils sont ennemis. L'idéal nous appelle et nous entraîne hors des limites de notre nature; le normal nous y retient. L'idéal est en même temps le privilège et l'injustice; c'est la beauté, c'est le génie, c'est la grandeur, qui sont des anomalies.

IV

On ne s'étonnera pas de me voir insister encore sur un problème si important. Assimiler l'action des faits futurs à celle des faits passés, n'est-ce pas expliquer l'une et l'autre action, éclairer la causalité et la finalité l'une par l'autre? N'est-ce pas, en outre, montrer qu'il y a un sens à la marche des choses, que l'Univers ne fait pas de l'ordre avec du désordre, de l'harmonie avec des combinaisons

non viables tour à tour essayées? L'intérêt de la question est évident.

Mais d'abord entendons-nous bien. L'action des faits futurs ne suppose pas la détermination mutuelle de tout pour tout indifféremment. Il est conforme au grand but de la Différence que l'action d'un phénomène sur les autres et réciproquement, comme l'attraction réciproque des corps célestes, s'exerce suivant des degrés innombrables d'intensité diverse et de mille manières différentes. Telle influence est si prépondérante qu'on peut lui attribuer le titre exclusif de cause ; telle autre est, pour ainsi dire, égale à zéro. Il y a des séries de phénomènes plus étroitement liés entre eux, les phénomènes vivants; et, dans cette série, il y a des *points saillants*, par exemple tel caractère organique qui se transmet par atavisme, ou bien tel état organique futur vers lequel les états antérieurs se dirigent plus ostensiblement que vers tout autre : on peut considérer les types qu'Agassiz appelle *prophétiques* comme faisant pendant aux phénomènes de retour. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit de faits saillants, ici passés, là futurs, qui agissent fortement sur une chaîne de faits organiques, ici postérieure, là antérieure. — Toutes choses égales, d'ailleurs, un phénomène agit d'autant moins sur un autre qu'il est séparé de celui-ci par un temps plus considérable. Par suite, le déterminisme scientifique est, dans la pratique, autorisé à ne compter, parmi les facteurs d'un phénomène, que les circonstances concomitantes, et à affirmer que, si ces circonstances concomitantes viennent à se répéter, le phénomène se répétera. Toutefois ceci ne doit être entendu que sauf certaines restrictions importantes, où la vérité théorique se fait jour. Deux germes vivants de la même espèce, aussi semblables qu'on les suppose, auront beau être placés dans des conditions identiques, les particularités caractéristiques des ascendants interviendront, par une influence héréditaire inexplicable, pour donner à chacun des êtres issus de ces germes une nature ou une physionomie distincte, un cachet spécial. Les faits historiques étudiés par un esprit supérieur donnent parfois aussi la preuve expérimentale de cette *action à distance* des faits futurs.

La vie, disais-je, n'est qu'un mode d'action plus étroit des faits futurs, un enchaînement particulièrement vigoureux d'influences; et, parmi les faits vitaux eux-mêmes, les faits intellectuels se distinguent par une connexion encore plus étroite. Chose frappante : en même temps que l'action des faits passés (*habitude*, *hérédité*) y est plus manifeste que partout ailleurs, l'action des faits futurs, c'est-à-

dire la finalité, y paraît d'une évidence singulière. Cette double action semble croître parallèlement; il serait aisé, je crois, de montrer que les organismes où l'influence modificatrice de l'habitude et de l'hérédité est moins marquée sont ceux où l'harmonie des fonctions et des organes et leur orientation vers une fin commune frappent moins les yeux de l'esprit. C'est ainsi, d'ailleurs, que ce mode suprême de la vie, appelé l'intelligence, présente une solidarité pareille entre le développement de la prévoyance et celui du souvenir. Le lien des deux principes de l'hérédité et de la finalité est tel que le darwinisme, en voulant s'appuyer sur le premier, n'a pu s'empêcher de recourir au second, sous le nom de principe de corrélation des organes. On observera qu'il est impossible de concevoir ou d'imaginer même comment, sans cette solidarité ou finalité organique, la sélection naturelle et sexuelle pourrait construire un type nouveau sur les ruines d'un type ancien ébranlé et démoli par elle. Une modification se produit et s'accumule quelque part dans l'organisme : il n'appartient qu'au principe de corrélation de mettre le reste de l'organisme à ce nouveau ton, d'élever sur cette base nouvelle un nouvel édifice. Pourquoi donc avoir relégué dans l'ombre ce coopérateur indispensable, qui mériterait le premier rang?

La contre-épreuve de la vérité précédente nous est donnée par la nature inorganique. Le passé éloigné n'agit pas — si ce n'est d'une manière générale, et au point de vue de l'évolution cosmique — sur les phénomènes physico-chimiques. L'habitude n'a aucune action sur eux; les circonstances concomitantes déterminent à elles seules leur apparition. Pareillement, l'on constate que l'avenir n'agit pas non plus sur ces phénomènes, — si ce n'est en un sens très élevé et très éloigné, nullement spécial à ces sortes de faits. C'est l'inverse des faits de la vie. D'ailleurs, ces derniers sont soumis également à l'action générale dont je parle, et à laquelle les phénomènes inorganiques eux-mêmes ne peuvent se dérober. Mais les faits de la vie et les faits de l'intelligence y ajoutent leur mode d'influence plus particulière du passé et du futur. Aussi Claude Bernard distingue-t-il avec beaucoup de justesse entre les finalités vivantes et les finalités cosmiques.

Il est donc des degrés et une hiérarchie d'influences échelonnées, et la science humaine, qui, dans l'impossibilité de tout connaître, doit déchirer le tissu des faits pour le pénétrer, est fondée à ne s'attacher qu'aux influences capitales. Elle recherche les faits d'une

grande masse, en quelque sorte, les faits attractifs qui groupent et meuvent autour d'eux nombre d'autres faits. Mais cet amour de l'unité, ce goût de la simplicité des explications ne devrait-il pas logiquement la conduire à voir la raison des choses tantôt dans le passé, tantôt dans l'avenir, suivant que le type accompli auquel se rapporte l'être ou l'état considéré lui est antérieur ou postérieur? Les restes rudimentaires d'un type ancien s'expliquent par lui; mais l'embryon s'explique par l'être complet. Pour comprendre le ptérodactyle étudiez l'oiseau, s'il s'agit de traces subsistantes de l'animalité dans le corps humain (poils épars, pointe mousse de l'oreille (?), ongles courts et faibles, etc.) qu'on nous renvoie au singe, je le veux bien; mais, s'il s'agit de nos caractères essentiels, de notre organisation cérébrale, de nos institutions, il vaudrait peut-être mieux nous adresser aux hommes du XXXe ou du XLe siècle qu'à nos ancêtres préhistoriques. L'histoire humaine n'est, de nos jours, une énigme si indéchiffrable que parce que l'apogée de la civilisation n'est pas encore atteint. De ce haut faîte, si nous l'atteignons jamais, nous embrasserons et jugerons aisément les siècles embryonnaires où nous ne voyons maintenant que nuit sans étoile, horizon sans pôle, dédale sans fil conducteur.

Cependant, l'amour de l'unité et des explications simples est loin d'être assez fort chez la plupart des théoriciens pour se rendre maître en eux du préjugé enraciné que je combats. Même plus simple que l'explication par le passé, l'explication par le futur n'est point admise. Y a-t-il rien de plus inconséquent? Quand plusieurs séries de faits vont divergeant à partir d'un fait passé (des lignées animales ou végétales à partir d'un accouplement primordial, des générations de mots à partir d'une racine, des éclats d'obus à partir d'une étincelle tombée sur de la poudre, des suites de phrases à partir d'un éclair mental, d'une rencontre d'idées dans l'esprit, etc.), il semble évident que le fait passé contient la cause explicative des phénomènes ultérieurs. Mais, lorsque plusieurs séries de phénomènes vont convergeant vers un même fait consécutif (convergence de divers systèmes de famille et des diverses formes de propriété, polygamie, polyandrie, mariage hors de la tribu, mariage dans la tribu, communauté des femmes et des biens, etc., vers un système unique de famille et une forme unique de propriété, adoptés par tous les peuples à mesure qu'ils se civilisent, — convergence des diverses morales vers la même morale, — convergence et combi-

naison de deux corps chimiques venus de points éloignés, — convergence et mariage de deux individus vivants, nés à une grande distance l'un de l'autre, — convergence et association mentale, dans un cerveau humain, de deux ou plusieurs idées d'origine différente, qui viennent à se rencontrer en une idée de génie, — convergence et choc de deux corps célestes qui se brisent, etc.), nous n'avons jamais l'idée d'expliquer, même dans une certaine mesure, les directions multiples de ces séries convergentes par le résultat *un* de leur rencontre. Cependant, il est clair (et je prends l'exemple le plus défavorable à ma thèse) que je suis, moi ou tout être vivant quelconque, le résultat d'un mariage qui en suppose deux autres, lesquels en supposent quatre autres, et ainsi de suite en remontant dans un passé illimité; il est certain que, si n'importe lequel de ces mariages innombrables n'eût pas été ce qu'il a été, exactement ce qu'il a été, et, par suite, si l'individualité des conjoints, leur manière d'être, le détail biographique de leur existence, avaient tant soit peu différé, je ne serais pas venu au monde. Quoi de plus simple, dès lors, que de me considérer comme le point vivant auquel se suspend, momentanément, ce réseau compliqué de faits, la clé ou une des clés de cet hiéroglyphe, l'embouchure de ces fleuves de lignées humaines qui descendent vers moi? Est-ce que ce caractère par lequel je les rattache à moi ne me permet pas d'affirmer que je suis, *partiellement* et en un certain sens, leur raison d'être? Si on repousse cette prétention, quel motif peut-on avoir de me considérer comme la raison d'être, même partielle, des enfants qui naîtront de moi? On ne peut m'objecter que le libre arbitre, ce préjugé anti-scientifique par excellence. M'objectera-t-on le bon sens? Mais le bon sens, avant tout, c'est la logique; et, comme je ne m'adresse qu'aux déterministes, j'ai le droit de dire qu'ils sont forcés, pour être conséquents, de m'accorder ce point. Un déterministe, en effet, doit croire que, dès la plus ancienne époque de la nébuleuse primordiale, il *était certain*, absolument certain (ignoré, n'importe !) que je serais, que je serais tel et non autre, que j'écrirais à cette heure et que j'écrirais ceci à son adresse.

Pour échapper à cette nécessité enchaînante et rigoureuse, à ce *ferreus ordo*, il ne reste, à ma connaissance, qu'une issue : c'est une théorie mixte, délicate et profonde, partant peu connue, de M. Cournot, sur les rapports du Hasard et de la Raison des choses, deux idées que nul n'a élucidées comme lui. J'indiquerai cette vue géné-

rale, que les bornes de ce travail et surtout celle de mon savoir ne me permettent pas de suivre dans le détail de ses applications, où éclatent la richesse et la sagesse, le sens droit et subtil, la force en même temps coordinatrice et pénétrante de l'éminent philosophe. M. Cournot distingue, dans les événements historiques comme dans les faits géologiques ou vitaux, ce qu'ils présentent de fortuit et ce qu'ils révèlent de rationnel. Cette distinction est radicale, et met en présence deux principes irréductibles, dont l'un, la Raison, commande, et dont l'autre, le Hasard, exécute et obéit, mais avec une certaine latitude de détermination propre et une sphère indéniable de liberté. De là, trois rapports possibles (si du moins j'ai bien suivi et compris, à travers tant d'autres aperçus intéressants, la pensée de l'auteur). Tantôt le hasard se soumet à la Raison, sans l'aider ni l'entraver. Ce qui s'est produit par telle voie fortuite se serait accompli, à son défaut, de la même manière ou à peu près par toute autre voie également fortuite, ou plutôt par la *moyenne* de ces voies. Le hasard, dans ce cas, est neutre, incolore, médiocre. Tantôt le hasard enlumine heureusement et brillamment la Raison, je veux dire le plan rationnel et providentiel. Tel est, en histoire, ce confluent d'heureuses rencontres historiques qu'on nomme le siècle de Louis XIV. Il a mis dans le plus beau jour la prépondérance française, qui, d'ailleurs, avec plus ou moins d'éclat, ne pouvait manquer de s'établir alors. Tantôt enfin le Hasard est contrariant. Par exemple, l'alliance de la Maison d'Autriche et de la Maison de Bourgogne a fortement entravé le cours de la civilisation européenne, et n'a produit qu'une fusion monstrueuse, inféconde, repoussée par la nature des choses, par l'hostilité des races, des intérêts, et les tendances générales de l'âge moderne. Les accidents de ce genre n'ont qu'une influence passagère, graduellement effacée par le retour inévitable de la civilisation dans son lit habituel et séculaire. Tel est le squelette de ce système ingénieux, qui mérite réflexion, mais auquel il me semble que la logique ne permet pas de se fixer. Je passe outre, en regrettant de ne pouvoir le discuter à fond.

V

Je reviens à ma thèse, et je me demande, encore une fois, quelle est la source, non plus psychologique et vulgaire, mais élevée et scientifique, de l'erreur que je poursuis. Les phénomènes mécaniques,

avec leur clarté illusoire et la fausse espérance qu'ils laissent concevoir de tout résoudre en eux en dernière analyse, opposent ici un obstacle presque insurmontable à l'admission de la vérité. On suppose que tout est régi par les lois de la mécanique; et cette science nous montre des corps mobiles qui, livrés à eux-mêmes dans le vide, soustraits par hypothèse à toute action environnante, suivraient une direction constamment rectiligne et uniforme, c'est-à-dire iraient sans fin *du même au même*. Nous disons que cette manière d'aller est leur action propre, et que leurs courbes, leur ralentissement, leur accélération, les modifications infinies de leurs mouvements, sont le résultat de la rencontre de ces choses qui tendent séparément à *durer* et nullement à changer. On peut donc dire qu'il y a deux sortes de phénomènes bien distincts : les *durées* et les *rencontres*, ou, en d'autres termes, les éléments et les composés. Comme on attache, d'ailleurs, exclusivement à ces choses qui durent ou tendent à durer le titre de réalités, on doit admettre que les phénomènes du second genre, n'étant point l'acte propre, volontaire en quelque sorte, de ces réalités, sont loin d'avoir l'importance des phénomènes du premier genre. On est invinciblement porté à expliquer les rencontres par les durées, non les durées par les rencontres. C'est qu'on est le jouet d'une illusion anthropomorphique difficile à saisir et encore plus à dissiper : on ne considère comme expliqué que ce qu'on explique par une volonté; on ne juge *prédéterminé* que ce qui est *prévoulu*; on part de là sans s'en apercevoir; et, à son insu, on applique cette majeure implicite aux molécules mobiles, aux éléments de l'Univers. On leur attribue une sorte de volonté unique, celle de continuer leur mouvement; on ne leur attribue point la volonté de se heurter ni de combiner leurs mouvements rectilignes en mouvements elliptiques ou autres, en phénomènes divers; et par qui ces rencontres seraient-elles voulues, si elles ne le sont point par ces éléments? Dès lors, on doit penser que le seul fait réellement *prédéterminé* est le fait de la continuation du mouvement (sa direction étant indifférente), — ce qu'on appelle aujourd'hui la *conservation de la force*. Non seulement donc on réduit tous les phénomènes à n'être que des mouvements, mais, dans tout mouvement, on distingue nettement ce qui appartient en propre à l'élément matériel indépendant, isolément envisagé, ce qui, en d'autres termes, se rattache à un principe réel, à savoir les lignes droites infinitésimales décrites par cet élément et dans lesquelles sa courbe observable se résout, —

et ce qui n'appartient à aucun élément, ce qui, en d'autres termes, paraît ne se rattacher à aucun principe réel, à savoir cette courbe elle-même, composée de ces parties rectilignes hypothétiques. Aussi, tout en étant ou se croyant déterministe, tout en reconnaissant que les phénomènes s'enchaînent rigoureusement et que les faits composés sont certains d'avance au même degré que les faits simples et élémentaires, peut-on se croire autorisé, en vertu de la distinction précédente, à octroyer à quelques-uns des anneaux de la chaîne, aux faits du premier genre, le monopole explicatif. Comme si ce n'était pas justement l'indépendance constatée des divers *principes* matériels et de leurs mouvements propres qui doit nous faire admettre un Principe supérieur, un lien rationnel entre leurs rencontres successives, d'où naît la beauté du monde !

Voilà la source du préjugé signalé; c'est là qu'il faut l'atteindre. De l'erreur qui consiste à sacrifier l'importance, et même, autant que possible, la réalité du composé et du différent, de l'individuel, de vous et de moi, à l'importance et à la réalité du simple et de l'identique, de l'hypothétique autrement dit, — résulte l'erreur qui consiste à sacrifier l'action du futur à l'action du passé.

GABRIEL TARDE.

UN POSITIVISME NOUVEAU[1]

I

Au seuil du XXe siècle, en réaction contre les tendances dont le développement a rempli le milieu du siècle précédent, nous voyons naître et grandir une Critique nouvelle qui, brisant les cadres classiques où l'on se tenait enfermé jusqu'ici, tente de substituer aux anciennes conceptions une théorie toute différente de la Science, de sa nature, de sa signification, de sa portée, de sa valeur et de ses méthodes. Non contente de déclarer la connaissance relative à la structure actuelle du sujet, cette critique prétend ruiner l'antique notion de loi nécessaire; elle estime que les résultats les plus positifs sont, dans une large mesure, fonctions de l'homme et de ses attitudes; bref, elle oppose à la thèse traditionnelle du primat de la raison discursive la thèse contraire du primat de l'activité, jusqu'à parler de contingence et d'arbitraire aux bases mêmes du savoir. D'ailleurs elle entend par là non pas restreindre, mais agrandir le domaine du connaissable; si en effet la réalité absolue est transcendante au discours, inaccessible à la pensée abstraite, il est du moins possible de la vivre; et toute relativité disparaît graduellement à mesure que, revenant de la pensée symbolique à la pensée intégralement vécue, l'esprit se dégage des habitudes superficielles qu'il avait contractées sous les suggestions de l'intérêt pratique.

Mais des conclusions si hardies devaient provoquer de vives contradictions. A beaucoup d'esprits une telle audace paraît scandaleuse et insupportable. On veut y voir je ne sais quelle tentative de retour à des formes de pensée vieillies et condamnées. Peut-être est-ce qu'on n'en saisit pas clairement l'intention vraie, l'exacte

1. Communication faite à la Société française de philosophie le 28 Février 1901 pour servir de texte à la discussion.

signification? Ce serait donc un thème excellent pour une discussion publique, d'où il ne manquerait pas de sortir — avec une plus grande précision dans les jugements portés — une plus juste appréciation des buts poursuivis de part et d'autre. Pour l'attaque et pour la défense, il est bon de connaître exactement son adversaire, sans parler du profit mutuel qu'on retire toujours d'une sincère collaboration.

Mais je dois présenter d'abord une remarque préliminaire. Le mouvement critique dont je parle offre ceci de particulier que, loin d'avoir été pour ainsi dire appelé du dehors par des préoccupations métaphysiques et morales (bien qu'il ait peut-être des conséquences dans ces deux domaines), il s'est produit à l'intérieur de la science, sous la pression de besoins internes, au contact même des faits et des théories. Ses auteurs furent des praticiens qui ne pouvaient pas songer et n'ont jamais songé en effet à sacrifier la moindre partie de la science au bénéfice de quoi que ce soit d'autre. Il faut prendre leur effort comme un effort de sincérité plus scrupuleuse, comme un effort pour penser plus profondément leur savoir.

Cependant il est vrai que la nouvelle critique des sciences a, par ses résultats une fois établis, des liens étroits avec certaines doctrines récentes connues sous le nom de *philosophies de la liberté*. Le critère suprême est-il la raison discursive ou la vie intérieure, la connaissance abstraite ou l'action intime, le principe immobile qui régit les édifices dialectiques ou cette inexprimable intuition qui s'éveille dans l'esprit au contact immédiat du donné? Je n'ai pas besoin de faire ressortir l'importance philosophique du débat. Il y va de l'orientation même que prendra la pensée. Or, à cet égard, le problème que pose la critique des sciences est bien un problème privilégié. Suivant la solution qu'on lui donne, on sera ou non intellectualiste. Là se rencontrent, là prennent corps et se heurtent les deux esprits contraires. C'est donc bien sur ce point précis et concret qu'il convient de faire porter la discussion pour lui conserver toute son ampleur.

Mais il ne serait pas possible d'entreprendre ici une étude si vaste et si complexe. Pour laisser néanmoins à la discussion quelque chose de la généralité qu'elle comporte et qu'elle devrait avoir, voici le terrain limité sur lequel je propose de la placer. La conception de la vérité scientifique préconisée par les critiques dont je parlais les a fait accuser de scepticisme. On a cru qu'ils dénon-

çaient une banqueroute radicale de la science, une faillite de la raison. Parce qu'ils n'accordaient pas au discours le premier rang, on a jugé qu'ils lui déniaient toute valeur. Parce qu'ils n'admettaient pas la notion commune de la vérité comme *chose*, on a pensé qu'ils ne croyaient point à la vérité. Et, poussant même plus loin, de la défiance qu'ils manifestaient à l'endroit d'un intellectualisme estimé par eux superficiel, de l'effort qu'ils tentaient pour le rattacher aux sources profondes et concrètes de la vie intérieure, on a déduit qu'ils prêchaient un abandon paresseux de la pensée claire et maîtresse de soi pour je ne sais quel rêve obscur d'une équivoque mysticité. Eh bien! contre ces objections, je veux soutenir deux thèses :

1° *La nouvelle critique est une réaction contre l'ancien positivisme, trop simpliste, trop utilitaire, trop encombré de principes a priori.*

2° *La nouvelle critique est le point de départ d'un positivisme nouveau, plus réaliste et plus confiant dans les pouvoirs de l'esprit que le premier.*

J'espère justifier ainsi une phrase écrite par Ravaisson dans son célèbre *Rapport* et que je me reprocherais de ne pas citer en terminant cette introduction : « A bien des signes il est donc permis de prévoir comme peu éloignée une époque philosophique dont le caractère général serait la prédominance de ce qu'on pourrait appeler un réalisme ou positivisme spiritualiste, ayant pour principe générateur la conscience que l'esprit prend en lui-même d'une existence dont il reconnaît que toute autre existence dérive et dépend, et qui n'est autre que son action. »

II

Je commencerai par résumer brièvement les principes fondamentaux de la nouvelle critique et par rappeler en quelques mots ses plus importantes conclusions. On comprendra qu'il me soit impossible de faire ici un exposé complet, on permettra que je me borne à de simples énoncés, et on m'excusera de renvoyer pour le surplus à quelques-uns des travaux déjà publiés sur la matière qui nous occupe [1].

1. Ne songeant pas à dresser une bibliographie complète, je me contenterai de citer les mémoires récents dont je suppose ici les conclusions connues : G. Milhaud, La science rationnelle (*Revue de Métaphysique et de Morale*,

Encore un mot, pour délimiter plus exactement le sujet. Nous laisserons de côté les sciences telles que la Mathématique, qui procèdent par constructions et analyses de purs concepts, pour nous attacher spécialement à la science expérimentale. Et même, sans prendre celle-ci dans toute sa complexité, nous étudierons surtout la Physique. C'est en effet, de nos jours, le type le plus accompli de la science positive.

Cela posé, venons à notre objet même et tout d'abord indiquons un point de départ que nous supposerons admis.

Le positivisme issu d'Auguste Comte, de tendance très étroitement utilitaire, accepte sans examen l'attitude du sens commun [1], comme si elle était en nous simple soumission au fait, ouverture naïve et franche au donné immédiat. Mais bien au contraire les derniers progrès de la critique philosophique concourent manifestement à montrer que les doctrines instinctives du sens commun ne sont pas indemnes de toute hypothèse et de tout artifice. Ces doctrines composent en réalité une philosophie qui s'ignore, une métaphysique aveugle et inconsciente, un *système* par conséquent, irréfléchi et grossier, je le concède, mais enfin semblable par son allure générale à tous les systèmes discutés dans les écoles. C'est une sorte d'anthropomorphisme matérialiste fondé sur le primat de l'action pratique. L'esprit tend spontanément à l'*utile*, non au *vrai*. Il éclôt sans y prendre garde dans un milieu déformateur qui pèse et influe sur lui. Il obéit sans y songer au corps comme à un contre-poids régulateur de sa liberté. Voilà pourquoi, dans ses représentations spontanées, la matière est configurée par lui à nos gestes familiers, l'âme à la matière, le devenir et la durée aux faits accomplis qui se localisent dans l'espace, le progrès spirituel aux choses révolues que l'on échange aisément comme des pièces de monnaie, l'instabilité dynamique de la vie intérieure aux groupes immobiles des mots en qui dorment les moyennes factices dont se contente le sens commun qu'obsède la préoccupation sociale. Qui veut revenir du point de vue

mai 1896); 2° J. Wilbois, La méthode des sciences physiques (*Id.*, septembre 1899 et mai 1900); 3° E. Le Roy, Science et Philosophie, 2e article (*Id.*, septembre 1899); La science positive et les philosophies de la liberté (*Bibliothèque du Congrès international de Philosophie*, t. I). — On pourra consulter aussi, dans le n° de septembre 1900 de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, le compte rendu des discussions qui ont suivi au dernier congrès la communication de M. Poincaré et la mienne (pages 556-561 et 573-582).

1. Je dis l'*attitude*, et non pas forcément les croyances précises.

de l'action utile au point de vue de la connaissance désintéressée doit donc se détacher momentanément de la vie pratique, s'affranchir des habitudes contractées par lui dans l'action journalière, se mettre en garde contre les illusions de l'évidence vulgaire et admettre comme un principe que bien des nécessités apparentes peuvent être rejetées parce qu'elles n'existent que par rapport à certaines attitudes inconsciemment adoptées dont il est possible de se déprendre.

Cela posé, considérons la science, en nous plaçant tout d'abord pour l'examiner au point de vue purement intellectuel qui est le point de vue ordinaire.

Un premier travail critique a porté sur les *théories*. Variables d'une époque à l'autre, multiples pour un même objet, contradictoires entre elles et cependant équivalentes quant aux services qu'elles rendent [1], elles sont apparues, non comme des expressions de plus en plus approchées d'une vérité objective vers laquelle on tendrait comme vers une limite, mais comme des langages plus ou moins commodes pour schématiser les faits, comme des instruments de réduction et de classification, comme des cadres aux contours en grande partie artificiels servant à mettre un ordre facile à retenir dans le discours qui nous permet de parler les phénomènes. A quels critères les éprouve-t-on? Il faut évidemment qu'elles soient cohérentes, exemptes de contradictions internes; on aime aussi qu'elles présentent un caractère esthétique par l'unité à laquelle se trouve ramenée en elles une prodigieuse diversité d'éléments. Mais tout cela est secondaire; on se résigne souvent à bien des sacrifices sur ces deux points. L'important, c'est que les théories soient *fécondes* et, pour cela, qu'elles se montrent *facilement maniables*. Ne voit-on pas dès lors que c'est surtout par rapport aux exigences de notre action discursive sur les choses qu'elles se distribuent en hiérarchie? La théorie qui plaira le plus sera la théorie la plus *vraisemblable*, la plus *naturelle*, c'est-à-dire celle qui s'adapte le mieux aux habitudes du sens commun. Une théorie *euclidienne* (si j'ose ainsi parler), bien loin d'avoir une valeur plus objective par cela seul qu'elle devient pour nous intuitive, est au contraire une théorie éminemment relative, en ce sens que sa plus grande réalité n'est au fond que notre préférence instinctive pour elle. Veut-on un exemple? Nous sommes

1. Equivalentes au point de vue de la *connaissance*, non pas à celui du *maniement* pratique.

des corps solides, et, dans la vie de chaque jour, nous agissons principalement par contact. Nous aurons donc d'instinct une prédilection marquée pour les théories mécanistes où toute chose est expliquée par des mouvements et des chocs d'atomes solides [1]. Par suite il nous paraîtra évident que, si l'on veut obtenir des représentations objectivables, il faut poser d'abord la matière inerte comme support du mouvement. Qu'une théorie vienne alors où ce dernier au contraire soit l'élément essentiel, la matière n'étant qu'un lieu géométrique de points immobiles où le repos naît de l'interférence de deux mouvements contraires : nous aurons une incroyable difficulté à nous imaginer que cela puisse être un symbole plus voisin de la réalité concrète. Ainsi en est-il presque toujours. Notre intelligence peut s'affranchir des préjugés de l'action ; mais elle y a une peine extrême ; et le plus souvent elle s'arrête dès les premiers pas. De là une double conclusion que je formulerai pour finir :

1° *Les théories qui semblent s'imposer avec le plus de force et de clarté sont celles qui reconnaissent le mieux la suprématie du sens commun, c'est-à-dire de la pratique ; elles sont donc relatives à notre structure et à nos habitudes.*

2° *Les théories qui échappent, au moins partiellement, à cette relativité, instituées alors simplement pour donner plus de prise au calcul sur la nature, se règlent sur les exigences de l'esprit et ne visent qu'à faciliter le jeu de son activité créatrice : elles sont donc sous la dépendance de notre liberté mentale, pour autant que la pensée est un pouvoir d'adaptation se modifiant lui-même et modifiant le donné jusqu'à rendre le réel commensurable avec les schèmes du discours.*

Un second travail critique atteint les *lois* et les *faits*. Ici, je serai plus bref encore, ayant exposé ailleurs ma pensée avec détail. Que sont la plupart des lois? De simples *définitions*. La loi de chute des graves définit la chute *libre*; la loi de conservation de la masse définit le système *clos*; la loi des proportions définies fait de même à l'égard de la *combinaison* distinguée du mélange. A ce point de vue, les lois sont en quelque sorte *invérifiables*, puisque par exemple on n'a aucune définition de la chute libre en dehors de la loi même qui sert à en former le concept et que, d'autre part, il est impossible de faire un vide mécanique absolu autour d'un corps tombant, pour examiner à l'abri de toute influence autre que la pesanteur le mode

1. Il nous faudra au contraire un effort pour nous habituer aux théories énergétiques.

précis de sa descente. Sans compter que, dans bien des cas, une seconde difficulté s'oppose d'une manière non moins invincible à toute prétention de preuve absolue, s'il est vrai par exemple qu'il faudrait un miroir plan pour vérifier la loi de réflexion de la lumière et que, réciproquement, on ne fabrique un miroir plan qu'en utilisant la loi même à démontrer. *Ainsi les lois sont invérifiables, à prendre les choses en toute rigueur, d'abord parce qu'elles sont l'outil avec lequel nous effectuons dans la continuité du donné primitif le morcelage indispensable sans lequel notre pensée demeure impuissante et enveloppée, ensuite parce qu'elles constituent le critère même auquel on juge les appareils et les méthodes qu'il faudrait utiliser pour les soumettre à un examen dont la précision soit susceptible de dépasser toute limite assignable.*

Est-ce à dire que l'esprit puisse décréter les résultats scientifiques au hasard de son caprice? Évidemment il le peut, quitte à introduire par là dans son langage une infinie complication : il existe en effet une infinité de manières d'éviter la contradiction logique. Mais cela serait *absurde* ou, comme on dit, *cela n'aurait pas le sens commun.* Voilà le mot décisif. Il y a des forces dont nous avons pratiquement à tenir compte, la résistance de l'air par exemple; mais il y en a, comme l'attraction de Sirius, qui ne sont pas d'un ordre de grandeur à nous intéresser dans la vie usuelle. Eh bien! dès avant le commencement de la science, le sens commun a déjà pris certains décrets : il déclare libre une chute où n'intervient à côté de la pesanteur aucune force intéressante pour lui. Des définitions *naturelles*, des définitions *instinctives* sont ainsi spontanément posées : elles expriment le morcelage que nos besoins corporels opèrent dans le donné, elles mesurent si l'on veut le degré de précision que notre action comporte. Cela étant, nous avons évidemment avantage à ce que les définitions générales et rigoureuses que la science formulera ensuite restent d'accord avec les premières définitions spontanées, en sorte que, par exemple, une chute dite libre par le sens commun soit aussi *scientifiquement libre.* Nous ferons donc des expériences pour regarder, dans les cas grossiers et nets, comment tombent les corps que rien de notable ne gêne, et nous verrons par là quelle définition de la chute il faut choisir pour l'introduire dans le dictionnaire que la science construit. Ce sera bien du malheur si les trois ou quatre essais que nous pouvons faire sont totalement divergents; en général, ils laisseront transparaître en eux quelque forme commune, puisqu'ils sont analogues aux regards de notre

action et que notre action, si elle est flexible et capable de se plier à plus d'un artifice, n'est cependant pas dans son jeu naturel absolument incohérente. Que si d'ailleurs, comme il est arrivé pour la conservation de l'énergie que l'on a pu retrouver dans des phénomènes aussi différents en apparence qu'un frottement et une combinaison chimique, nos expériences préparatoires nous révèlent une similitude insoupçonnée jusque-là de notre action, ce sera tant mieux : nous aurons élargi le domaine où nous pouvions agir, nous aurons démasqué une illusion d'optique. Mais, quoi qu'il en soit, dans tous les cas, la loi dégagée des faits communs ne deviendra véritablement scientifique, c'est-à-dire générale et rigoureuse, valable pour tous les temps et tous les lieux, qu'à partir du moment où, cessant de rester au contact des phénomènes particuliers, elle se tournera par la vertu d'un décret en une définition désormais imposée aux choses. Elle ne dépendra plus alors de l'expérience, mais l'expérience dépendra d'elle au contraire, étant dorénavant astreinte à lui obéir puisqu'elle en recevra sa forme.

Que dirai-je maintenant des faits eux-mêmes? Sont-ils séparables des lois, et la même critique ne leur convient-elle pas? *Les faits scientifiques sont vraiment faits par le savant qui les constate, bien loin de s'imposer à lui du dehors.* Il n'y a point de faits intrinsèquement définis, point de matière sans forme. Un fait n'existe, un résultat n'est déterminé que si l'on a pris une certaine attitude pour regarder la nature. C'est ainsi qu'un atome n'a de réalité que par rapport à un procédé de sectionnement. Voici un cristal et un marteau. Si j'adopte celui-ci comme appareil pour briser celui-là, quelque chose demeure insécable : une certaine forme géométrique caractéristique du cristal. Cette forme est l'atome relatif à la méthode que j'ai suivie. Mais que je vienne à changer de méthode et que je prenne maintenant par exemple la chaleur ou l'électricité comme couteau, rien ne subsistera de l'ancien atome : ce sera l'atome chimique qui apparaîtra. Voyez dans cette remarque un symbole plus qu'un exemple : peut-être ce symbole montre-t-il ce que je veux dire en affirmant qu'une donnée brute ne devient *fait scientifique* qu'en prenant place dans un système d'idées, qu'en se rattachant à un « manuel opératoire » sur lequel a prise la critique du sens commun? Sans doute nous avons nos raisons pour choisir de certaines façons plutôt que d'autres les attitudes et les points de vue qui susciteront les faits. Mais ce sont le plus souvent des raisons

pratiques : il serait facile de le montrer. Je me bornerai à citer un exemple. On sait le rôle important que jouent les considérations de simplicité. Eh bien! est-ce que la simplicité d'une formule n'est pas quelque chose de tout relatif? D'un polynome du millionième degré ou de la fonction *Sin x*, qui est le plus simple? Au point de vue de l'analyse pure, c'est incontestablement le polynome; au point de vue du calcul numérique, c'est le sinus parce qu'il en existe des tables. Voit-on combien le jugement à porter diffère suivant le point de vue où l'on se place? et par où se classent les points de vue en ordre de valeur croissante, sinon par leurs avantages pratiques pour le discours ou l'action?

Remarquons pour finir que dans le moindre résultat scientifique entre comme facteur, en réalité, toute la science. Les vérités que celle-ci établit ne sauraient être rangées en une chaîne linéaire, car elles s'impliquent mutuellement. La contingence incontestée des unes rejaillit dès lors sur toutes. Si donc on envisage la science d'un point de vue purement intellectualiste, il devient impossible de la comprendre. Ou c'est en effet un vaste symbolisme sans signification et sans portée, ou c'est un édifice ruineux parce qu'il repose essentiellement sur d'inévitables cercles vicieux. Comment sortir de là? Un appel au sens commun est notre seule ressource. Mais un appel au sens commun, c'est un appel au primat de l'action. *Concluons donc encore une fois que l'intellectualisme est un point de vue superficiel et incomplet, même en science, où, cependant, il semblerait dans son domaine d'élection : l'activité libre de l'esprit intervient comme principe essentiel dans la genèse du savoir le plus positif, et les lois ne sont nécessaires que si l'on persiste à garder certaines attitudes relatives aux convenances de la pratique.*

III

Il existe deux principales manières de fausser la critique précédente, car on peut la prendre en intellectualiste ou en esthète.

Si on la prend en intellectualiste, comme une dialectique, comme un jeu de concepts, comme un système centré autour de la « *catégorie* » du devenir, on la tourne du même coup en scepticisme scientifique. Voyant en effet qu'elle retire d'une certaine manière toute réalité objective aux lois de détail, aux lois particulières isolées, si l'on néglige d'autre part de compter le rôle informateur qu'elle fait

jouer au sens commun, si l'on refuse de lui concéder l'action sous-jacente au discours à la façon d'un principe vital, si on cherche à la concevoir dans l'abstrait au lieu de la pratiquer et de la vivre, que peut-on penser de ses déclarations sur l'arbitraire du savoir, sinon qu'elle fait consister la vérité scientifique dans un pur décret verbal et que dès lors elle se réduit à un sec et puéril nominalisme? Il ne faut pas oublier que la critique nouvelle, dans l'esprit de ses auteurs, est un dogmatisme positiviste qui voit la valeur des vérités scientifiques[1] dans la puissance de vie qu'elles renferment, dans le mouvement et l'impulsion qu'elles communiquent à l'esprit qui les reçoit, dans le dynamisme psychique dont elles sont le symbole discursif, dans l'attitude intime et pour ainsi dire les gestes intérieurs qu'elles provoquent chez le savant qui les pense jusqu'au fond.

Mais si d'autre part on prend cette même critique en esthète, un nouveau contresens la transforme en vague mysticisme. Dès lors que l'on se déclare en effet désabusé de la raison et de la science jusqu'à laisser la pensée même se détendre et s'évanouir dans le rêve, on ne comprend plus l'action, on n'a plus le sens de la vie intérieure. Défions-nous d'un prétendu mysticisme qui ne croit point aux *œuvres*. Le discours sans doute n'est qu'un instrument au service de l'intuition, mais c'est un instrument nécessaire. La critique nouvelle n'exalte pas le sentiment ou l'imagination au détriment de la raison (ce serait encore un morcelage intellectualiste), mais elle en appelle des formes superficielles de l'activité psychique à ses formes profondes, et de son épanouissement dans les régions contingentes de la dissipation logique et du discours morcelé à sa concentration dans l'unité complexe et indistincte de l'effort intime.

En réalité, cette critique nouvelle est un spiritualisme, en ce sens qu'elle subordonne dans la science ces *choses* mortes que sont les résultats aux *progrès* vivants de la pensée qui trouvent seulement dans les premiers une occasion et un symbole, une sorte de corps transitoire à la dissolution duquel ils survivent. Elle est aussi un positivisme, en ce sens qu'à ses yeux le suprême critère est l'action, non pas sans doute l'action industrielle, ni même l'action discursive, mais l'action profonde, c'est-à-dire la vie de l'esprit. C'est ce que nous achèverons de voir en formulant les *thèses* qui se dégagent de l'analyse précédente.

1. J'entends leur valeur au point de vue *connaissance* et non au point de vue *pratique*.

I. Tout positivisme nouveau sort invariablement d'une critique nouvelle. Avant de construire, en effet, il faut déblayer une place. On ne peut tenter de revenir à la vue directe des choses qu'après s'être d'abord dégagé des attitudes routinières et de l'érudition livresque. Or cela n'est possible que par une démolition préalable de certains préjugés habituels, démolition qui passe au premier instant pour un retour offensif de l'esprit sceptique. Voilà ce qui se produit précisément aujourd'hui à propos de la nouvelle théorie des sciences : on n'en voit encore que la face négative et critique, mais elle n'est au fond que la ruine d'un positivisme périmé et l'avènement d'un positivisme nouveau plus soucieux de garder le contact du réel.

II. La critique préparatoire porte principalement sur l'idée de la loi nécessaire. Elle montre qu'un résultat scientifique n'existe sous forme déterminée et ne s'impose à l'esprit que pour autant que ce dernier adopte et conserve une certaine attitude intérieure en face du donné. Elle explique la rigueur et la généralité des lois ainsi constituées, par un décret de l'esprit qui les transforme en définitions. Sans doute une certaine nécessité subsiste, mais seulement dans les conséquences des conventions une fois prises : une liberté fondamentale est à la source du savoir.

III. Cette liberté fondamentale ne fait point que les résultats scientifiques soient à l'arbitraire du caprice. Il n'y a d'arbitraire qu'au point de vue purement logique. Dans le fait, le sens commun et, par cet intermédiaire, l'exercice pratique de la vie conditionnent et déterminent nos décrets. La science reprend donc toute sa valeur quand on substitue le point de vue de l'action à celui de la connaissance pure. Mais la nécessité qu'elle recèle comporte alors un certain jeu, en ce sens qu'il est toujours possible de s'en affranchir.

IV. Une conclusion positive ressort dès ce moment de la critique. C'est que le principe du déterminisme a deux sens, dont aucun ne répond à l'idée qu'on s'en fait d'ordinaire. Par rapport à l'action, ce principe exprime tout simplement qu'elle est possible, régulière, efficace, du moins en gros : de ce chef, point de restriction à notre liberté, bien au contraire. Mais par rapport à la pensée le même principe devient un postulat que l'on décrète, le postulat qui fonde le discours rationnel et définit l'attitude scientifique. Le déterminisme est improuvable, parce qu'il est un décret ; il est irréfutable, parce qu'il est un décret. Au point de vue de l'action, on peut le pratiquer

et le vivre, parce qu'il est la résistance qui permet à notre liberté de mordre sur les choses; et du point de vue de la connaissance, l'acte par lequel l'esprit décrète le déterminisme pour fixer son langage et son attitude est lui-même un acte révélateur d'une liberté antécédente. D'ailleurs le déterminisme réussit dans son application à la nature en vertu de la convention fondamentale (tacite et spontanée, mais facile à saisir sur le vif) qui fait que toute lacune trouvée par nous dans le déterminisme établi nous est à chaque instant une occasion suffisante de découper au sein du donné résiduel un fait nouveau défini par la condition même de rétablir l'enchaînement rompu. Mais il est clair que ce succès ne saurait être pris pour une preuve *a posteriori* : c'est une pure contradiction que de tirer de la science une objection quelconque contre l'esprit et la liberté.

V. L'ancien positivisme était trop simpliste et trop étroitement utilitaire; il croyait trop aisément que toute évidence spontanée est intuition pure, toute expérience, même fragmentaire, contact immédiat du réel. C'était méconnaître que l'homme commence par agir avant de s'appliquer à savoir et que les habitudes contractées inconsciemment dans l'action peuvent rejaillir pour la fausser sur la pensée spéculative. Pour ne citer qu'un exemple, les géométries non-euclidiennes sont venues démasquer l'erreur, au moins sur un point très net, en décelant l'illusion d'une évidence que l'on tenait jusque-là pour irréformable et dont on faisait même le type de l'évidence. Nous savons aujourd'hui comment la plus grande valeur apparente de la géométrie euclidienne, bien loin de correspondre à quelque nécessité rationnelle, n'est au fond que notre préférence pratique pour les solides, la marque et l'effet de notre structure corporelle. D'une manière générale, il faut avouer que l'expérience ne recommence pas intégralement avec chaque homme; il y a une expérience de la race qui pèse et influe sur chacun de nous ; et le véritable empirisme, l'empirisme légitime et sûr consiste à se détacher de la vie pratique et des habitudes qu'elle a suscitées pour revenir par un vigoureux effort d'analyse et d'intériorisation à la pureté de l'intuition primitivement vécue. La nouvelle critique nous apprend ainsi que tout positivisme nouveau, pour être plus fidèle que l'ancien aux tendances qu'il veut satisfaire, doit se déprendre des préoccupations directement utilitaires qui le détourneraient de son but profond et s'efforcer de renouer les liens qui rattachent l'action pratique à la vie intérieure.

VI. Toutefois un intermédiaire se rencontre : c'est le discours, auquel l'intellectualisme rationaliste croit possible de se tenir. Mais la critique nouvelle intervient encore pour démontrer l'insuffisance de cette attitude moyenne. Les faits indéniables qu'elle signale conduiraient au scepticisme scientifique si on se bornait à les considérer de ce point de vue. La théorie classique des méthodes, non point fausse, mais superficielle, est presque tout entière à refaire. Il faut bien dégager et mettre en lumière le primat de l'action dans la genèse du savoir discursif. Mais de quelle action? Il ne s'agit pas de nous accorder je ne sais quel droit à nous mentir en décrétant, par une sorte de coup d'État intérieur, le remplacement d'une vérité qui nous répugne par une formule qui nous agrée davantage. Il s'agit au contraire de parvenir à penser pleinement, en toute franchise et sincérité, la genèse de nos certitudes et le contenu réel de nos croyances. Nous vivrons donc notre science, pour autant qu'il sera en nous. Nous chercherons les rapports qu'elle soutient d'abord avec notre vie pratique; puis nous la verrons appliquée à nous fournir des recettes efficaces pour l'action extérieure; nous la découvrirons ensuite préoccupée d'établir un langage qui nous permette de parler le monde et qui assure une circulation sociale des idées; nous aboutirons enfin à saisir ce qu'il y a de plus profond en elle : une tendance à constituer des principes informateurs de la vérité future, une orientation dynamique vers le progrès à venir, un effort pour égaler l'intelligence à la vie. C'est là proprement ce que j'appelle l'action intérieure. Qu'on me permette une image. On sait ce qu'est la durée concrète, celle qui nous est commune avec l'animal, celle qui se réduit au sentiment indescriptible des pulsations de la vie : synthèse organisée du souvenir et du vouloir, moment indivis qui possède une certaine extension, rythme sensori-moteur où se résume ce qu'on appellera plus tard le passé immédiat, où déjà s'annonce et se préforme dans une attitude esquissée l'action consécutive imminente. Ce n'est pas un point inerte, mais une direction de mouvement; c'est une perception qui se prolonge et s'éteint dans un effort; c'est une aurore de liberté dans un couchant de sensations. Eh bien! chaque résultat de la science est quelque chose d'analogue. Sa plus haute valeur vient de l'avenir qu'il recèle, de l'impulsion qui le traverse et prend corps un instant en lui. Le prendre à la fois comme résumé de l'action qui l'a produit et comme ébauche de celle qui va le suivre, ou le prendre plutôt comme passage mobile de ce résumé à cette ébauche,

ce sera vraiment le vivre. Quoi de plus positif et de plus concret? La critique qui nous conduit à cette attitude est vraiment créatrice de vie, non dissolvante et sceptique. Si elle nous éloigne d'un positivisme trop matériel et d'un rationalisme trop abstrait, c'est pour nous amener en fin de compte à un positivisme nouveau en lequel s'affirme plus fortement le primat de l'esprit et de la liberté.

VII. Ce n'est pas tout encore. A un autre point de vue, l'ancien positivisme — encombré (quoi qu'il en ait) de principes *a priori*, notamment sur la réductibilité des phénomènes entre eux — fait place après notre critique à un positivisme nouveau qui, plus fidèle en cela à ses origines, s'oriente vers une recherche des spécificités. Chaque science a pour ainsi dire sa qualité originale, qu'il faut saisir par l'intuition. L'intellectualisme n'y parvient pas plus avec ses concepts discontinus et abstraits que les théories atomistiques de la matière ne réussissent à expliquer l'irréductible hétérogénéité des images sensibles. De part et d'autre, c'est la même erreur : descente graduelle dans l'homogène pour trouver les principes. Il faut au contraire se tourner vers l'activité spirituelle pour résoudre le problème. Or, maintenant que la critique nous a révélé dans l'invention même, et non dans les résultats fixés toujours contingents et artificiels, le sens profond de la science, ne sommes-nous pas en mesure de mieux atteindre ce but difficile? Inventer, c'est pour l'esprit contracter en une intuition synthétique une immense multiplicité d'éléments; mais la synthèse est transcendante à la somme de ses facteurs et revêt une qualité neuve. Si j'ai pu comparer un résultat scientifique vivant à un moment de durée concrète, la spécificité d'une science est ainsi comparable à son tour à celle d'une sensation. Contrairement aux apparences, une telle spécificité est ce qu'une science contient de moins relatif; c'est dans les ensembles que la contingence et l'arbitraire sont le plus faibles; à mesure que ceux-ci deviennent plus vastes, ils deviennent aussi plus objectifs. A la limite, on aurait retrouvé le réel lui-même, qui ne peut s'exprimer qu'en termes d'esprit. En avoir l'intuition, ce serait sentir avec intensité — là où tout symbolisme échoue — le mouvement même qui porte la pensée d'un symbole inadéquat à un symbole meilleur. N'est-ce pas à cela que nous habitue la nouvelle critique? et n'a-t-elle pas de la sorte l'aboutissement le plus positif qui se puisse imaginer?

VIII. Ainsi, par un détour, notre nouveau positivisme réussit à

rejoindre le réel dont son point de départ critique semblait l'éloigner à jamais. Sans doute il ne l'atteint pas, mais il est en marche vers lui et le définit comme une limite, par une convergence de suites critiques issues de tous les points du discours. Les vérités de la science en effet ne sont contingentes et artificielles que dans la mesure où le morcelage discursif les a déployées dans l'espace. Plus loin est poussée la contraction dont je parlais tout à l'heure et plus nous approchons de l'intuition absolue qui nous ferait voir du dedans la réalité pure. Science positive et métaphysique se réconcilient par là au sein de la vie. Non seulement donc la critique dont nous étions partis n'aboutit pas au scepticisme, mais le positivisme nouveau qu'elle suscite ne connaît même plus ces frontières infranchissables qui séparaient l'ancien de la vérité absolue. Cette critique, par la conception de la science à laquelle elle parvient, achemine enfin vers la philosophie dont elle fait pressentir l'office propre et la fonction originale, qui seront justement d'effectuer ce retour conscient et réfléchi de la pensée discursive à la pensée profonde, de la pensée utilitaire à la pensée pure et de la pensée symbolique à la pensée vécue.

IX. Je terminerai en indiquant comment ce retour à l'inexprimable n'est pas un retour à l'inconscient. Qu'est-ce en effet que cette « pensée profonde », cette « pensée pure », cette « pensée vécue », à laquelle aspire le philosophe? On peut la définir : l'*activité mentale supra-logique*, celle qui préside à l'invention. C'est quelque chose d'analogue à l'inspiration poétique. C'est l'unification du moi dans un progrès intellectuel vivement senti. Source de discours non discursive en elle-même, elle ne prend corps et ne se manifeste visiblement que par les concepts imparfaits qu'elle suscite, concepts dont aucun sans doute ne l'épuise ou ne l'égale, mais concepts dont chacun la montre au loin et la révèle comme son centre et sa fin. Voici que j'arrive, par exemple, au dernier tournant d'une recherche ardue. J'en suis à l'instant où surgit aux regards de l'intuition l'ineffable lumière de la découverte. Un pressentiment d'aurore me remplit toute l'âme. Ma pensée se meut alors sans divisions ni contours dans le silence intérieur. Tout discours est impossible. Non point que mes représentations soient troubles ou incomplètes. Elles sont au contraire trop riches, trop complexes, trop vivantes et vibrantes, trop lumineuses, trop concrètes, pour que je les puisse enfermer en des mots : objets d'action intime transcendants à la parole. Ce n'est qu'après une certaine diminution provenant de l'habitude qu'elles deviendront

commensurables avec les schèmes du discours : comme un *acte accompli*, comme une *chose acquise*. A ce moment précis, du reste, elles cesseront d'appartenir proprement au philosophe pour entrer dans l'espace, dans le sens commun, dans le domaine social. L'intuition philosophique est donc bien distincte de ce vertige incohérent, de ce rêve halluciné, que l'on prête à l'animal et que l'on croit la seule ressource en dehors du discours : c'est la forme créatrice de la pensée, sa forme pleine et parfaite, sa forme libre, autonome et vivante, que l'on atteint dans la mesure où l'on est vraiment philosophe.

ÉDOUARD LE ROY.

L'ESPRIT POSITIF

Introduction.

Ceci est une simple note. Quelques faits avec de larges lacunes, des remarques de détail, des conclusions provisoires, une méthode plus qu'une doctrine, une tendance plus qu'une méthode, c'est tout ce qu'il y faut chercher. Malgré sa longueur, elle n'a pas la prétention de résoudre, même sur un seul point, un problème que les six volumes de Comte n'ont posé qu'à moitié.

Voici l'idée générale qui nous a guidés tout d'abord.

Sans connaître nettement les caractères de l'esprit positif et de l'esprit critique, beaucoup de personnes, d'instinct, les opposent l'un à l'autre : suivant leurs sympathies, les uns s'indignent de trouver dans le positivisme d'un Spencer la négation de l'esprit ou dans le criticisme d'un Poincaré la négation de la science; les plus conciliants ne condamnent que le positivisme « étroit » et le criticisme « suraigu », et proposent un prudent équilibre en un « juste milieu » qu'ils ne savent pas atteindre; mais la plupart reconnaissent, entre les deux esprits, une incompatibilité éternelle. L'histoire cependant témoigne contre eux; car les deux esprits se sont développés ensemble au XIXe siècle, et si largement que l'un et l'autre ont pu lui donner leur nom. N'y aurait-il pas entre eux quelques liens? Nous allons les rechercher tout de suite : il ne sera pas nécessaire, pour en découvrir la trace, d'une étude bien approfondie.

Faute d'une définition meilleure, — et qui sortira de l'ensemble même de notre travail, — nous pouvons définir l'esprit positif l'esprit de respect des faits. C'est l'esprit général de la science moderne. Or le fait, du moins le fait scientifique, n'est pas une intangible donnée; on ne découvre pas une vérité de physique comme un trésor pendant une fouille; un appareil de laboratoire

n'est pas un alambic qui sépare, par une distillation automatique, les réalités mêlées dans la nature trop complexe; l'esprit fabrique, par de longs artifices, les faits scientifiques. Comte l'avait déjà soutenu contre Bacon; on l'a, de nos jours, minutieusement prouvé. Faut-il ajouter quelques exemples encore à ceux qu'ont donnés M. Duhem, M. Milhaud, ou M. Le Roy? Je remplis d'une dissolution de sucre un long tube vertical; je chauffe le haut et je refroidis le bas; je note les deux températures; je note les deux concentrations : j'en conclus que le sucre est un gaz parfait[1]. — Je regarde une mince flamme de soude se projeter sur une flamme de soude plus large qu'étale un bec papillon; la première me semble enveloppée d'une gaine obscure; je l'entoure d'un électro-aimant; la gaine sombre disparaît : j'en déduis que la longueur d'onde d'une raie spectrale varie dans un champ magnétique[2]. — J'enferme dans une cage de métal des oiseaux et des électroscopes; j'électrise la cage; les oiseaux ne le remarquent pas, les électroscopes restent immobiles : je dis que les masses électriques s'attirent en raison inverse du carré de la distance[3]. — Du phénomène brut, du phénomène visible et tangible, à la formule qui le résume, quel intervalle déconcertant pour celui qui n'est pas physicien, et combien de symboles, de lois, de définitions, de postulats et de principes, il a fallu pour le remplir! Le fait scientifique est donc relatif à une foule de points de vue antérieurs. *L'esprit positif est un esprit de relativisme.*

C'est là un point que personne ne conteste plus; ce qui est moins

1. C'est une expérience de M. Van't Hoff. Si l'on construit la notion de *pression osmotique* d'une dissolution, on constate que cette pression P satisfait à la double loi de Mariotte et de Gay-Lussac :

$$PV = RT$$

V étant le volume occupé par l'unité de masse du corps dissous, T la température absolue, et R une constante. Cette formule étant la définition d'un gaz parfait, c'est dans ce sens que le sucre dissous est lui-même un gaz parfait. — L'expérience de Van't Hoff vérifie la seconde partie de la formule, la loi de Gay-Lussac, grâce à un effort d'interprétation extraordinairement ingénieux.

2. Expérience de M. Cotton (*C. R.*, 2e semestre 1897). Cette gaine obscure est une partie chaude, mais non lumineuse, de la flamme étroite, qui absorbe les radiations de même longueur d'onde de la flamme placée derrière elle; le champ magnétique étant excité, il n'y a plus d'absorption; donc la longueur d'onde a varié.

3. Cette expérience nous montre que la force électrique (notion déjà longue à constituer) est nulle à l'intérieur d'un conducteur fermé : un élégant calcul de Joseph Bertrand permet d'en conclure que les masses électriques (autre notion artificielle) suivent la loi de Coulomb (*Journal de Physique*, 1873, t. II, p. 418).

généralement reconnu, c'est que cet apport de l'esprit est quelque chose de vivant; les principes ne servent pas à découper les faits comme des emporte-pièce, ils ressemblent plutôt à des mobiles directeurs; les postulats ne sont pas des idées préconçues, ils sont plutôt des intentions préformées; j'ai employé le mot : point de vue; j'aurais bien mieux fait de dire : démarche. Je n'éclaircirai pour le moment ces métaphores qu'avec un exemple très simple.

A côté de la géométrie idéale et parfaite, les architectes et les ingénieurs ont inventé le dessin graphique, qui, avec la règle et le compas, trace réellement sur le papier les constructions que la première ne fait qu'imaginer. L'*exactitude* est quelque chose de positif dans les deux sciences, de différent pour chacune d'elles. On ne sait pas faire la quadrature du cercle, c'est-à-dire trouver, par la règle et le compas, la longueur d'un fragment de droite qui serait le côté d'un carré équivalent à un cercle donné. Mais on en connaît deux constructions, approchées, l'une au dix-millième, l'autre au cent-millième; or la seconde exige plus de lignes; comme nos règles imparfaites, nos compas émoussés, le grain du papier, ne nous permettent qu'une précision limitée, en multipliant les constructions, nous augmentons les chances d'erreur, et le second dessin, géométriquement plus précis, peut l'être moins graphiquement. L'exactitude est donc relative à la méthode graphique. Relativisme indéfinissable comme cette méthode même. On ne détermine jamais un point par l'intersection de deux droites sous un angle très aigu; pour éviter l'angle aigu, le débutant fera une série de constructions si compliquées que le résultat sera plus inexact encore : il n'aura pas eu le *sens* du graphique. C'est que ce sens ne vient pas de l'application de certaines règles, mais de l'habitude de certains trucs; on ne l'a pas dans l'esprit, on l'a dans les doigts; on ne l'enseigne pas, on le fait vivre; et c'est en le vivant qu'on trouve aux vérités qu'il suggère leur inexprimable coloration.

Ainsi il nous faut compléter notre première comparaison. La vérité positive, disions-nous, n'est pas enfouie en terre comme un trésor; elle est, comme dans la fable des enfants du laboureur, un trésor vivant dans des muscles qui travaillent; trésor relatif, si l'on veut, bien que, transposé maintenant dans le langage de l'action; le problème du relatif doive se poser d'une manière toute nouvelle, ce n'est pas le moment de l'examiner; concluons simplement que *l'esprit positif est un esprit de vie.*

Et l'esprit critique? Il n'est pas tout à fait le contraire de l'esprit positif, il en est l'*envers*. Cela veut dire que les deux esprits s'opposent, mais ne se séparent pas; que *toute vérité positive a paru d'abord une critique*, et que *toute critique, si on l'oriente vers la vie, devient tôt ou tard un positivisme nouveau*[1]. Si on ne l'a pas toujours remarqué, c'est qu'il est presque impossible de prévoir toutes les affirmations qui sortiront dans l'avenir des négations contemporaines, et qu'il est très laborieux de rechercher dans le passé tout ce qu'il y a eu d'incertitude et de doute à l'origine d'une découverte. Il suffit cependant de se rappeler deux exemples pour voir qu'on peut tenter cette prévision et cette histoire. Dans le passé, l'attraction newtonienne, qui nous semble si palpable par l'habitude que nous avons prise de la manier, a paru d'abord à plusieurs une pure négation de la plus certaine des réalités, du plein de l'espace, et comme une régression vers les qualités occultes. Et, dans l'avenir — les mathématiciens s'accordent à le reconnaître — un concept nouveau, qu'on a déjà nommé le transfini, sera le résultat de critiques jusqu'ici très stériles des définitions du nombre ordinal et du nombre cardinal.

Mais cette transformation apparaîtra encore mieux dans l'histoire des travaux contemporains qui auront évolué assez vite pour que nous ayons été témoins de leur phase critique et de leur phase positive.

Par exemple, la *critique des sciences*[2], pour lui conserver son premier nom[3]. On a d'abord examiné la nature des théories physiques; on a vu que deux théories différentes peuvent également expliquer tous les faits, à condition de les compliquer assez; par conséquent les théories ne copient pas la réalité; elles n'en sont que des symboles. On a approfondi ensuite l'idée de loi physique; on a trouvé que l'imperfection inévitable de nos sens et de nos appareils nous permet de choisir à notre gré n'importe quelle formule numérique

1. J'appellerai souvent *un positivisme* un système de vérités relatives à un petit nombre d'attitudes initiales, c'est-à-dire une science particulière; j'ai préféré ce nom au mot science que j'ai réservé à la physique et aux positivismes de son espèce.

2. On trouvera une bibliographie assez complète du sujet dans les *notes* des deux articles que j'ai publiés dans cette *Revue* en septembre 1899 et en mai 1900, sous le titre : « La méthode des sciences physiques. » Il faut y ajouter le tome III de la bibliothèque du Congrès international de Philosophie de 1900. (Paris, Armand Colin.)

3. On l'a nommée aussi l'*Épistémologie*.

parmi les formules innombrables en accord avec nos mesures; les lois sont donc des décrets arbitraires. On a critiqué enfin les faits eux-mêmes, et on a reconnu qu'ils n'existent pas sans une loi qui les précède; ils ne sont donc que des notations abrégées et conventionnelles de l'inextricable complication du donné. Critique, tout cela. Critique exacte, peut-être incomplète, assurément stérile. Mais si elle aboutit au scepticisme, c'est qu'elle ne répond pas à un besoin vivant de l'esprit; elle n'est qu'un amusement de logicien; et, pour se donner la matière qui lui convient, elle n'a vu dans la science qu'un amusement tout pareil : arrangement de schèmes où l'on ne cherche qu'une cohérence logique après en avoir exclu l'activité de l'esprit en contact avec les choses, jeu de patience bâti avec des découpures de perceptions d'où l'on a ôté d'avance la vie qui en formait les liens, château de cartes qui s'effondre parce qu'il devait s'effondrer; et la faillite de la science à laquelle la critique aboutit n'est que la faillite de cette critique elle-même. Il restait donc à la reprendre en la vivifiant de toute cette psychologie négligée; le réel a été déformé, avait-on dit; cela n'est plus intéressant; ce qui importe maintenant, c'est d'y trouver les traces de l'activité qui vient de l'étreindre; et, à examiner en détail les mobiles supérieurs à toute logique qui nous ont secrètement guidés dans la constitution des faits, dans l'élaboration des lois, dans le choix des théories, dans le besoin de la simplicité ou la recherche de l'unité, on a reconnu que *cette activité était transcendante au déterminisme physique, dont on a fait ainsi sortir la liberté humaine comme un fait positif*. Certes, ce ne serait là qu'un argument un peu inutile ajouté à tant d'autres preuves si la liberté était une idée claire qu'on pût définir en trois termes et si le problème de son existence se résolvait par oui ou par non; mais la liberté est infiniment variée, et c'est une conquête que d'éclairer la plus pâle de ses nuances; voilà pourquoi j'ai pu rappeler une étude à laquelle j'ai collaboré moi-même[1].

Ainsi l'on pourrait comparer les vérités de science à des disques élevés en travers d'une route où marche l'humanité; ils présentent d'un côté un aspect positif, de l'autre un aspect critique; c'est tou-

1. Deux mémoires, à ma connaissance, ont abordé ce problème : un de M. Le Roy : « La science positive et les philosophies de la liberté » (Bibliothèque du Congrès international de philosophie de 1900, tome Ier), et le mien : « Sur un argument tiré du déterminisme physique en faveur de la liberté humaine ». (*Ibid.*, t. III.)

jours celui-ci qui est tourné vers la troupe qui arrive; et le désaccord entre les savants et la foule vient simplement de ce que, seuls, ils ont marché assez vite pour voir la meilleure face de la vérité nouvelle.

Il est donc bien entendu que nous n'appelons pas esprit positif ce sens qui n'est qu'un toucher grossier de tout ce qui est matière, ni critique l'esprit de dénigrement dans un fauteuil. *Critiquer, c'est chercher une vie nouvelle; être positif, c'est vivifier l'expérience.* L'esprit positif, dans ce qu'il a de plus haut, la critique, dans ce qu'elle a de plus fécond, ont un élément commun, la vie. Par là ils se reproduisent indéfiniment l'un l'autre. Quand une activité s'éveille en notre esprit, en même temps se précise un système original de vérités, un certain « positivisme », en attendant que la critique y découvre le germe d'une activité supérieure. Ainsi une certaine critique du sens commun a produit le positivisme de la science, une certaine critique de la chimie, le positivisme de la chimie physique; une certaine critique de toutes les sciences peut conduire au positivisme de la liberté. Il est sans doute inutile de faire remarquer que *le positivisme nouveau ne supprime pas les positivismes passés.* Il les supplanterait s'il n'était que le spectacle passif de la vérité totale : on ne voit pas deux panoramas à la fois. Mais chaque positivisme correspond à une vie spéciale de l'esprit; en le créant, on s'est assoupli pour de nouveaux gestes, on ne s'est pas paralysé pour les anciens. Selon les circonstances, on est tour à tour homme de sens commun qui ignore la science, savant qui la pratique, psychologue qui la dépasse; qualités sensibles, faits physiques, liberté, sont tour à tour aussi palpables. Le progrès n'est pas une simple transformation, mais un accroissement[1].

A cette variété de vies que nous trouvons ou que nous mettons partout, on a reconnu sans doute le penseur à qui nous avons emprunté le meilleur de notre méthode. Il est temps de lui rendre hommage. Son œuvre nous semble une des plus considérables de notre époque. Et ce n'est pas seulement par l'analyse du rire, par la théorie de la perception, par le problème de l'âme et du corps, par l'étude de la liberté et de la causalité; c'est encore par son usage dans les sciences. Il se constitue, depuis quelques années, des

1. C'est ce qu'ont méconnu les premiers positivistes. Cependant, à côté d'une science positive, il y a place pour une métaphysique positive : les travaux de M. Bergson sont là pour en témoigner.

sciences de la durée, — évolution des espèces animales, évolution des mythes primitifs, évolution des dogmes chrétiens, évolution des sociétés; moitié critiques, moitié positives, ces sciences, formulées avec le langage de l'espace, sont pleines de fausses contradictions apportées par les métaphores mêmes qui en masquent chaque terme; seule, cette philosophie, par sa critique de l'idée de temps, rendra maniable ce chaos. On peut prévoir que ce sera l'œuvre capitale du premier quart de ce siècle. Ce ne sera pas d'ailleurs une simple conciliation entre des sciences différentes ou même entre les sciences et la philosophie : cette harmonie cartésienne serait une jouissance très secondaire. Mais de ces rapprochements sortiront des sciences nouvelles, toujours plus pleines de vie intérieure, et personne ne peut prévoir l'influence qu'elles auront sur notre vie morale, religieuse et sociale. Cette philosophie est donc plus près des sciences que de la psychologie; elle est, en dépit de l'art merveilleux qui l'enveloppe, un robuste positivisme; les snobs s'indigneront peut-être de notre apparent dédain du dilettantisme subtil qu'ils croyaient admirer en leur maître; il faut pourtant qu'on s'habitue à voir le « compléteur » d'Auguste Comte sous le mystique alexandrin.

En parlant de recherches scientifiques, je viens d'employer plusieurs fois le terme « vie ». Je ne l'ai pas défini. Je n'aurais pas pu le définir. Il faudra toute l'étude qui va suivre pour en donner l'intuition. Ceux qui l'ont déjà reçue enrichiront chacune de mes phrases de tous leurs souvenirs. Les autres ne pourront que se soumettre, s'ils jugent que cela vaille l'effort, aux disciplines que les hommes de science ont subies, et qui seules leur permettront de lire sous ces trois lettres autre chose qu'une idée confuse.

Tel a été le point de départ de cette note. Nous abandonnerons désormais ce parallèle un peu factice, calqué sur l'opinion courante, entre l'esprit positif et l'esprit critique; l'esprit positif est le terme vers lequel l'autre évolue : c'est de lui seul que nous nous occuperons. Nous n'étudierons pas d'ailleurs ce qu'on pourrait appeler la métaphysique d'Auguste Comte, encore moins sa politique ou sa religion. Nous ne rechercherons pas non plus si l'esprit positif est bon ou mauvais : nous ne ferons pas de morale. Simplement de la psychologie. L'esprit positif a guidé toute la pensée actuelle : nous l'admettons comme un grand fait. Il serait très long d'en étudier les formes dans les différentes sciences; nous nous bornerons ici aux sciences où le rôle de l'esprit nous semble le plus grand et le plus

net, aux sciences physiques. Encore n'entendrons-nous par physique que la collaboration entre l'expérience et le calcul, principalement le calcul intégral. Nous excluons donc de nos recherches, d'un côté la mathématique pure, de l'autre les sciences d'expérience qualitative, les sciences naturelles et même les débuts de la physique, celle qui se borne à constater que la chaleur dilate les corps ou que l'aimant attire le fer. C'est presque uniquement de ces sciences que se sont occupés Auguste Comte, Stuart Mill ou Herbert Spencer : nous n'aurons donc presque jamais l'occasion de nous rencontrer avec eux.

Nous suivrons dans notre travail l'ordre suivant. Nous prendrons d'abord l'esprit positif à son origine, dans la découverte des principes qui fondent une science. Puis nous l'étudierons dans la découverte des vérités de détail que le développement de ces principes suggère. Nous verrons enfin comment il se transforme, à la sortie du laboratoire, pour faire pénétrer la vérité de science dans le domaine commun.

Donc trois grandes divisions :

1° *L'esprit positif dans la formation et l'emploi des principes de la physique.*

2° *L'esprit positif dans les recherches de détail.*

3° *L'esprit positif dans la socialisation de la science.*

I

Les principes des sciences.

Faire la psychologie des principes, c'est, semble-t-il, répondre à deux questions distinctes :

Comment découvre-t-on un principe?

Qu'est-ce que croire aux principes?

Mais nous verrons que rien n'est plus arbitraire qu'une pareille distinction. On ne trouve pas un principe en bloc; on le développe d'une manière progressive; et la croyance à sa réalité se confond avec l'acte même de cette continuelle découverte. Les deux problèmes se fondent en un seul : *Qu'est-ce que l'intuition d'un principe?*

Nous le résoudrons peu à peu.

1° *Nous indiquerons d'abord ceux qui n'ont pas cette intuition :*

ce ne sera pas nous rapprocher d'elle, mais ce sera fermer les fausses pistes.

2° *Nous analyserons ensuite la notion de principe : analyse qui ne sera légitime que si nous reconnaissons qu'elle en détruit l'irréductible originalité.*

3° *Considérant le principe comme un tout, nous raconterons l'histoire de son développement; nous en ferons la physiologie après en avoir fait l'anatomie; nous le connaîtrons plus complètement, mais toujours de l'extérieur.*

4° *Enfin nous donnerons une méthode pour pénétrer à son intérieur : discipline qui seule transformera une intuition décrite en intuition vécue.*

De là les quatre divisions de ce chapitre.

§ I. — *Ceux qui n'ont pas l'intuition des principes.*

Parmi les innombrables catégories de personnes qui n'ont pas le sens des principes de la physique, nous ne citerons que celles qui en sont assez près pour que l'on puisse se méprendre sur la nature de leurs intuitions.

Ce sont d'abord les industriels exclusifs, qui voient le monde sous la catégorie de la turbine; dans la conservation de l'énergie, ils ne perçoivent qu'une succession d'écluses, de fils de cuivre, de courroies et de volants; toute précision qui n'aboutit pas à une économie d'argent, tout calcul trop compliqué pour être achevé rapidement par un ingénieur ordinaire, toute généralisation à d'autres substances que celles qu'on peut pratiquement employer dans les usines, tout corollaire mathématique qui n'aurait pas un intérêt immédiat dans un problème palpable, ils les ignorent systématiquement.

Ce sont encore les écoliers qui s'attachent aux représentations visuelles; leur parle-t-on des atomes, ils veulent que ce soient de petites boules; leur enseigne-t-on que la lumière est un phénomène périodique, ils se figurent cette périodicité comme le déplacement d'une vraie matière dans un vrai espace; et toutes les expériences que le principe suggère, ils leur demandent de vérifier ou d'infirmer, non pas quelque réalité profonde qu'ils n'aperçoivent jamais, mais simplement cette image dont elle est enveloppée, sans remarquer qu'elle est indépendante de l'expérience qui ne témoignera jamais ni pour elle, ni contre elle.

Ce sont aussi les professeurs qui cherchent entre les différentes parties de la science des rapprochements tout extérieurs; les corps pesants, les masses électriques, les masses magnétiques, s'attirent en raison inverse du carré de la distance; on les unira dans le même chapitre, sans se douter qu'on cache ainsi les vrais liens entre la matière, l'électricité et le magnétisme; on aura aidé la mémoire des débutants, on aura simplifié les cours, on aura inventé des questions d'examen, on aura été pédagogue, on n'aura pas été physicien.

Ce sont les expérimentateurs qui ne cherchent qu'à ajouter une décimale à la température d'ébullition ou au poids spécifique d'un corps, sans relier à aucune loi générale leurs mesures merveilleusement minutieuses; cette métrologie n'est pas de la physique.

Ce sont de même les expérimentateurs qui méprisent, comme une qualité d'ouvrier, la précision des premiers, oubliant qu'on a découvert l'argon en connaissant plus exactement les densités de l'azote, et les lois des ondes lumineuses en amincissant des rayons optiques; ce sont les petites mesures qui font les grandes doctrines; et la métrologie est quelquefois de la physique.

Ils n'auront pas non plus l'intuition des principes, ceux qui ne s'intéressent qu'aux phénomènes qualitatifs, ceux, par exemple, qui perfectionnent des spectroscopes pour photographier des raies.

Mais ceux qui mettent des mathématiques partout l'ont moins encore, ceux qui ne savent pas essuyer un ballon sans l'électriser, mais qui tiennent compte, dans sa pesée, de l'attraction du mont Valérien, et sont persuadés qu'ils n'ont fait qu'une erreur d'un millionième, parce qu'ils ont employé la méthode des moindres carrés.

On peut mettre à côté d'eux les idéalistes qui prennent une formule expérimentale pour point de départ de développements mathématiques sans contact possible avec un nouveau réel, et les réalistes au jour le jour qui poussent le respect de la matière jusqu'à rejeter l'éther, même comme instrument de recherche.

Pas physiciens non plus, les logiciens impitoyables qui condamnent la mécanique classique sous prétexte qu'elle commence par un cercle vicieux, puisqu'elle définit la masse par la force et la force par la masse [1].

1. Ce qui peut faire la valeur de la mécanique de Hertz, ce n'est pas la suppression de ces cercles vicieux, c'est l'application de ses principes à un plus grand nombre de phénomènes. Les objections qu'on a faites, un peu en désordre,

Les empiristes n'ont pas une plus pleine connaissance des principes, lorsqu'ils veulent en faire des vérités d'observation; l'observation confirme, il est vrai, d'une certaine manière, la loi de conservation de l'énergie, mais ce qu'il y a de meilleur en elle dépasse les faits d'expérience; quant au principe d'Huygens, plusieurs phénomènes semblent le contredire, la polarisation et la dispersion, et l'expérience directe est impuissante à l'établir[1].

Les principes ne se démontrent pas non plus mathématiquement. On n'a pas donné à la conservation de l'énergie une évidence géométrique quand on a cru la déduire des prétendus axiomes de la mécanique[2], et on ne peut arriver par le calcul au principe de Huygens, par l'excellente raison que ce principe est faux dans le cas général[3].

Enfin les principes de la physique ne sont pas des axiomes antérieurs à l'expérience, *ils ne sont pas des premiers principes*, au sens spencérien. On l'admettrait probablement sans peine pour le principe d'Huygens; on y souscrit moins volontiers dans le cas de la conservation de la matière ou de l'énergie. Ce point est assez important pour que nous nous y arrêtions un instant. M. Herbert Spencer a réduit les principes fondamentaux de la physique à un principe unique, la persistance de la Force : postulat nécessaire que la science ne peut prouver, parce qu'elle le suppose. La science, en effet, implique la mesure ; la mesure implique une unité de mesure, et déclarer cette unité variable, ce serait renoncer à la science. Dans une mesure de longueur, nous admettons que le mètre étalon est constant : dans une pesée, c'est le poids du kilogramme étalon ;

aux diverses mécaniques, sont de deux sortes : les unes sont des objections de logicien (celle, par exemple, que nous venons de citer), les autres sont des objections de physicien (par exemple, une énergie qu'on ne pourrait pas localiser serait très incommode dans l'étude des radiations); c'est un travail très instructif que d'essayer de les séparer. Cf. Poincaré, « Les idées de Hertz sur la mécanique » (*Revue générale des sciences*, 30 septembre 1897).

1. Cette expérience consisterait en effet à réaliser dans l'éther quelque chose comme le sillage d'un navire, bourrelet mouvant où viennent se fondre les ondes particulières envoyées par chaque point que le navire a frappé; le navire serait ici remplacé par une lumière mobile; mais le mouvement que nous pouvons lui imprimer est incomparablement plus lent que le mouvement de propagation des vagues lumineuses, et il n'y aurait pas plus de sillage qu'autour d'un bateau à l'ancre. — Du reste qu'entend-on par observation directe d'un sillage d'éther?

2. Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1900, p. 299-301.

3. C'est le cas où les percussions au centre des ondes n'ont pas de suite réglée. Voir à ce sujet des considérations élémentaires dans : Verdet, *Leçons d'optique physique*, t. Ier, p. 38-44, et Poincaré, *Théorie mathématique de la lumière*, p. 76-83.

si le mètre occupe de l'espace, c'est par une espèce particulière de force : c'est par une autre espèce de force que le kilogramme résiste à nos muscles; c'est donc bien la persistance de la Force que nous affirmons dans les deux cas. Voilà le raisonnement, irréprochable, nous semble-t-il, de M. Herbert Spencer[1]. Il est bien entendu que « la force dont nous affirmons la persistance est la Force absolue dont nous avons vaguement conscience comme corrélatif nécessaire de la force que nous connaissons. Ainsi, par la persistance de la force, nous entendons la persistance d'un pouvoir qui dépasse notre connaissance et notre conception. En affirmant la persistance de la force, nous affirmons une réalité inconditionnée, sans commencement ni fin[2]. » Si, malgré cette déclaration, quelqu'un voulait encore comprendre cette force, nous lui répondrions par l'histoire des unités de temps et de longueur, que M. Spencer ne pouvait pas connaître à l'époque où il a écrit ses « Premiers Principes ». Avec l'unité de temps usuelle, jour sidéral, nous serons amenés dans quelques siècles à méconnaître l'équivalence de la chaleur et du travail, puisque le frottement des marées sur la terre ne semble pas en ralentir la rotation; les astronomes sont dès maintenant décidés à changer l'unité actuelle et celle qu'ils lui substitueront vérifiera l'équivalence du travail et de la chaleur : l'unité qu'on déclare constante dans la mesure du temps, c'est donc la loi d'équivalence. Passons aux longueurs : les recherches de M. Spring sur la fluidité des solides nous font tout craindre au sujet de la fixité des étalons : mais nous savons comparer le mètre à la longueur d'ondulation d'une raie spectrale; l'unité que nous regarderons comme immuable, ce ne sera plus désormais l'intervalle de deux traits d'une règle, mais cette grandeur longuement élaborée que l'on nomme une longueur d'onde. — Ainsi, ce qu'il y a de constant dans le cours d'une recherche ou d'une série de recherches change avec le progrès de la science : tantôt c'est un objet concret, comme un morceau de platine, tantôt c'est une abstraction, comme une longueur d'onde, tantôt c'est une loi, comme la loi d'équivalence. Ce qui persiste est réellement quelque chose d'inconnaissable[3].

1. Herbert Spencer, *Les premiers principes*, trad. E. Cazelles, 8e édition, 2e partie, chap. VI : Persistance de la force, notamment p. 171-172.

2. *Ibid.*, p. 173.

3. M. Spencer, qui ignorait le rôle des lois comme décrets-étalons, a dû séparer le principe de l'uniformité des lois du principe de la persistance de la force : il a été obligé cependant d'en faire un corollaire. C'est le chapitre VII de la seconde

Malheureusement M. Spencer n'a pas dit : « Quelque chose persiste », mais : « La Force persiste », et le mot force a pour tout le monde un sens à la fois si concret et si imprécis que beaucoup de ses lecteurs ont traduit dans le connaissable physique ce qui est de l'inconnaissable, et peut-être M. Spencer a-t-il fait comme eux, dans le chapitre VIII : « Transformations et équivalence des forces »[1]. Du reste, pour traiter un tel sujet, il fallait un esprit très opposé au génie des positivistes anglais, et aussi une éducation scientifique sérieuse, au lieu de cette érudition multiple qui a donné à M. Spencer un si grand renom de savant dans les salons philosophiques. La conclusion du chapitre, c'est que les expériences, bien qu'elles n'aient pas à vérifier le principe, en précisent cependant les détails : « Elles ont de la valeur, parce qu'elles découvrent les diverses conséquences particulières que la vérité générale n'énonce pas; elles ont de la valeur parce qu'elles nous apprennent quelle quantité d'un mode de force équivaut à telle quantité d'un autre mode; elles ont de la valeur, parce qu'elles déterminent sous quelles conditions chaque métamorphose apparaît. Enfin, elles ont de la valeur, parce qu'elles nous amènent à rechercher sous quelle forme le résidu de la force s'est échappé quand les résultats apparents ne sont pas équivalents à la cause[2]. » Si on examine d'un peu plus près ces expériences, voici ce qu'on y remarque. Soit un travail mécanique qui s'éteint; il laisse après lui quelques traces; nous les mesurerons, ou plutôt nous fabriquerons avec elles quelque phénomène maniable que nous appellerons l'effet, le transformé ou l'équivalent du premier; si c'est un phénomène de chaleur, il y aura un équi-

partie des « Premiers Principes ». Cette fonction des lois n'a été mise en pleine lumière que très récemment, grâce surtout aux travaux de M. Le Roy : il en a déduit une théorie de l'induction dont il n'a publié que des ébauches dans « Science et Philosophie » (*Revue de Métaphysique et de Morale*, novembre 1899, p. 716, en note), et dans « la Science positive et les Philosophies de la liberté » (Bibliothèque du Congrès international de philosophie de 1900, t. Ier, p. 321-322). M. Spencer dit, il est vrai, dans ce septième chapitre : « La conclusion générale qu'il y a des connexions constantes entre les phénomènes, conclusion qu'on regarde d'ordinaire comme inductive seulement, peut réellement se déduire de la donnée dernière de la conscience » (p. 177). Mais il n'y a même pas là l'embryon de la théorie de M. Le Roy. Cette dernière, en effet — et ce n'est pas sa moindre originalité, — tient compte de toute une psychologie particulière au savant, que la remarque de M. Spencer excluait à tout jamais.

1. Je ne me permets d'adresser cette critique qu'à la première partie du chapitre, le § 66, le seul qui traite des forces physiques, le seul qui touche à mon sujet. Les §§ 67-73 sont consacrés à une question beaucoup plus difficile, la transformation des forces solaires, psychiques, sociales, etc.

2. P. 201.

valent calorifique du travail; si cette chaleur disparaît à son tour dans une manifestation d'électricité, il y aura un équivalent électrique de la chaleur; et, transformant de proche en proche les phénomènes les uns dans les autres, les enfermant deux à deux dans une même barrière, moitié naturelle, moitié construite, qui renferme chaque fois ce que nous nommerons la même quantité d'énergie, nous découperons, dans la continuité des choses, un chemin de pénétration à partir d'un certain point, d'une certaine manifestation de la Force, le travail mécanique. Mais nous aurions pu partir d'une autre manifestation, la masse, par exemple; nous aurions brûlé du charbon, et, pour garder une masse constante, nous aurions enfermé dans un même vase imperméable le combustible et ses produits; et continuant indéfiniment, nous aurions construit encore un chemin de pénétration. Il y aurait un autre chemin en partant de la quantité constante d'électricité, et un autre, du moins dans les phénomènes réversibles, en partant de la notion d'entropie. Mais ces chemins sont dans des plans différents; ils ne se rencontrent jamais; jamais la Force matière ne se transforme en la Force énergie, en la Force électricité ou en la Force entropie. L'énergie n'a rien de privilégié et l'histoire de ses transformations n'épuise pas l'histoire des transformations de la Force absolue. La science même, en condamnant le monde de la matière, le monde de l'énergie, le monde de l'électricité, le monde de l'entropie, à être clos les uns aux autres, veut ignorer la totalité de ces transmutations, conformément à la méthode de morcelage qui lui a toujours réussi. Mais, inversement, le principe de Spencer ne peut rien nous apprendre sur ce morcelage, puisqu'il en est, d'une certaine manière, la négation. Entre l'intuition philosophique de la persistance de la Force et les intuitions scientifiques de la persistance de la matière, de l'énergie, de l'électricité ou de l'entropie, il y a une distance infinie.

Répétons cette même conclusion en langage de mécanicien. Nous dirons, avec M. Poincaré [1], que l'état de l'univers est déterminé par un nombre très grand n de paramètres $x_1 x_2 \ldots x_n$. On connaît, à un instant quelconque, les valeurs de ces paramètres et de leurs dérivées par rapport au temps; ces n paramètres satisfont à n équations différentielles de la forme :

$$\frac{dx^i}{dt} = \varphi_i (x_1, x_2, \ldots \ldots x_n)$$

i étant égal successivement à 1, 2, 3, ... n.

1. Préface de la *Thermodynamique*, p. IX.

Ces n équations admettent $n-1$ intégrales de la forme :

$$F_i(x_1, x_2, \ldots\ldots x_n) = C_i$$

Donc $n-1$ fonctions des variables demeurent constantes; parmi ces constantes, l'une représente la matière, une autre l'électricité, une autre l'énergie; c'est l'œuvre de la physique de les reconnaître; le principe de Spencer nous apprend simplement qu'il y a des constantes; il ne nous renseigne pas mieux que le principe même du déterminisme : *quand on l'a admis, l'intuition scientifique reste à acquérir tout entière*[1].

Depuis que la logique des sciences est devenue une étude à la mode, on a entrepris, et on entreprendra sans doute encore, des recherches dans le genre de celles-ci : « Des services rendus à la chimie par la métaphysique d'Aristote (ou de Leibniz) », ou bien : « Conciliation de la liberté et de la conservation de l'énergie ». Nous avons vu que ces problèmes méconnaissent l'originalité de la science comme de la philosophie; ils semblent toucher le fond du fond : ils

1. Un second exemple n'est pas inutile : c'est l'histoire des débuts du principe de la moindre action. — La nature est économe; dans tous les phénomènes, la quantité d'action est un minimum. Voilà un principe antérieur à la science, qu'on le déduise d'une analogie naturelle avec nos propres actes ou qu'on le regarde comme une conséquence immédiate des attributs de la divinité. Il est cependant impossible de le transformer en principe scientifique tant qu'on n'aura pas défini numériquement l'action. Ici les divergences entre savants montrent bien que le premier énoncé n'intéresse pas du tout le physicien. Au XVIIe siècle Lachambre, dans le problème de la réflexion de la lumière, remarque que le rayon suit le chemin de plus prompte arrivée. Fermat pense qu'il en est de même dans le cas de la réfraction : l'analogie avec la réflexion, voilà sa preuve provisoire, et la preuve définitive, c'est l'expérience postérieure de Foucault. Maupertuis, en mécanique, appelle action le produit de la masse par la vitesse et l'espace parcouru (*Essai de Cosmologie*, 2e partie, t. Ier des Œuvres complètes, 4 vol. Lyon, 1768, p. 42); il semble fonder son principe sur des raisons théologiques; en réalité la formule explique quelques faits, ce qui lui a suffi à l'adopter d'abord; elle n'en explique que quelques-uns, ce qui a suffi à la rejeter plus tard. Euler conserve la même formule (Dissertation sur le principe de la moindre action, avec l'examen des objections de M. le professeur Kœnig faites contre ce principe, Leide, 1753). Helmholtz a défini l'action d'une manière toute différente : c'est, pour lui, la valeur moyenne de la différence entre l'énergie potentielle et l'énergie cinétique. Hertz enfin prend pour l'action la somme du produit des masses par le carré des accélérations. Ces choix n'étaient pas indiqués a priori; c'est leur succès qui les légitimera : déjà les deux principes de Helmholtz et de Hertz s'appliquent à presque tous les problèmes mécaniques et on a réussi à les étendre à certaines parties de la physique. On trouvera quelques renseignements simples sur ces deux derniers énoncés dans l'article de M. Poincaré que nous avons déjà cité : « Les idées de Hertz sur la mécanique ». On voit, d'après ce bref exposé, que le principe de la moindre action s'est développé à l'intérieur de la science, et que la formule cosmologique que nous en avions donnée d'abord n'en a été que le prétexte ou que le nom.

ne sont le plus souvent que de la littérature en marge d'un calembour.

J'arrête ici ce préambule déjà trop long et peut-être un peu déconcertant; mais on disserte généralement sur les principes de la physique avec une tranquillité si simple qu'il était nécessaire de passer cette première revue avant d'en reprendre plus minutieusement l'étude.

§ II. — *Analyse de la notion de principe.*

Si l'on met à part les métaphores qui recouvrent l'énoncé de toutes les vérités physiques, et qui ne leur ajoutent rien — les petites boules et les tirets qui illustrent la notion d'atome et de valence, les fils élastiques qui suivent les lignes de force, — on peut reconnaître dans un principe deux éléments :

1° Un *élément relatif à l'activité humaine*, un discours clair et facile, une forme sous laquelle le principe est maniable, un *outil* que nous avons bien en main.

2° Un *élément indépendant de l'homme*, une *vérité* extérieure, mais une vérité qu'on ne peut d'abord que pressentir, que deviner, que flairer, jusqu'au jour où le premier élément permet de la saisir tout entière.

Ces deux parties du principe sont d'ailleurs *indissolublement unies* : c'est ce qui donne à son usage cette extraordinaire fécondité, et à son intuition cette originalité incomparable; nous ne chercherons pas à les dissocier, mais plutôt à illuminer les deux faces d'un même atome.

Ainsi, dans le *principe des ondes*, nous distinguerons :

1° L'idée d'*onde enveloppe*[1], abstraction très éloignée du réel,

1. La voici, exprimée par une métaphore très grossière. Soit un point A de la surface d'un bassin : j'y laisse tomber une pierre; un petit rond, une onde, se forme tout autour et grandit en portant de plus en plus loin le mouvement produit en son centre. Au bout de deux secondes, le bourrelet liquide occupe le cercle C, au bout de trois secondes, le cercle plus large C'. D'après le principe des ondes, si je n'avais pas jeté de pierre en A, mais si, deux secondes après, j'avais laissé tomber, sur la circonférence C, un grand nombre de petits cailloux, *l'effet en C' aurait été le même*. Ce principe est applicable encore au cas où l'ébranlement, au lieu de se propager sur une surface, se propage dans un espace à trois dimensions; c'est le cas de la lumière. Ce principe n'implique pas du reste que l'espace soit isotrope, que les ondes soient sphériques; il ne suppose pas que les ébranlements en A forment une ondulation régulière, comme il arrive quand on jette une pierre dans un bassin; il ne suppose pas qu'il y ait en A une agitation prolongée; il ne suppose même pas qu'il y ait en A un déplacement véritable. Substituer à un point *unique et donné* une *infinité de points choisis*, voilà le principe des ondes enveloppes tout entier.

mais abstraction infiniment commode. Dans l'ancienne théorie, un point lumineux émet des rayons; ces rayons, nous pouvons, selon les problèmes, les grouper en cônes, en faisceaux ou en pinceaux, mais un rayon lui-même, nous ne pouvons le modifier : il a quitté le foyer : rien ne va plus ; c'est un atome de pensée. Au contraire, dans la conception nouvelle, chaque point de l'ancien rayon est lui-même source de mouvement, c'est-à-dire, pour nous, de calculs; c'est comme si un petit démon chevauchait sur lui, et pouvait, à chaque moment, le dévier à sa fantaisie; l'espace n'est plus divisé en une infinité de droites, mais en une infinité de points; nous avons pulvérisé notre premier morcelage; et cette poussière, notre pensée peut la grouper de nouveau, mais avec infiniment plus de souplesse qu'auparavant, puisque nous pouvons prendre comme centres d'ondes particulières tous les points d'une surface idéale que nous taillerons à notre gré; et c'est sur cette surface que nous étalerons désormais nos raisonnements, au lieu de les filer, comme tout à l'heure, sur la rigidité d'une ligne[1]. Le principe des ondes enveloppes est donc *maniable*.

Il est de plus *viable*. Il est assez imprécis pour que plusieurs

1. Un exemple va préciser tout cela. Un écran est percé d'un large trou circulaire. Des ondes planes, venues d'un point à l'infini, y tombent perpendiculairement, le traversent comme un cylindre brillant, sans qu'aucune parcelle de lumière soit déviée à droite ni à gauche, et vont marquer un rond blanc sur une toile tendue derrière l'écran. Je bouche maintenant le trou de deux manières, avec un tamis, mailles obscures percées de petits carrés vides, puis avec la photographie négative sur verre de ce tamis, mailles transparentes séparées par de petits carrés opaques. Sur la toile je ne vois plus ni le cercle, ni la projection du tamis ou de son négatif, mais un étalement d'apparences complexes qui est *le même dans les deux cas*. La notion de rayon est impuissante à l'expliquer, à moins de calculs inextricables qu'on n'a jamais tentés : en effet, ce qui sépare ou rapproche les deux expériences, ce sont des propriétés relatives à une surface normale au rayon; ce sont des propriétés absolument hétérogènes à la notion du rayon. L'idée d'onde, au contraire, d'onde coïncidant avec la surface de l'écran, les explique et les a prévues naturellement. Considérons un des points de la toile situés dans l'ombre quand le trou de l'écran n'est pas bouché; il reçoit des ébranlements de tous les points de la surface idéale que nous pouvons tendre sur les bords du trou; nous pouvons séparer ces points en deux groupes : ceux qui seront recouverts tout à l'heure par les fils du tamis, et ceux qui ne seront pas recouverts; et les deux groupes envoient au point considéré des ébranlements égaux et de sens contraire, puisque, lorsqu'ils sont réunis, ces ébranlements se neutralisent en donnant de l'obscurité. Si donc je supprime l'un d'eux en fixant à l'écran soit le tamis, soit son négatif, la toile dans ces deux dispositions recevra des mouvements égaux et contraires : mais l'œil, dans ces mouvements trop rapides, ne percevra que l'intensité, non la direction : les deux apparences seront donc exactement les mêmes. — Dans ce raisonnement on n'a ajouté à l'idée d'onde enveloppe que la notion d'addition de l'ébranlement lumineux. Cette propriété additive de la lumière constitue un autre aspect du principe des ondes : on le nomme principe des *interférences*.

autres principes se greffent sur lui, au fur de l'expérience qui les suggérera. Qu'on choisisse comme centres d'ondes secondaires non plus les points où l'onde primitive est parvenue au même moment, mais des points ébranlés à des instants différents, on peut arriver ainsi à la théorie de la réflexion et de la réfraction. Qu'on suppose au point lumineux non pas un ébranlement quelconque ou une suite d'ébranlements sans lien, mais une succession régulière, on en déduit les lois de la diffraction. Qu'on imagine des ondes dans un milieu anisotrope, on touche aux phénomènes de double réfraction.

Maniable et viable, le principe des ondes est donc un instrument pour la pensée.

2° Mais ce n'est pas un instrument qui tourne à vide, comme souvent les principes de la géométrie; c'est un outil imprégné de réalité et qui entre tout seul dans les choses. Il y a en lui une autre part, indépendante de notre action. La lumière, en effet, contourne les objets. C'est la conclusion de plusieurs expériences. Quand le ciel est couvert de nuages légers, la lune paraît entourée de couronnes. — Une bougie est décuplée quand on la regarde à travers une étoffe légère. — Les boutons de nacre sont irisés. — Les toiles d'araignée se colorent au soleil. — Il n'y a pas sept bandes dans l'arc-en-ciel, mais une dizaine, le violet étant souligné de petits arcs violets aussi. — Je suppose enfin qu'une femme myope traverse Paris, le soir, par un grand vent; les cheveux lui tombent devant les yeux; elle regarde un bec de gaz, elle voit un grand rond brillant, à bords indistincts, barbouillé de taches plus lumineuses, devant lesquelles chacun de ses cheveux lui apparaît, quand elle est prévenue, comme une série de hachures parallèles, mais mêlées à d'autres hachures bizarrement enchevêtrées, et au milieu de tout cela, d'autres lignes se déplacent, se gonflent et se déroulent comme de petits serpents translucides : c'est quelque chose d'analogue à un tableau d'Henri Martin que l'on aurait égratigné; ou plutôt c'est quelque chose d'inexprimable sur la toile, en raison de sa mobilité continuelle. — Toutes ces expériences ont le même sens : *il y a, dans la lumière, de la périodicité*[1] *et de l'étalement*, comme dans une succession de vagues; ou plutôt c'est l'*ensemble* de ces phénomènes qui signifie cela; car chacun d'eux est trop

1. Cette périodicité n'est pas purement qualitative : on peut lui appliquer l'addition; cela complète le principe des *interférences*.

confus pour rien prouver isolément[1]. Mais ce que cet ensemble indique n'est pas une notion claire; c'est une réalité qu'on devine, comme, à marée basse, on devine les vagues à mille indices insignifiants, les lignes de petits cailloux, le creux qui termine la plage et les découpures désordonnées des falaises. Pour la saisir clairement, il faut la réfracter, en quelque sorte, à travers ce premier élément du principe dont nous l'avions artificiellement séparée[2].

Ces deux éléments du principe des ondes, nous les retrouvons partout.

Dans le *principe de Carnot*. Considérer, avant tout, des phénomènes réversibles, c'est-à-dire des suites d'états d'équilibre, de manière à écrire que $\frac{dQ}{T}$ est une différentielle exacte, voilà un excellent moyen de travail. Mais à côté de cet artificiel il y a une réalité donnée : la chaleur ne peut passer d'un corps froid sur un corps chaud sans dépense de travail : réalité insaisissable en dehors de ce cadre, car le travail n'est pas défini avec une rigueur intangible, et c'est l'équation de Carnot, par une sorte de cercle vicieux, qui, dans beaucoup de cas, définira la température.

Même distinction dans le *principe de la Conservation de l'énergie*. L'énergie est localisable : on sait de quels calculs cette conception a été la source en électricité. On peut écrire que $dT - EdQ$ est une différentielle exacte : on sait tous les faits qu'on a prévus ainsi, soit en Thermodynamique, soit en Chimie physique, grâce à la parenté entre cette expression et la différentielle $\frac{dQ}{T}$ de l'entropie. Voilà qui intéresse notre action. Ce qui lui est étranger, c'est cette vérité d'observation imprécise : mouvement d'écarter deux disques qu'on retrouve dans le mouvement d'une balle de sureau, machine électrique qu'on a plus de peine à tourner dès qu'elle est amorcée; chute d'eau qui se prolonge dans le travail d'une usine; énergie chimique qui a tendu un courant dans un voltamètre, qui se transforme en chaleur dans la recombinaison des deux gaz et qu'on retrouve en mouvement dans le piston d'une machine; etc.

Notre analyse de la notion de principe n'est cependant pas tout à

1. En particulier comment rattacherions-nous aux autres l'observation de l'arc-en-ciel, si nous n'étions pas prévenus? Pourquoi ne pas dire ce que l'apparence nous dicte, qu'il y a plusieurs violets, aussi différents l'un de l'autre que chacun d'eux est différent du rouge? Pourquoi attribuer ces *arcs surnuméraires* à un tout autre phénomène que celui de la dispersion?

2. Voir n'importe quel traité de physique au chapitre de la diffraction.

fait arbitraire. *Il existe une époque où ses éléments sont désunis. C'est la période de tâtonnements qui précède la constitution d'un principe.* Souvent l'homme de génie qui lui a laissé son nom a eu des *précurseurs*, *deux* pour simplifier l'histoire. Chacun a trouvé une partie du principe; l'un a rêvé la matière, l'autre en a assoupli la forme; et, pendant quelque temps, les deux moitiés de l'œuvre flottent indécises et infécondes, à la recherche l'une de l'autre.

Le principe des ondes est l'œuvre de Fresnel. Fresnel a constitué la diffraction, qui en est l'application la plus pure; mais il l'a fait en combinant les idées de Huygens et de Young. Huygens a créé le principe des ondes enveloppes, Young le principe des interférences; Huygens en apparence plus mathématicien, Young plus artiste de l'expérience, mais physiciens tous les deux, le premier parce qu'il sentait que sa géométrie suivait les lignes du réel, le second parce qu'il avait mis dans son principe le germe de l'addition; et, bien que le principe de Huygens ressemble beaucoup à un instrument sans réalité, le principe de Young à une réalité sans usage, ce serait une exagération de les confondre avec ces deux types idéaux dont ils s'approchent sans les atteindre; du reste Huygens a complètement résolu le problème de la double réfraction des cristaux uniaxes, Young le problème des couleurs des lames minces; mais ce qu'il y a de meilleur dans leurs œuvres, ce sont les parties inachevées qu'ils ont léguées à Fresnel : leur principale gloire, c'est de n'avoir été que des précurseurs.

Carnot a eu des précurseurs aussi. Ce qu'il y a de vrai dans son principe, il l'a trouvé dans l'impuissance anonyme à réaliser le mouvement perpétuel. Ce qu'il y a de maniable, il l'a emprunté au principe des travaux virtuels, où, pour la première fois, on considère le mouvement réversible comme une suite d'états d'équilibre, de l'équilibre purement mécanique, il a étendu cette conception à l'équilibre thermique. Certaines personnes, ne voyant aucune formule dans le livre de Carnot, sont tentées d'en faire simplement le précurseur de Clausius; mais c'est un précurseur si complet que Clausius, en écrivant des calculs sous chaque phrase, n'a pas eu beaucoup plus de peine qu'un traducteur.

Et, de même, la conservation de l'énergie est sortie d'une longue suite d'expériences; et Leibniz a été, dans un certain sens, le précurseur de Maxwell, en faisant prévaloir sur la conception cartésienne sa définition de la force vive, quantité non dirigée qui

permettait de localiser l'énergie d'un champ magnétique ou d'une radiation lumineuse[1].

Puisque, au prélude d'une découverte, notre analyse exprime à peu près une réalité historique, *l'histoire des précurseurs apportera sans doute une indispensable contribution à la psychologie de l'esprit positif.* Malheureusement, c'est la partie la plus difficile et la plus incertaine de l'histoire des sciences. La comparaison d'éditions successives, le dépouillement d'une correspondance, la mise en ordre de papiers inédits, ce long travail ne nous apprendrait presque rien ; c'est qu'on ne met sur le papier qu'une découverte déjà fixée; si l'on veut consulter des textes, il faut donc lire des travaux antérieurs et étrangers au principe, aussi bien des mémoires de géométrie que des projets de machines, et, à travers les lignes qui détaillent une idée définitive, saisir, par une vraie divination, la trace fugitive de l'action confuse encore; mais cette trace est inséparable de la psychologie du savant, de la psychologie de son milieu, du vaste mouvement d'idées où son œuvre est emportée. N'est-ce pas dire qu'une telle histoire est impossible? Du moins elle n'existe pas aujourd'hui. Nous n'avons pas la prétention de la tenter, surtout dans une revue philosophique. Nous essaierons donc de reconstituer le travail des précurseurs en groupant, en démarquant et en transportant dans le passé quelques notes recueillies parmi les souvenirs de savants contemporains. Ces lignes seront moins un document qu'une esquisse, moins de l'histoire que du roman; nous prions le lecteur de les parcourir très vite et de n'en retenir qu'une impression d'ensemble.

Supposons donc Huygens ou Young découvrant les deux parties du principe des ondes.

1. On voit que, lorsqu'il s'agit d'un principe, on ne doit pas appeler précurseurs ceux chez qui l'on en rencontre le nom, perdu dans un lambeau de phrase. Borelli n'est pas le précurseur de Newton (Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1899, p. 588 et 589, en note), ni Ango le précurseur d'Huygens (Cf. Verdet, Leçons d'optique physique, t. Ier, p. 29-31). Borelli parle de l'attraction du soleil sur les planètes et il explique par ce moyen l'excentricité de leurs orbites; mais il ne connaît ni la transparence universelle de l'espace et des corps à la gravitation, ni les usages du potentiel d'une force fonction de la seule distance. Ango parle d'ondes de lumière, mais il ne soupçonne pas leur périodicité générale et n'a pas l'idée de considérer des ondes enveloppes. L'un et l'autre ignorent du principe ce qu'il renferme d'humain et ce qu'il renferme d'universel, c'est-à-dire ce qui en fait vraiment un principe; les vrais précurseurs ne ferment pas les questions. Ango et Borelli se sont acquis une gloire moyenne sans préparer celle des autres; ce sont de brillants esprits qui comptent dans l'histoire des savants, mais non dans l'histoire de la science.

Ils commencent par un travail négatif. Ils tâchent de ne plus penser la lumière sous la figure d'un rayon. Mais c'est là un long et dur apprentissage. Les longueurs d'ondulation en sont si faibles qu'elle ne nous semble pas contourner les obstacles, comme le son, qu'on entend encore derrière un mur, ou comme les vagues de la mer qui se prolongent en remous derrière la jetée qui les brise ; les ombres sont nettes, dans la pratique ; elles le seraient, du moins, pensons-nous, si nous employions des sources lumineuses infiniment petites, car, à mesure que nous diminuons une flamme, les pénombres se rétrécissent. Dès lors nous croyons percevoir réellement des rayons ; ce sont les traits qui partent du soleil, les barres qui descendent d'une lampe quand nous clignons des yeux ; c'est la plaque de jour qui éclaire dans une chambre la poussière, le matin ; c'est même l'impression physique de picotement quand nous fixons une lumière trop vive. Puis il y a entre la vue et le toucher une intime correspondance, les deux sens nous renseignant avec la même exactitude, comme s'ils avaient été aiguisés l'un contre l'autre ; l'œil se prolonge ainsi en un bras subtil ; et ce bras est encore le rayon lumineux, attaché seulement à notre corps, au lieu d'être attaché aux objets extérieurs. Aussi le rayon est-il, sans que nous nous en doutions, l'auxiliaire indispensable d'une foule de recherches de savant ou d'artisan ; en astronomie, en géodésie, en métrologie, c'est un rayon qui fixe la place d'une étoile, la direction d'une mire, la position d'un trait sous le microscope d'un comparateur ; dans la construction d'une maison, le rayon d'un niveau d'eau joue le même rôle qu'un fil à plomb ; quand je marche, c'est un rayon qui détermine mon chemin ; c'est un rayon que je vois quand je pense que ces maisons ne sont pas alignées ; j'écris en ce moment sur une feuille de papier non réglée ; c'est un rayon qui m'assure que mes mots ne vont pas de travers ; même lorsque je parle d'une onde qui se propage dans une certaine direction, peut-être cette direction m'apparaît-elle comme un rayon, et l'ami à qui je l'explique s'en aperçoit à tous mes gestes. Les métaphores de notre langue sont pleines de la même image ; nous parlons de jet de lumière, de coup d'œil ; nous disons : lancer un regard, être frappé par la clarté ; il n'est pas jusqu'aux mots techniques de réflexion et de réfraction qui ne supposent quelque barre rigide que l'on brise ou que l'on fléchit.

Sur la table rase, on construira. Double construction.

Le premier précurseur cherchera à rendre les ondes maniables. Enfermé dans son cabinet, il tracera des figures, il essaiera des calculs. Mais le problème mathématique des ondes est infini, et la plupart de ses détails sont inutiles : que nous importe, par exemple, la propagation d'un ébranlement dans un milieu dont la densité varierait comme la septième puissance de la distance à un point fixe? Le savant ouvrira donc de temps en temps sa fenêtre pour voir quelles sont les ondes que la nature ne semble pas pouvoir produire : il éliminera ainsi les cas « bizarres », il supprimera les hypothèses qui paraîtront « invraisemblables », il écartera les arrangements qui n'auront pas l'air « naturels ». L'enseignement du dehors sera surtout négatif : des astérisques en marge d'une table des matières. Dès qu'il aura reconnu que les doubles réfractions sont toujours faibles, il étudiera les propriétés de l'ellipsoïde; dès qu'il aura senti que deux vibrations rectangulaires ont quelque chose de privilégié dans la propagation des ondes, il absorbera son attention sur les axes, rectangulaires eux aussi, des sections planes des quadriques, et cherchera les liens entre une surface et sa surface absidale. Seulement ce ne sera pas là une mathématique déductive, comme les problèmes de géométrie qu'on résout dans les écoles; la déduction sera, pour ainsi dire, finaliste; le résultat sera posé avant l'énoncé; et, si l'on va de l'un à l'autre par voie de syllogismes, c'est en passant les intermédiaires, c'est en dédaignant la rigueur : on a besoin qu'une surface soit du quatrième degré : on la fait d'avance du quatrième degré. Puis ces calculs devront être assez vides et assez généraux pour s'accorder avec les calculs futurs. Enfin c'est une longue suite de tâtonnements, cette activité qui ne commence pas à un axiome géométrique, qui n'aboutit pas à une expérience achevée; et l'imprévu qui éclate, au hasard de son développement, défie toutes nos descriptions.

L'autre précurseur cherchera cependant à transformer la nature pour la faire tenir dans ses cadres, ou plutôt il transformera la vision qu'il en avait. Se dégageant de tous les moments de la vie pratique où l'on se sert des rayons, il s'isolera en une espèce de rêve; il profitera même des rêves véritables, non par le respect des rapprochements qu'ils suggèrent, mais parce que leur fantaisie, en détruisant de vieilles associations, donne au travail du réveil une fraîcheur plus naïve. Alors il recherchera les images flottantes dont la lumière nous baigne comme une vague, les paysages de brouillard où les

objets sont grossis, rapprochés, défigurés; il s'amusera aux fluctuations de la pente d'une colline, qui semble vibrer dans l'air chaud; il sortira surtout à l'aube ou au couchant, quand les teintes ne sont pas posées sur les objets, mais qu'elles remplissent toute l'étendue; il s'enveloppera de clarté comme on s'enveloppe de bruit, il vivra la fluidité de l'atmosphère, il aimera l'espace pour l'espace. Ce n'est là qu'une préparation. Il en faudra une seconde avant d'avoir la notion d'interférences « dans le sang ». Toujours se détacher des occupations journalières, puisque rien n'y vibre, puisque le mouvement, en s'ajoutant au mouvement, le renforce toujours d'après la règle du moindre effort. Ecouter battre ses artères. Ecouter l'écho devant un grand mur dont on s'approche pas à pas. Rester des heures sur le pont des Saints-Pères, et, en tâtant du pied les tremblements de la chaussée, écouter les derniers battements du bourdon de Notre-Dame et faire des ronds dans la Seine en y jetant des cailloux près du bord. Lorsque passe un bataillon, batterie en tête, chaque file n'étant pas tout à fait au même pas que celle qui précède, voir l'onde sonore serpenter dans les pieds des soldats. A table, être assez distrait pour faire vibrer le vin en frottant du doigt le bord de son verre. Au billard, préférer aux quatre bandes qui dessinent les lois des rayons les massés où la trajectoire courbe attire l'attention sur les vibrations mêmes de la bille. Et, ainsi préparé aux expériences de laboratoire, rapprocher les phénomènes lumineux des phénomènes sonores, comme l'a fait Young dès sa jeunesse, ou même, comme l'a pensé Newton, aller en chercher le principe dans les marées des mers de Chine[1].

S'il fallait en deux mots définir la vie de ces deux précurseurs, nous dirions de la première qu'elle consiste à avoir du tact dans l'usage des mathématiques; à être aussi éloigné du dilettantisme rigide des géomètres lourdement féconds en problèmes inutiles que de la pratique des calculs minutieux qui fouillent la matière avec

1. Que de dangers il faut éviter dans ces recherches! D'une part, c'est le découragement devant des équations trop exactes qu'on ne sait pas intégrer, ou l'incertitude devant des équations trop faciles qu'on a peur de voir irréelles. D'autre part, nous nous sommes habitués à voir les vibrations de l'air : gardons-nous de leur comparer trop étroitement les vibrations de l'éther, car l'éther est un solide; nous avons rapproché la lumière du son : mais les vibrations sonores sont longitudinales, les vibrations lumineuses transversales; nous avons comparé les franges de diffraction aux vagues de la mer : mais les vagues sont mobiles et les franges lumineuses sont des ondes stationnaires qu'on voit rarement sur les liquides.

indiscrétion; à mettre l'esprit de finesse dans la géométrie; à faire une mathématique qui soit légère au monde.

La seconde consiste à établir la continuité entre les données discontinues des sens, au profit d'un seul d'entre eux, qui est ici le sens de l'ouïe [1]. — Ce n'est pas la vie métaphysique, qui relie aussi nos perceptions disjointes, mais qui les relie équitablement, sans en favoriser aucune [2]. — Ce n'est pas la vie esthétique qui fond aussi tous les sens en un seul, mais en augmentant la compréhension de ses images; un tableau de maître contient plus de choses qu'une photographie en couleurs; ses teintes sont comme pétries avec la buée du matin ou le parfum du varech; ici, les vibrations sonores ne servent de type aux couleurs que parce qu'on les dépouille de toutes leurs qualités. — Ce n'est pas non plus la vie pratique, qui n'entoure pas les objets des ondulations d'un sens superflu, mais qui tend devant eux ce canevas morcelé que nous ont donné les sens utilitaires de la vue et du toucher. — Ce n'est pas enfin la vie scientifique, ce n'en est qu'un prélude qui ne lui ressemble pas, car la vie scientifique a besoin de formules qui ne sont pas écrites encore.

Qu'on les nomme « idéalisme pratique » et « réalisme mystique » ou qu'on leur donne vingt autres noms, ces deux vies vont nous permettre de grouper quelques traits isolés que l'on attribue aux savants et où l'on ne voit généralement que d'insignifiantes anecdotes. Le succès de ces explications confirmera l'exactitude de la précédente psychologie.

D'abord les découvertes exigent beaucoup de temps, les grandes découvertes du moins : on peut trouver une nouvelle teinture en cassant, par hasard, deux flacons l'un contre l'autre ; on ne découvre pas l'attraction universelle en voyant tomber une pomme [3]; le mot de Newton en est la preuve : « Comment avez-vous trouvé la gravitation? lui demandait-on. — En y pensant toujours », répondit-il. A rapprocher de cette phrase de Fresnel : « Ce n'est que depuis quelques mois que, en méditant avec plus d'attention sur ce sujet [4]... » et de la parole célèbre de Kepler : « Depuis huit mois j'ai vu un pre-

1. En tant que sens de mouvements vibratoires connus.
2. Cf. la leçon d'ouverture de M. Bergson au Collège de France, en 1900.
3. Cela ne veut pas dire que l'histoire de la pomme soit fausse; elle est un petit fait analogue à ceux que nous citions tout à l'heure; isolée, elle n'aurait rien appris; c'est par leur nombre que valent de telles observations. Elle n'a pu d'ailleurs apprendre à Newton que la partie objective de l'attraction universelle, non la partie subjective, le calcul.
4. Œuvres de Fresnel, t. I, p. 629.

mier rayon, depuis trois mois j'ai vu le jour, depuis une semaine je vois le soleil de la plus admirable contemplation. »

Les distractions des savants sont légendaires. C'est le fiacre d'Ampère, les dîners de Newton, les lustres de Galilée, la surdité d'Amontons [1]. On les leur pardonne comme des manies inoffensives; on oublie souvent qu'elles sont toute leur vie. C'est qu'avant la découverte, le savant n'a rien acquis qu'il puisse transcrire sur du papier; il porte seulement en lui un état d'âme artificiel qui lui permettra, à la vue du fait décisif, de choisir, parmi les mille interprétations qu'on en pourrait donner, celle qui a mûri en lui et qui presse déjà sur son front; et le moindre contact du monde suffit à dessécher cette suggestion fragile.

On a cité aussi la joie des inventeurs après leur découverte, et on en a conclu que la découverte était l'ouvrage d'un moment. Mais on ne s'est guère souvenu que de la mise en scène de ces crises : Newton passant sa plume à un ami pour achever ses calculs [2], Gay-Lussac dansant en sabots dans le sous-sol de son laboratoire [3], et le costume d'Archimède quand il criait « eureka ». On juge mal ce qu'on a fait. Des succès très inégaux peuvent causer le même plaisir. Il y a loin du calcul de 1682 à l'attraction universelle. Jacques Bernoulli était si content de sa spirale logarithmique qu'il la fit graver sur sa tombe. On doit être plus fier d'isoler l'argon que le gallium. Tout le monde connaît les violents enthousiasmes des débuts d'un travail : un résultat insignifiant vous donne confiance en votre méthode; on est heureux d'avoir à agir : c'est un plaisir d'adolescent qui fait craquer des muscles neufs. Une physiologie si complexe se mêle enfin à cette joie que je n'ose l'interpréter.

Ce qui est constant, au contraire, c'est la lassitude découragée qu'on éprouve pendant la recherche. Young était prêt à abandonner ses idées, parce qu'elles n'expliquaient pas les phénomènes de polarisation. Faraday répondait à un ami : « Si je vous disais comment je travaille, vous me prendriez pour un imbécile. » Il y a un moment où on se sent véritablement « bête ». Ce ne sont pas les expériences qui manquent : au contraire, on en a trop; elles contredisent de vieilles idées, elles se contredisent elles-mêmes; on ne cherche plus à faire un chef-d'œuvre; l'orgueil du début est passé : on ne demande

1. Poggendorff, *Histoire de la physique* (trad. Bibart et de la Quesnerie), p. 305.
2. Poggendorff, *Histoire de la physique*, p. 427.
3. Arago, Notices biographiques.

qu'une honnête satisfaction de l'esprit ; on veut sauver la logique ; être ou n'être pas fou, voilà le dilemme. Alors, lentement, sans s'en apercevoir, dénouant de vieilles associations qu'on avait acceptées toutes faites, se déshabituant des routines qu'on prenait pour des évidences, ne découvrant rien, mais s'adaptant, ne comprenant pas mieux, mais se transformant, on commence une « vie purgative », on « dépouille le vieil homme », on entre dans une vraie « nuit obscure », au sens plein où l'entendaient les mystiques, et je pourrais citer ici, en y changeant à peine un mot, des pages entières de saint Jean de la Croix[1]. Les clartés d'autrefois, la paix logique, le repos de l'esprit ont cessé dans cette inquiétude qui donne au caractère du savant une si éminente dignité; puis, transformé par cette longue abstinence, il perçoit le commencement d'une lumière nouvelle qui grandit insensiblement et sans terme ; il ne voit pas le progrès continu qui s'est accompli en lui depuis le jour où il a eu le courage de changer d'orientation; il croit simplement avoir reconquis un peu de l'intelligence perdue; mais il a trouvé mieux qu'une vérité, il a trouvé une route; et ainsi se termine, comme une monotone banalité, la découverte qui sera un scandale pour les contemporains, un trait de génie dans cent ans et l'évidence dans deux siècles.

Nous pourrions résumer ces faits en des règles et en des lois; *nous pourrions transformer en une logique notre psychologie.* Une logique bien différente de la logique classique, et même de celle que rêvait Auguste Comte. Si l'on entend en effet par logique les lois de la pensée que l'analyse psychologique nous aura révélées, il ne s'agit pas d'une pensée observant des faits et formulant des jugements, car les faits et les concepts ne sont pas encore constitués. Si, au con-

1. Par exemple : « Il faut encore que la mémoire soit dénuée des images qui lui forment les connaissances douces et tranquilles des choses dont elle se souvient, afin qu'elle les regarde comme des choses étrangères, et que ces choses lui paraissent d'une manière différente de l'idée qu'elle en avait auparavant. Par ce moyen, cette nuit obscure retirera l'esprit du sentiment commun et ordinaire qu'il avait des objets créés, et lui imprimera un sentiment tout divin qui lui semblera étranger : en sorte que l'âme vivra comme hors d'elle-même, et élevée au-dessus de la vie humaine : elle doutera quelquefois si ce qui se passe en elle n'est point un enchantement ou une stupidité d'esprit : elle s'étonnera de voir et d'entendre des choses qui lui semblent fort nouvelles, quoiqu'elles soient les mêmes que celles qu'elle avait autrefois entre les mains. La cause de ce changement est parce que l'âme doit perdre entièrement ses connaissances et ses sentiments humains, pour prendre des connaissances et des sentiments divins : ce qui est plus propre de la vie future que de la vie présente. » (*La nuit obscure de l'âme*, liv. II, ch. IX.) Remplacer le mot « divin » par le mot « scientifique ».

traire, on appelle logique les règles qu'il faut suivre pour arriver à la découverte, il ne s'agit point de règles intellectuelles, mais plutôt de règles morales: elles enseigneraient l'humilité de l'esprit, la passion de la vérité, une certaine culture de la chasteté, etc.; elles ressembleraient plus aux exercices de saint Ignace qu'à la logique de Stuart Mill. La logique de l'invention ne rentre pas dans mon sujet; M. Le Roy l'étudiera quelque jour en détail; je veux simplement en rappeler ici deux lois, qui éclaireront, je l'espère, ce qui vient d'être dit sur la genèse des principes.

Première loi. — *On progresse, dans la science, en allant vers l'artificiel.*

Deuxième loi. — *On progresse, dans la science, en allant vers la contradiction.*

Comme les mots « artificiel » et « contradiction » ont beaucoup de sens, nous expliquerons d'abord ces deux lois par quelques exemples.

Première loi. — Le principe de l'inertie n'est réalisé nulle part. — Le principe de l'indépendance des effets des forces ne s'applique pas sans correction aux attractions électriques et magnétiques. — On ne peut isoler une masse électrique positive sans faire apparaître quelque part une masse négative égale : c'est donc de l'artificiel que d'appliquer à l'électrostatique les formules d'attraction de la matière. — Aussi artificielle, et pour la même raison, la considération d'un pôle d'aimant. — Plus artificielle encore, celle d'un élément de courant électrique. — Artificielles, les notions de tension superficielle, de milieu transparent, de corps noir, de conducteur parfait, de gaz parfait, et même les notions scientifiques de solide et de liquide. — Artificiel, le principe de Carnot, puisqu'il suppose des modifications réversibles, c'est-à-dire des phénomènes qui ne se réaliseraient qu'avec une infinie lenteur.

Les commentaires des contemporains ont souligné cet artificiel que l'habitude a rendu naturel à nos yeux. Il y a dans la correspondance de Descartes plusieurs passages contre le second principe de Galilée [1]. — Pour Linus, au temps de Pascal, l'idée de pression atmosphérique était subtile et recherchée; il prétendait que des fils invisibles soutenaient le mercure d'un baromètre, et il les rendait palpables en bouchant le tube avec le doigt et en le retournant [2]. —

1. Lettres à Mersenne, *Œuvres* (Edit. Victor Cousin), t. VI, p. 185 et 216.
2. Poggendorff, *Histoire de la physique*, p. 292.

L'œuvre de Carnot a été longtemps méconnue, comme une rêverie inutile, et, longtemps après que Clausius lui eût donné sa forme mathématique, on n'osait encore l'appliquer qu'à des phénomènes thermiques et à des cycles très particuliers[1].

Seconde loi. — Les notions contradictoires ne sont pas moins nombreuses : l'attraction à distance; — l'atome étendu; — l'éther, corps solide plus rigide que l'acier et qui se laisse traverser par les astres sans leur opposer de résistance; — les vibrations lumineuses transversales à la direction de leur propagation; — la force exercée sur un pôle d'aimant par un élément de courant, et qui est appliquée à l'élément et non au pôle : — la dissociation complète du chlorure de sodium dissous, c'est-à-dire l'existence dans l'eau, à l'état libre, d'ions chlore dont on ne peut remarquer les propriétés et d'ions potassium qui décomposent l'eau instantanément; — le mécanisme et le principe de Carnot qui s'excluent l'un l'autre et qu'on garde tous les deux[2]. — Et des demi-contradictions, qu'on peut lever en bouleversant des habitudes moins profondes : l'état gazeux des sels dissous, le solide dissous dans une vapeur, la continuité entre l'état liquide et l'état gazeux, la rigidité des liquides, la fluidité des solides, le liquide qui surnage au gaz aux environs du point critique.

Ici encore l'histoire nous rappelle combien certaines contradictions ont été plus vives autrefois. D'innombrables discussions ont été soulevées par l'attraction à distance[3]; Arago a abandonné Fresnel dans sa conception des vibrations transversales[4]; et les chimistes ont fait de telles objections à la dissociation électrolytique que ses auteurs ont dû la présenter d'abord comme une dissociation partielle[5].

L'artificiel, le contradictoire, sont liés l'un à l'autre, et liés à ce besoin d'action qui a formé le premier élément des principes et qui, dans toute la science, prime toujours le besoin de représentation.

1. Sur les premières applications du principe de Carnot à la pile, consulter, par exemple, le rapport de M. Lucien Poincaré au Congrès international de physique de 1900, t. II, p. 407.

2. Les remarques les plus récentes sur cette question sont celles de M. Lippmann (Rapports présentés au Congrès international de physique de 1900, t. I, p. 546-550).

3. On peut en voir la trace dans la préface des *Principes de Newton.*

4. Cf. Verdet, Introduction aux Œuvres d'Augustin Fresnel (*Notes et mémoires de Verdet*, p. 351).

5. Svante Arrhenius. « La dissociation électrolytique des solutions. » (Rapports présentés au Congrès international de physique de 1900, t. II, p. 365-370.)

L'artificiel est moyen d'action, car ce que nous ajoutons au donné, ce sont toujours des symboles commodes, des notations calculables, des cadres articulés. Nous avons déjà cité les ondes enveloppes, l'énergie localisable, la différentielle de Carnot. L'inertie, en rapportant une trajectoire à sa tangente, c'est-à-dire en substituant des droites aux courbes, permet d'introduire la géométrie analytique dans les problèmes de mécanique. L'indépendance des effets des forces, principe de morcelage avant tout, nous permet, en astronomie, de considérer chaque planète comme une personne, et c'est lui qui a conduit à la découverte de Neptune. La masse électrique indépendante, la masse magnétique isolée, l'élément de courant, sont les supports d'une force exprimable, au moins quant à son terme principal, par la formule si maniable de l'inverse carré. — Nous trouverons à cet égard des renseignements intéressants dans l'examen des expériences qui, aux yeux de certaines personnes, ont établi les principes. Tout le monde reconnaît, il est vrai, que la bille qui roule mieux sur un plan de verre plus poli est une expérience inventée, après coup, par les auteurs des petits traités pour donner à leurs élèves de la confiance dans l'inertie. Tout le monde sait qu'à l'appui d'une loi, Coulomb n'a fait que trois mauvaises mesures, et qu'elles s'appliquent aux corps électrisés et non aux charges électriques. On dit cependant que certains phénomènes isolent certaines notions, que les principes de la mécanique et la formule de Newton apparaissent plus purs dans les mouvements des astres que dans ceux des corps vivants. C'est vrai. Encore ne faut-il pas dire que l'observation brute les révèle dans leur généralité : l'expérience ne donne jamais l'universel. Du reste, si l'expérience nous donnait ces lois comme des êtres qu'on retrouverait partout, plus ou moins masqués par l'enchevêtrement de lois nouvelles, on pourrait essayer d'étendre l'inertie aux corps électrisés, parce que ces corps sont matière, et que c'est la matière que nous supposons inerte; mais étendre à l'électricité la loi de Newton n'aurait aucun sens, puisque l'électricité n'est pas de la matière. Et cependant nous généralisons les deux formules de la même manière. C'est que nous y voyons avant tout des formules. L'astronomie nous a appris à nous en servir, en forçant les observateurs à les perfectionner, par une foule de théories accessoires, celle du potentiel par exemple; l'expérience a été un prétexte à ces calculs; nous n'avons pas voulu les perdre et nous les avons transportés tels quels en électricité, au risque d'y

bousculer un peu le réel. Ces principes sont donc universels, parce qu'ils sont arrivés à faire corps avec nous; ils sont nécessaires, comme notre ombre au tableau de l'univers; ils ne sont pas dans les choses, ils sont sur les choses; la première expérience n'a pas reconnu un objet, elle a aiguisé notre action; elle a été une meule et non une pierre de touche.

La contradiction est nécessaire au progrès de la science. On peut trouver dans les sciences deux éléments, une action qu'on a dans les doigts plus que devant les yeux, et une représentation qui la traduit plus ou moins bien. L'action précède toujours dans le temps sa représentation. L'inventeur se préoccupe peu de l'image : c'est le professeur qui l'ajoutera ensuite; le progrès de la science se fait par échelons, en boitant. L'activité nouvelle emploie de vieux symboles. C'est là précisément que s'introduit le contradictoire : il y a contradiction entre l'action et sa figure comme entre un homme et un habit qui n'est pas taillé pour lui; nous allons le montrer par deux exemples.

L'expression directe de l'action de milieu en électrostatique, c'est l'équation de Laplace-Poisson :

$$\Delta V = -4\pi\rho$$

Historiquement, on a obtenu cette équation en partant de l'idée de force à distance. Loi de Coulomb, notion de flux de force, théorème de Green, voilà les étapes de cette transformation. Elle a produit insensiblement quelque chose de nouveau, un invisible germe de fécondité, un instinct de vie inexprimable; l'action de milieu sortait de son contraire, l'action à distance; et c'est en cela qu'a consisté le progrès.

On connaît la construction élémentaire de l'image d'un point à travers une lentille. Soit un point A situé en dehors de l'axe principal. Je trace deux rayons issus du point A; l'un passe par le centre de la lentille et n'est pas dévié, l'autre est parallèle à l'axe et se réfracte en passant au foyer : leur point d'intersection, A′, est l'image de A. — Si le point brillant A n'est pas une lumière matérielle, mais une image réelle donnée par une autre lentille, et si le pinceau de rayons qui le forment par leur concours est assez mince pour être compris tout entier dans l'angle des deux rayons qui ont déterminé le point A′, les deux rayons que nous avons construits ne sont pas des réalités; notre construction n'a donc pas supposé,

comme atomes de raisonnement, les vrais rayons indivisibles issus de l'objet véritable, mais des points comme le point A ; A a remplacé un centre d'ondes, et c'est le principe de Huygens que nous avons implicitement employé. Se servir des ondes et les noter en rayons, voilà encore un progrès.

Dans ces deux exemples l'action de milieu n'a pas joué le même rôle que l'action à distance, l'onde n'a pas joué le même rôle que le rayon ; les unes ont été buts, les autres moyens, les unes formes, les autres matières, les unes démarches, les autres béquilles. Cette distinction suffit à lever toutes les contradictions : l'ignorer, c'est les rétablir.

C'est donc en vain qu'on voulait éviter le contradictoire par des raisons comme celles-ci. Le chlorure de sodium est dissocié par l'eau, mais il n'est pas dissocié en atomes ordinaires ; ses ions sont comme environnés d'une atmosphère d'énergie électrique qui les préserve du contact des réactifs. — Il n'y a pas d'attraction des planètes à distance, mais l'univers est rempli d'une multitude de petits corps élastiques, les corps ultramondains ; ils se meuvent dans tous les sens, ils équilibrent leurs poussées sur une molécule isolée, et pénètrent dans tous les corps comme dans des éponges à gros trous, de manière à frapper aussi bien les molécules intérieures que celles de la surface. Soient donc la terre et la lune. Les corps ultramondains frappent la lune dans toutes les directions, excepté dans celle que la terre barre comme un écran ; la lune est poussée vers la terre. La poussée est proportionnelle au nombre de particules arrêtées par l'écran, c'est-à-dire à la masse terrestre, et à sa surface apparente, c'est-à-dire à l'inverse du carré de la distance[1]. — Ceux qui pensent ainsi ignorent l'activité qui est le meilleur de la science ; ce sont des idolâtres ; ils évitent la contradiction aujourd'hui, mais ils s'opposeront à la découverte de demain où ils n'auront vu qu'une image ; ils ont biaisé avec la contradiction au lieu de s'élever au-dessus d'elle dans un domaine qu'elle ne pouvait pas atteindre.

Si beaucoup de contradictions n'existent plus pour nous, c'est que nous savons remplacer la vie scientifique par une figure qui la rappelle un peu ; l'action à distance est un fil tendu ; les ondes lumineuses ressemblent aux vagues de la mer ; le milieu diélectrique est

1. C'est l'hypothèse de Lesage, un Genevois du XVIIIe siècle, de l'école des Bernoulli.

une gelée. Quelquefois aussi il ne peut y avoir de contradiction parce que nous ne connaissons qu'un seul des deux éléments qui s'excluent : combien d'écoliers répètent des formules chimiques sans avoir jamais vu une cornue, combien ont appris la carte du système solaire avant d'avoir regardé une planète dans le ciel! la chimie et l'astronomie ne sont pour eux que d'abstraites et ennuyeuses élégances. Mais tous ont donné du contradictoire une solution statique qui est une fausse solution.

Le savant a rencontré, lui aussi, la contradiction : c'est l'origine de la nuit obscure; mais le besoin d'action qui l'a poussé à l'artificiel le sauve de ces obscurités; le développement de cette action aboutit à sa victoire sur l'image; il a martelé les tablettes de vie avec les débris de l'idole.

Combien de choses aurions-nous à dire encore sur l'origine des principes! mais nous ne voulons écrire ici qu'une note. Bornons-nous à cette conclusion que nous avions déjà annoncée : au début des grandes découvertes, *l'esprit positif est un esprit de vie.*

§ III. — *La vie des principes.*

Cette vie ne se termine pas à la constitution du principe. *Un principe n'est jamais achevé.* Je heurte ici plusieurs préjugés. — On voit dans un principe un théorème parfait dont on tirerait, par des syllogismes hypothétiques, des corollaires que l'expérience aurait à vérifier brutalement; on en fait un outil qu'on poinçonne avant de le mettre en service. — On se figure aussi le principe comme un individu; on essaie de le prouver à part; on met devant son nom l'article défini; et on le broche en fascicule. — On croit enfin que certains principes sont irréparablement faux, et que le progrès de la science les a renversés d'une pièce et pour toujours.

Nous voulons montrer au contraire que :

1° Un principe est vivant. Le premier fait qu'il prévoit réagit à son tour sur lui en le modifiant un peu; ainsi précisé, il explique des faits nouveaux qui le transforment encore, et indéfiniment.

2° Ce n'est pas la vie d'un torrent qui arrache les pierres de son lit : il les entraîne, elles le détournent, et sa puissance s'accroît de leur stabilité. Non, le développement d'un principe ne suit pas une ligne; il est solidaire du développement de toute la science; c'est un

courant marin qui ne peut se mouvoir s'il n'agite l'océan de l'équateur aux pôles.

3° Un principe ne meurt pas tout entier : quelque chose de lui subsiste, ou plutôt remue, dans le principe qui le remplace.

Quelques exemples à l'appui de ces affirmations :

1° *Les principes sont vivants.*

Il faut distinguer ici deux sortes de principes : ceux qui sont des cadres d'action plus abstraits, plus généraux, plus vides, le principe de l'inertie, par exemple, et ceux qui serrent de plus près le réel, comme le principe de la conservation de l'énergie; les derniers, au contact d'expériences nouvelles, se perfectionnent, mais aussi se confirment; ils deviennent à la fois plus maniables et plus vrais; les premiers deviennent seulement plus maniables. Leur histoire est plus simple. Nous esquisserons celle de l'un d'eux, le principe de l'inertie.

Le principe de l'inertie s'énonce ainsi :

« Un corps, lancé loin de toute force, suit une ligne droite d'un mouvement uniforme. »

Tant que nous n'aurons pas défini un espace vide de force et un mouvement uniforme, cette formule ne sera que la juxtaposition de quinze mots. Or on ne peut définir une force que si on pose d'avance le principe de l'inertie; un corps est tiré par une force quand il ne suit pas une ligne droite. D'autre part, pour savoir si un mouvement est uniforme ou non, il faut déjà posséder une horloge qui définisse le temps. Le terme « loin de toute force » implique, à la lettre, un cercle vicieux, qui empêchera toute vérification expérimentale du principe; nous verrons tout à l'heure quel sens on peut donner à cette vérification; ne nous en occupons pas pour le moment, et considérons le principe comme un simple décret. Il nous faut simplement, pour achever de lui donner un sens, choisir l'horloge fondamentale.

Une foule d'horloges s'offrent à nous. Écartons d'abord, comme trop imprécis et trop capricieux, le rythme instinctif de notre vie et les pulsations de nos artères. Regardons plutôt sur les murs de notre laboratoire. Voici un réservoir dont l'eau s'écoule dans une éprouvette graduée; quand un centimètre cube sera tombé, nous pourrons compter une unité de temps. Voici, à côté, une horloge à balancier, et le temps sera scandé, si nous voulons, par les battements de son pendule. Nous avons le droit de prendre l'une ou l'autre de ces

horloges; le principe, avec chacune d'elles, aura un sens tout à fait différent, parfaitement défini et absolument légitime.

Appliquons maintenant le principe à l'étude d'un fait, de la chute d'un corps par exemple. Cela veut dire que nous ferons tomber un corps dans notre laboratoire et que nous mesurerons le temps qu'il met à parcourir diverses longueurs; s'il parcourt plus d'espace pendant la deuxième unité de temps que pendant la première, le principe de l'inertie nous apprend qu'il subit une force, et cette force peut être mesurée par l'accroissement de sa vitesse [1]. Le fait concret, c'est, à gauche, l'éprouvette qui se remplit d'eau, à droite, le pendule qui oscille, au milieu, le corps qui tombe; le physicien et le garçon de laboratoire le perçoivent aussi bien; c'est du donné [2]. Ce que le physicien ajoute à ce tableau, c'est un lien entre le corps qui tombe et l'une des deux horloges. Prend-il celle de gauche? la pesanteur est une force variable. Prend-il celle de droite? c'est une force constante. Il prend celle de droite. Ainsi une expérience a complété le principe. Cette expérience n'est ni tout à fait imposée, ni tout à fait imaginaire; elle est une réalité d'élection. Nous l'avons ainsi choisie parce qu'elle nous permettait des calculs plus faciles; une finalité véritable s'ajoute à l'observation brute et donne à l'inertie des prolongements inaperçus dans l'avenir de notre action.

Poursuivons l'usage du principe. Il nous permet d'écrire les forces qui agissent sur les planètes, puisque, si ces planètes n'étaient soumises à aucune attraction, elles suivraient des lignes droites; ces forces se mesurent à la courbure des orbites. L'unité de temps que nous venons de fixer, c'est le pendule à seconde, ou, ce qui revient au même lorsqu'on ne cherche pas une précision extrême, le jour sidéral. Or l'accélération séculaire de la lune que les astronomes observent n'est pas la même que celle qu'ils calculent en supposant exacte la loi de Newton et en gardant pour unité de temps le jour sidéral : du moins, dans quelques siècles, l'écart deviendra assez grand pour qu'on ne puisse plus le dédaigner. Il faudra prendre alors une nouvelle unité; on la constituera de manière à satisfaire à la loi de Newton; les astronomes y sont déjà décidés. Changer d'unité de temps, c'est encore modifier le principe de l'inertie. L'expérience qui nous y

1. C'est là une convention ajoutée à la convention de l'inertie; nous ne la justifierons pas ici.

2. J'entends par là donné du sens commun.

contraint contient encore du réel et de l'artificiel ; c'est dans le même ciel, où regardent à la fois le paysan et l'astronome, que nous prenons les mouvements des planètes et l'horloge qui les mesure ; l'astronome, pour conserver à l'attraction la formule de l'inverse carré, choisira simplement dans ce scintillement confus quelques changements qui constitueront l'horloge et il les liera aux changements des planètes par des lignes imaginaires ; il découpera ainsi une constellation mobile que le paysan n'apercevra jamais. Il respectera les faits observés et l'action à venir ; le principe variera à la fois au contact des choses et à l'appel de cette activité ; s'il n'avait varié que sous la poussée fatale d'une expérience intangible, on aurait pu dire qu'il évolue ; on doit ajouter que cette évolution est une vie [1].

2° *Un principe est solidaire de tous les autres.*

L'histoire de l'inertie nous l'a déjà fait pressentir, puisque la constance de la pesanteur et la formule de Newton ont inspiré nos définitions. Un second exemple nous le montrera mieux encore.

C'est le principe de la nomenclature chimique. L'histoire en occuperait des volumes. Les simples bacheliers en connaissent cependant assez bien les débuts (l'établissement du langage atomique) pour qu'il nous suffise de la jalonner par des têtes de chapitre [2].

Le principe de cette nomenclature, c'est la loi des nombres proportionnels. « Si a et b sont les poids de deux corps simples ou composés A et B qui s'unissent séparément à un même poids d'un troisième C, toutes les combinaisons de A et de B s'effectueront entre des multiples entiers simples de a et b. » C'est là une vérité d'expérience approximative (exacte au 1/100e) qu'on transforme par décret en un théorème rigoureux ; toutes les fois qu'une réaction y échappera, nous l'appellerons mélange et non combinaison ; ce décret limite la compétence de la chimie. Mais à l'intérieur même de la chimie il fonde une infinité de nomenclatures, puisqu'il y a une infinité de systèmes de nombres proportionnels.

On sait après combien de tâtonnements on est arrivé au système actuel. D'abord on a écrit avec les formules les plus simples les corps les plus usuels : HO a représenté l'eau ; on a symbolisé par des for-

1. On peut en dire autant du principe des ondes. L'expérience le précise peu à peu. Par exemple, les phénomènes de polarisation, et le besoin d'expliquer simplement la double réfraction, nous indiquent que les ondulations lumineuses sont transversales.

2. On trouvera plus de détails dans les manuels, par exemple le *Cours élémentaire de chimie* de Joly (au début du premier volume).

mules pareilles les corps grossièrement semblables : KO était un oxyde, et KCl un chlorure. Le principe était isolé dans l'acte de la pesée et dans la série des corps inorganiques.

Le grand nombre de corps volatils qu'on a découverts en chimie organique a poussé les chimistes à ajouter l'étude des volumes à la considération des poids; ils ont rattaché le principe des nombres proportionnels aux lois des combinaisons de Gay-Lussac : d'où la notion physique de masse moléculaire, dont dépendait désormais la notion chimique de masse atomique.

Mais on ne sait pas déterminer sans ambiguïté une masse moléculaire, car : 1° les densités d'un gaz et surtout d'une vapeur varient avec la pression et la température, à l'exception de deux ou trois gaz difficiles à liquéfier; — 2° un même corps peut avoir deux densités à peu près fixes; — 3° enfin la plupart des corps n'existent pas en vapeur. — On ne sait pas non plus déterminer sans ambiguïté une masse atomique, puisqu'on ne connaît pas tous les composés possibles d'un corps simple.

C'est donc par des principes étrangers qu'on fixera cette imprécision.

S'agit-il des masses moléculaires? Puisque la densité d'une vapeur est variable, nous choisirons la densité limite qui vérifie la loi de Mariotte-Gay-Lussac : le principe des nombres proportionnels est solidaire du principe des gaz parfaits. Le soufre a deux densités; mais il est analogue à l'oxygène; preuve : l'égalité de leurs valences; on prendra la densité la plus faible, parce qu'elle respecte cette analogie : le principe est solidaire du principe des valences. Le pentachlorure de phosphore a deux densités aussi; on prendra la plus forte parce qu'elle satisfait à l'une des lois de Gay-Lussac : le principe est solidaire de cette loi. Certains solides ne se vaporisent pas sans se décomposer; on les dissout et on leur applique la loi de Raoult : le principe est solidaire de la loi de Raoult.

S'agit-il des masses atomiques? On admet la loi de Dulong et Petit, la loi d'isomorphisme, la classification de Mendeleef. Ces principes nouveaux ne se contredisent pas : ils ne pourraient d'ailleurs se contredire, car ils sont eux-mêmes assez imprécis pour s'adoucir au contact les uns des autres. La chaleur spécifique des diverses variétés de carbone varie du simple au double à la température ordinaire; celle du diamant varie du simple au quadruple avec la température. Un même corps peut avoir deux formes cris-

tallines : choisira-t-on le spath ou l'aragonite pour définir l'isomorphisme? La classification de Mendeleef est relative à l'hydrogène ; en prenant les valences par rapport à un autre corps, on établirait une classification différente.

Cependant deux grandes tendances ont guidé ces multiples choix, une tendance chimique, une tendance physique. Chimiquement, on a changé le centre de la classification; au lieu de prendre l'oxygène, qui distingue les principaux composés inorganiques, on a pris l'hydrogène et les halogènes, qui expliquent et prévoient les synthèses organiques. Physiquement, on s'est attaché à la notion de gaz, par la considération des masses moléculaires et, en particulier, par les lois de Raoult, liées à la notion de pression osmotique, qui permet d'assimiler aux gaz les solutions étendues.

Mais cette importance qu'on attribuait aux gaz préparait une troisième révolution; on a lié désormais nos idées sur la constitution chimique aux théories physiques qui s'expriment le mieux dans le cas des gaz parfaits (principe de l'équivalence et principe de Carnot); c'est là l'origine des travaux sur la dissociation de la molécule sous l'influence de la chaleur ou de l'eau (études de MM. Gibbs, Van't Hoff, Duhem, etc.) [1].

Ainsi c'est l'idée d'atome chimique qui demeure à travers toutes ces métamorphoses; nous l'avons développée de manière à la rattacher à un plus grand nombre de principes et surtout à des principes qui ont eux-mêmes plus de liens avec le reste de la science [2].

3° *Un principe ne meurt jamais tout entier.*

1. Cet exposé est encore très incomplet. Ainsi nous n'y avons parlé ni des formules développées des isomères, ni de la stéréochimie.

2. Mêmes remarques sur le principe de la conservation de l'énergie. On ne peut définir l'énergie une fois pour toutes. On la définit dans chaque cas particulier de manière à satisfaire à quelque autre principe commode. Ainsi l'énergie électromagnétique. L'énergie relative de deux feuillets magnétiques de puissances Φ et Φ' est $-M\Phi\Phi'$ (M coefficient d'induction mutuelle); l'énergie relative de deux courants d'intensités I et I' est $+MII'$ si les deux courants ont la même forme que les contours des deux feuillets; quand les feuillets se déplacent, le travail des forces est $\Phi\Phi' dM$; quand les courants se déplacent, ce travail est $II' dM$ (puisque les forces sont égales, si $I = \Phi$ et $I' = \Phi'$); le travail diminue donc l'énergie relative des aimants, et augmente celle des courants. Maxwell en rend compte en disant que l'énergie des courants est l'énergie cinétique du milieu, Helmholtz et Thomson en disant que le travail des forces est emprunté tout entier aux piles; l'idée de localisation, l'idée des lois des piles les ont guidés dans leurs définitions de l'énergie; le principe de la conservation de l'énergie est inséparable de l'une ou de l'autre de ces idées. — Qu'on se souvienne aussi qu'en thermodynamique, on n'emploie jamais seul le principe de l'équivalence (cas particulier de la conservation de l'énergie), mais qu'on écrit toujours des combinaisons de ce principe et du principe de Carnot.

Nous l'avons vu incidemment dans l'histoire de l'atome chimique. Quelque chose subsiste encore de la classification équivalentaire, l'idée même de nombre proportionnel, le besoin de simplifier certaines notations, un demi-respect des lois des volumes, une carcasse de molécule.

Nous en trouverons un autre exemple en physique. Le principe des ondes a été remplacé, dit-on, par la théorie électromagnétique; la lumière ne serait plus une vibration d'éther, mais une vibration d'électricité. Oui, quelque chose est mort dans la première théorie, et semble bien mort pour toujours; ce sont les considérations moléculaires dont Fresnel a compliqué ses larges intuitions d'onde enveloppe, d'interférences et de vibrations transversales. Mais ces intuitions subsistent dans la théorie nouvelle. Il y reste même l'idée de mécanisme, qui était l'idée fondamentale de la théorie des ondes. Qu'on ne s'y trompe pas, ce que Maxwell appelle électricité, ce n'est pas le fluide de Coulomb qui n'apparaît qu'à la surface des corps qu'on frotte : c'est un fluide élastique qui remplit tout l'espace et qui ne diffère de l'éther fresnelien que par un mécanisme moins explicite : mais ce sont les équations de Lagrange qui en expriment les propriétés[1]. Il ne faut donc pas dire que la lumière se réduit à l'électricité, mais que l'une et l'autre se ramènent au mécanisme; les idées de Fresnel ne sont pas mortes; elles ont fécondé celles qui semblent les avoir supplantées[2].

On peut donc écrire une histoire des principes toute différente du récit des expériences qui les auraient établis d'abord, renversés ensuite; ce ne sera point de l'histoire de microscopes et de cornues; ce sera de l'histoire humaine. Cependant, pour montrer que tous les principes sont vivants, il a fallu en examiner les types les plus opposés; dans cette diversité, on a peut-être mal reconnu ce qu'il y a de commun à toutes ces évolutions; c'est ce qui reste à préciser. Changeons donc de point de vue. Au lieu de considérer le développement des principes dans ses apparences, étudions-le, pour ainsi dire,

1. Maxwell en a fait le fondement de sa théorie de l'induction, d'où est sortie la théorie électromagnétique.

2. Il est vrai que certaines idées meurent véritablement. Si nous avons gardé la théorie mécanique des radiations électriques ou lumineuses, nous avons presque abandonné la théorie mécanique de la chaleur. Cependant qui peut prévoir certaines renaissances? Les ondulations ont été périodiquement rejetées et reprises depuis le XVIIe siècle. — Ce que nous avons voulu soutenir, ce n'est pas l'éternité de certaines méthodes, c'est la vitalité de certains germes d'activité intellectuelle cachés sous les symboles visuels d'une méthode condamnée.

dans sa nature. Nous la caractériserons en quelques brèves formules que le lecteur complétera par le souvenir des faits qu'il vient de méditer.

1° *Dans le développement d'un principe il y a de la fixité.*

Ce n'est pas seulement la fixité verbale d'une phrase qui changerait de sens à chaque siècle. Ce qui est fixe dans l'inertie, c'est la notion de ligne droite tangente à l'orbite d'une planète; ce qui est fixe dans les ondulations, c'est la notion d'ondes élémentaires dont l'onde réelle est l'enveloppe. L'une et l'autre ne dépendent ni de l'horloge qu'on modifie, ni de la nature des vibrations qu'on connaît mieux. L'une et l'autre sont les éléments commodes des deux principes. Ils sont fixes parce qu'ils sont des décrets, promulgués par l'accord inconscient des physiciens, qui en avaient senti toute l'utilité.

2° *Dans le développement d'un principe il y a une causalité physique.*

C'est pour nous conformer à l'expérience que nous changeons l'horloge fondamentale et que nous précisons la forme des ondulations lumineuses. Mais l'expérience ne suffit pas à nous fixer, puisque, si nous étions de simples machines à abstraire, nous pourrions l'interpréter d'une infinité de façons; l'expérience est ici une cause efficiente qui ne peut produire son effet sans le complément d'une cause finale.

3° *Dans le développement d'un principe il y a une finalité humaine.*

Quand nous modifierons l'inertie, ce sera pour écrire facilement les équations astronomiques; quand nous modifierons la direction des ondes, ce sera pour mieux débrouiller les phénomènes de double réfraction. Seulement, à l'inverse de cette variation que suggéraient les choses et qui était désordonnée et servile comme le contact même de la réalité extérieure, la variation que réclame notre vie intellectuelle est un continuel progrès [1].

1. Nous comprendrons mieux les caractères du développement d'un principe par le contraste avec le développement d'une théorie comme l'émission : la lumière est une émission de petites sphères. Cette image se transforme au contact des faits. La polarisation nous apprend que les sphères tournent autour d'un axe perpendiculaire au rayon; la polarisation chromatique nous apprend que cet axe n'est pas fixe, mais qu'il oscille autour d'une position moyenne. L'hypothèse de l'émission sert à interpréter les faits, et les faits la précisent à leur tour. Il semble qu'elle vive comme le principe de l'inertie. Il y a cependant une différence capitale. A mesure que le symbole de l'émission se précise, il est de moins en moins capable d'interpréter des faits nouveaux; c'était son imprécision qui lui donnait sa souplesse; sa souplesse s'est figée au contact du réel. L'inertie, au contraire, à chaque contact du réel, donne un essor nouveau

Bien des métaphores traduisent la vie des principes. — Un principe est aux faits qu'il relie comme le son d'un violon est à ses harmoniques ; sous l'archet qui la presse, devant la boîte qui la gonfle, la corde se courbe et se divise ; les ondulations se mêlent et les nœuds se déplacent, jusqu'à un état d'équilibre vibrant où l'on ne peut plus dire si les oscillations principales sont la cause ou l'effet des autres. — Un principe est comme une trajectoire courbe que modifie la résistance de l'air et l'attraction d'un corps ; ni l'une ni l'autre ne changent immédiatement l'orientation du mobile ; ils en altèrent seulement, comme disent les mathématiciens, la dérivée seconde, par une action directe et un appel lointain que la continuité du mouvement ne permet pas de distinguer. — Un principe ressemble à une lunette braquée sur le ciel ; quelque chose est fixe en elle, c'est la forme du tube et des verres qu'il porte ; quelque chose est mobile, car l'appareil entier tourne en vingt-quatre heures, toujours dirigé vers le même point du ciel qui semble l'entraîner dans sa révolution ; qui semble seulement, car la vraie raison de ce mouvement, c'est le souci de notre puissance, qui observe mieux les étoiles lorsqu'elles nous paraissent immobiles. — Mais toutes ces métaphores, empruntées à l'espace, ne disent pas la fusion des principes avec toute la science ; elles leur supposent des contours ; elles les individualisent trop.

Pour donner une comparaison meilleure et encore accessible à un grand nombre de personnes, nous rapprocherons les principes des sciences des dogmes chrétiens : formules fixes par la direction de vie qu'elles imposent et par l'intuition divine à laquelle elles conduisent, mobiles avec la variation de la science et de la désuétude des mots, mais mobiles surtout par le progrès continu qu'elles permettent à notre action religieuse [1].

à notre activité. La finalité qui rattache l'inertie à tant d'autres problèmes est exclue de l'émission. C'est que l'émission est un symbole, l'inertie un outil ; l'émission pose un problème de représentation, l'inertie un problème d'action ; pour un dessin et pour un outil, la précision a deux effets exactement contraires ; plus le dessin est achevé, moins on peut le corriger ; plus l'outil est compliqué, plus il est pratique.

1. Le développement de cette comparaison dépasserait les limites d'une étude philosophique ; ceux qui voudraient l'approfondir liraient avec fruit un discours de Newman : « Théorie des développements dans la doctrine religieuse » (Discours sur la théorie de la croyance religieuse. Traduction française. Paris, 1850), et de très remarquables articles, où l'on aperçoit peut-être un peu plus de traditionalisme catholique, qu'un autre théologien, A. Firmin, a publiés dans les trois dernières années de la Revue du clergé français.

Mais c'est surtout en termes de durée qu'il faudrait raconter la vie des principes : langage qu'on ne parle pas avec des mots, que les dilettantes voudraient essayer de mettre en musique, et que peuvent seuls se tenir à eux-mêmes ceux qui ont parmi leurs souvenirs de grandes passions toutes pleines de longs actes de liberté.

Un dernier problème se rattache à la vie des principes : *Qu'est-ce que croire aux principes des sciences?* Nous nous servirons, pour le résoudre dans ses grandes lignes, de la documentation précédente, dont nous transposerons seulement les résultats dans l'esprit du physicien.

Il est inutile de rappeler certaines opinions qui ont déjà été écartées au début de ce chapitre. On ne croit pas aux principes de la physique comme à des axiomes mathématiques, ni comme à des faits d'observation très générale, ni comme à des principes premiers. Ces points sont acquis.

Nous citerons simplement trois opinions récentes qui se fondent, les unes et les autres, sur quelques-uns des résultats de la critique scientifique que nous venons de résumer.

Pour quelques penseurs qui aiment M. Brunschvicg et citent M. Poincaré, probablement sans avoir compris le premier, et certainement sans avoir lu le second, il n'y a pas là, à proprement parler, de problème. Ceux-là n'ont vu dans les principes que leur fixité. Libres décrets que nous avons portés, nous ne pouvons pas ne pas y croire; mais cette foi ne nous engage guère. Sans contact avec le réel, sans rapport avec notre activité profonde, ils sont infaillibles comme des définitions, ils sont éternels comme des œuvres d'art. Qu'ils ne soient pas contradictoires, c'est tout ce qu'on peut exiger d'eux; qu'ils soient posés, c'est tout ce qu'on peut leur donner d'existence. Ils forment une science harmonieuse qu'on a créée sans voir le monde; on y croit comme à la fantaisie des lignes qu'on a dessinées sur les murs de sa tour d'ivoire.

D'autres — et ce sont surtout les positivistes orthodoxes — n'ont remarqué que la première évolution des principes, celle que nous ne pouvons pas conduire; on croit aux principes comme à toutes les lois, comme à tous les faits, comme à un spectacle tactile. Seulement on y croit avec l'arrière-pensée qu'on croira autrement demain. On dédouble sa croyance en deux moments : savant, on s'attache à la vérité telle qu'on la connaît; sociologue, on sait de combien de manières on l'a connue. Mais, incapable de se dédoubler entièrement,

dans l'attitude scientifique on garde l'ébauche de l'autre; et, suivant qu'on est dans un jour d'heureuse industrie ou de décevante recherche, c'est un peu de fidéisme ou un peu de scepticisme qui se mêle à cette certitude d'expérience.

D'autres enfin, après avoir coupé quelques pages de la thèse de M. Blondel, ont proclamé tout net que la croyance aux principes était une action. Cela s'accorde si bien avec leur évolution finaliste. Donc point de rationalisme : il est le contraire de la vie; point de fidéisme non plus : les naïfs ne font pas la théorie de leur naïveté. Les croyances scientifiques ressemblent aux croyances morales.

Ou plutôt, si les uns et les autres ont emprunté quelques remarques à l'histoire des principes, ils les ont aussitôt étendues jusqu'à en déduire des théories générales de la connaissance, et même des conséquences qui dépassaient de beaucoup la philosophie et qui ont provoqué de violentes réactions; les premiers ont cru fonder la morale personnelle sur la dignité de l'esprit, les deuxièmes ont voulu établir une morale sociale sur la science, les derniers ont pensé déduire de l'action toutes les croyances religieuses; apologétiques passionnées qu'on déplore quelquefois, parce qu'elles troublent la sincérité des méditatifs solitaires, qu'on admire parce qu'elles sont le suprême honneur de la philosophie qui les provoque, et qu'on désire, parce que, de quelque côté que l'on se batte, on se sent plus près de son adversaire que de tous les indifférents. Il faut pourtant réduire le débat à la grandeur qu'il n'aurait pas dû dépasser. On n'a étudié que les caractères des principes, on ne peut conclure qu'à la croyance aux principes. Chacune de ces trois opinions n'a retenu qu'un seul caractère; c'est ce qui lui a permis ses généralisations. Mais aussi toutes les trois étaient incomplètes. Elles n'étaient vraies que par ce qu'elles affirmaient. On ne bouleverse pas le monde avec le tiers d'une idée. Les choses sont à la fois plus compliquées et plus modestes. Oui, nous croyons aux principes comme à nos propres décrets, mais nous y croyons autrement encore; cette croyance est variable avec l'expérience, mais ce n'est qu'une partie de sa variation; c'est l'action qui dirige les principes, mais ce n'est pas l'action seule. *Dans les principes se concilient ces irréductibilités, un rationalisme parfait et une action transcendante à tout discours, une fixité intangible et une mobilité perpétuelle, la soumission à un décret et le développement hardi et imprévu d'une vie dont ce décret n'a été que la source.*

Mais nous-mêmes affirmons peut-être un peu vite que tous ces contraires se concilient. Pour s'en convaincre, il ne suffit pas d'analyser un principe ni de le regarder évoluer; il faut *le porter en soi*. Cela nous amène au quatrième paragraphe de ce chapitre. Avant de clore le troisième, nous pouvons du moins répéter cette formule que nous avons énoncée déjà et à laquelle nous sommes capables maintenant de donner un sens plus riche : *l'esprit positif est un esprit de vie*.

§ IV. — *La méthode régressive de M. Bergson et l'intuition des principes.*

Mêlée à mille produits artificiels d'activités étrangères, l'*intuition des principes* ne peut être atteinte, dans sa pureté, que par une *méthode de régression* analogue à celle que propose M. Bergson dans toutes les questions métaphysiques et qu'il a appliquée lui-même à deux problèmes particuliers, celui de la conscience, dans le troisième chapitre des « Données immédiates de la conscience », et celui de la matière, dans le quatrième chapitre de « Matière et Mémoire [1] ».

1. *Matière et Mémoire*, p. 201-204. — Notre perception de l'univers est celle d'un être assujetti aux nécessités d'une vie corporelle : nous savons à peu près quelles sont ces nécessités et comment elles modifieraient l'intuition toute pure; c'est ainsi qu'elles briseraient un monde continu en paquets d'objets séparés, ennemis à fuir, proies à saisir, dont la forme précisément se moulerait sur ces besoins. Partant alors de notre perception d'adulte, nous déferons ce que les besoins ont fait, et nous reprendrons ainsi contact avec le réel : régression difficile, contact incomplet; lorsque l'esprit, accablé des difficultés qu'il rencontre à renoncer à mille habitudes qui se fortifient sans cesse de la banale expérience de chaque jour, est arrivé au-dessus de ce tournant décisif où l'expérience s'infléchit dans le sens de l'utile, se canalise en expérience humaine, comme un batelier qui cherche à remonter des rapides, il doit deviner, par un flair qui est le sens propre du philosophe, la forme du courant qu'il est trop fatigué pour remonter plus avant; penché vers le haut du fleuve, il prolonge par une intuition prophétique tous les changements qu'il a vus sur ses rives et tous les progrès qu'il a sentis dans son effort, la nouveauté des vagues, les fleurs qu'elles charrient, le parfum où il pénètre et le coup de rame qui l'enlève; intuition qu'on n'acquiert pas dans le repos comme celle de l'inertie des choses au milieu d'un pesant paysage, intuition d'activité exaspérée, inséparable du geste de remonter vers la source. — Cette méthode a été généralement considérée comme un retour à un mysticisme décadent. Si de tels malentendus avaient une excuse, on la trouverait peut-être dans quelques phrases de M. Bergson et de ses interprètes. M. Bergson recommande, pour atteindre le réel, de l'abstraire de la *vie* (« Matière et Mémoire », p. 220); M. Le Roy compare l'homme dans l'océan des images à la goutte d'eau « que la mer porte et berce inconsciente en elle » (« Science et Philosophie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1900, p. 69). Mais il n'était pas très difficile de remarquer que M. Le Roy ne parle ici que par métaphore; et que la vie que considère M. Bergson, c'est la vie *pratique*, celle qui découpe la perception d'un chien d'une manière analogue à la nôtre, et que M. Bergson

On peut tenter la même recherche à propos des données physiques. *L'intuition des principes est modifiée par l'effet de plusieurs sortes d'actions*; ce sont, pour ne citer que les types principaux, *l'action corporelle*, — *l'action industrielle*, — *et la systématisation de l'expérience en vue du discours parfait.* C'est en se dégageant de cette triple influence qu'on acquerra l'intuition des principes dans sa simplicité originelle.

Et d'abord, examinons les deux manières d'appliquer la méthode bergsonienne qui semblent les plus naturelles.

La première est la méthode des *intellectuels.*

J'appelle intellectuels ceux qui ignorent la vie de l'esprit. Ils en parlent peut-être, mais comme d'un mécanisme déductif qui se passe dans le cerveau comme il se passerait dans une montre. Ils parlent même de la vie intérieure, mais en oubliant qu'on ne peut pas la pratiquer tout seul; pour eux, il s'agit d'une intériorité dans l'espace : rentrer chez soi et tirer les rideaux. Ils perçoivent le monde comme le percevrait un appareil photographique instantané : le mouvement est pour eux une succession d'immobilités, la durée est un tic-tac. Dogmatiques ou sceptiques, ils s'accordent à reconnaître que tout ce qui change a besoin d'un support; pour eux, la chose préexiste à son progrès, jamais un progrès ne crée une chose; pour marcher, ils demandent un chemin solide : ils ignorent qu'un homme qui court solidifie le sol mouvant. Leur langage est le signe de tout ce qu'il y a de statique en eux; ils parlent de tenir la vérité, de toucher le fond des choses; ils ne disent pas : j'ai une foi ardente, mais : j'ai une foi inébranlable; ils ne vivent pas une doctrine, ils la bâtissent : jusque dans leurs métaphores, il y a de l'immeuble.

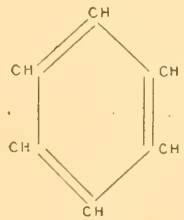
On devine comment ils appliquent aux sciences la méthode régressive.

Ils se fondent sur ce résultat de la critique des sciences, que toutes les données physiques s'expriment avec des images partiellement arbitraires. Soient les phénomènes de polarisation lumineuse, confusion de franges qui se déplacent et disparaissent quand je regarde à travers un système de rhomboèdres croisés : le langage des ondula-

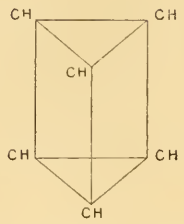
ne la rejette que par respect pour la vie proprement *humaine*, la vie spirituelle. Du reste, il y a plusieurs tournants à remonter quand on va vers l'intuition; à côté du chapitre : « Étendue et extension », il y a le chapitre : « Durée et tension »; et la l'équivoque n'est plus possible : il est clair que la seconde régression exige de nous, non un tempérament à la Guy de Maupassant, mais de sanglants efforts de vie intérieure.

tions y distingue des vagues transversales d'un fluide incompressible, le langage de l'émission des petites boules qui tournent autour d'un axe transversal lui aussi. Les deux symboles sont différents et ce qui est particulier à chacun d'eux n'est sans doute qu'une métaphore superflue, qu'une illustration populaire, qu'un cadre autour d'un tableau, quelque chose d'indépendant de l'expérience qui ne pourra jamais le prouver ni le contredire ; ce qui leur est commun est au contraire le réel même; l'artificiel particulier à chaque image, c'est ici la matérialité des atomes d'éther, là la rotation des particules newtoniennes; le réel, c'est l'idée de transversalité. Ce serait du moins le réel, si nous avions interprété l'expérience avec tous les symboles possibles. Mais n'est-ce pas chimérique? Quand saurons-nous que nous en avons épuisé la multitude indéfinie? A supposer que l'effacement des images parasites ait réduit le phénomène de la lumière à un vecteur perpendiculaire au rayon, l'espace euclidien mêlé à la notion de vecteur est encore une image artificielle dont nous devons nous débarrasser comme des autres; il nous reste à traduire le théorème dans toutes les géométries possibles pour ne garder que l'invariant de ces transformations. Mais ici apparaît clairement le vice de notre méthode; le réel que nous croyons atteindre en allant indéfiniment vers l'abstrait s'évapore à chaque épuration; il ne nous resterait bientôt que la plus vide des formules, quelque chose même de plus vide qu'une formule, puisqu'elle serait en dehors du temps et de l'espace, *un simulacre de réel aussi inaccessible à la philosophie qu'à la science ou à la pensée commune.*

Pour interpréter une expérience, il ne suffit pas de quelques images dont on tendrait le canevas sur la continuité de la donnée sensible; il faut aussi supposer d'avance quelques lois fixes qui soient comme des cloisons solidifiant la perception mobile. Il faut appliquer au choix de ces lois la même régression. La constitution du benzène peut être représentée par l'hexagone plan



ou par le prisme



Je suppose que nous ayons éliminé, comme tout à l'heure, les symboles grossiers; nous ne croyons pas que la première figure est véritablement plane, et nous n'attachons pas d'importance à la solidité de la seconde; nous regardons comme plus près du réel la quadruple valence des atomes de carbone et le nombre de ces atomes. Nous n'aurons pas atteint le réel cependant. Car nous aurions pu remplacer la convention atomique par la vieille convention équivalentaire et ne pas compter les valences par rapport à l'hydrogène; le carbone n'aurait pas été tétravalent et la formule de la benzine serait devenue $C^{12} H^{6}$. Ce qu'il y a de commun à ces notations, ce n'est plus que le facteur 6 qui entre, d'une façon mystérieuse, dans les deux exposants de C. Poussons la régression plus loin encore; bouleversons de toutes les manières possibles notre système de nombres proportionnels; il ne subsiste que la loi des proportions définies. Mais cette loi n'est-elle pas elle-même un postulat, qui définit l'attitude chimique, mais qui ne serait vraie que dans quelques circonstances, comme le font craindre plusieurs expériences de M. Schutzenberger? De quel droit la supposer vraie toujours? Astreignons-nous donc à n'exprimer un fait qu'avec des lois universelles, avec des principes nécessaires, avec des conventions inévitables. Mais c'est encore impossible. Il faudrait qu'au début de la science il y eût une expérience cruciale et une loi isolée, d'où se déduirait tout le reste en une série linéaire; et nous savons que tous les faits, toutes les lois, tous les postulats, toutes les définitions, s'impliquent les uns les autres : c'est une bobine enchevêtrée dont on ne peut pas trouver le bout : *notre méthode échoue encore.*

Elle échoue enfin quand elle veut reconnaître la vraie loi numérique parmi toutes celles qu'une mesure imparfaite vérifie; il est clair que, si on essaie de les généraliser, celles qui résisteront le mieux à l'épreuve seront les plus réelles de toutes; $\sin i = n \sin r$ et : $r = mi + p \sec i$ sont aussi justes pour les petits angles; la seconde

formule est tout à fait fausse pour les grands. Mais si nous pouvons ainsi sortir un peu de l'artificiel, nous sommes arrêtés bientôt, car nous savons que les lois utiles deviennent vite des définitions; elles étaient générales, on les déclare universelles; la loi du sinus est du nombre; liée au principe des ondes, elle sert, dans les mesures d'épaisseurs, à définir la surface d'une lame transparente; tout est exprimé en fonction d'elle; base de nouvelles expériences, celles-ci ne peuvent la consolider. *La méthode nous conduit une troisième fois à une impasse.*

Nous ne prétendons pas la condamner absolument. C'est en l'employant instinctivement que nous avons appris à ne pas voir dans les atomes de petites boules; c'est grâce à elle que nous croyons à la conservation de la matière, malgré les expériences de M. Schutzenberger que nous citions plus haut; c'est grâce à elle que les astronomes ont abandonné la loi de Bode. Elle nous défend contre les rapprochements trop rapides et les images trop colorées; elle nous fait passer de la salle des projections au cabinet de travail; elle est une sauvegarde au début de la science. Mais elle ne peut aller jusqu'au bout : elle fait quelques pas vers le réel, elle n'y pénètre pas; elle ne nous mène pas à la porte, mais au fossé. Bien différente de la méthode bergsonienne, qui, dans le problème de l'esprit, ne nous donne pas toujours le réel parce que nous n'avons ni le temps ni le courage de pousser la démarche jusqu'au terme, c'est ici par sa nature même que la méthode n'aboutit pas; dans la question de l'esprit, l'œuvre de M. Bergson s'achève par un infini travail d'intégration où il faut nous mettre tout entier : pour la science, l'œuvre présente se borne à un travail d'émiettement où nous laissons faire les choses. C'est que, dans le premier cas, on avait posé un problème d'action, dans le second on pose un problème de représentation. C'est la même attitude qui a abouti à une faillite dans la critique des sciences et qui arrive à une faillite encore dans ses tentatives de reconstruction. Abandonnons définitivement la recherche intellectualiste de ces vérités : peut-être les *esthètes* nous conduiront-ils plus près d'elles [1].

1. Si je suis si sévère envers cette méthode, c'est que moi-même, dans un précédent article « la Méthode des sciences physiques » (*Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1899, p. 612, et mai 1900, p. 297-299), je l'ai employée comme si elle était la seule praticable. Ce que j'ai dit était exact, dans le sens étroit du mot, mais ce n'était pas ce qu'il y avait d'intéressant à dire; ce n'était pas une erreur, mais c'était une sottise.

Les esthètes ont horreur de ce qu'ils nomment l'intellectualisme, c'est-à-dire des formules, du nombre, de la logique, et peut-être de la pensée; ils lui opposent l'action, un mot à la mode qu'ils répètent sans l'avoir compris, et sous lequel ils imaginent le rêve. Mais ils sont de la même race que les intellectuels. Leur esprit est aussi statique. Ils rejettent les principes, les catégories, la sécheresse des idées claires, mais l'action qu'ils n'agissent pas, ils l'ont figée en un concept, et c'est le seul concept défendu. Ils crient contre l'intellectualisme, et le second intellectualisme serait pire que le premier. Ils sont les ténors de l'action. Ils sont les statuaires de la vie. Comme les intellectuels, ils voient le réel dans un fauteuil; mais ils ne mettent pas au point; au lieu d'une rigidité de lignes, ils aperçoivent des irisations brouillées. Ils sont leurs frères ennemis, mais ils sont leurs frères. Ils croient s'être éloignés d'eux par une longue évolution, ils n'ont fait qu'un demi-tour. D'où vient leur état? De la honte de leur immobilité, mais d'une honte impuissante, et leur hymne à l'action n'est qu'un appel au secours. De la paresse à suivre les calculs, l'érudition, la dialectique; et ils ont transformé leurs excuses en philosophie. De la mode enfin : ils sentent la formidable création de pensées nouvelles et ils veulent en être les disciples de la première heure; mais ils se laissent étourdir au tourbillon des trop fortes paroles et ils en sont les plus malfaisants adversaires par le bourdonnement dont ils les environnent.

A leur sens, les principes des sciences comprennent deux parts : une intuition, ou une action, ou un rêve, ils confondent les trois mots, — et une formule mathématique qui en est la disgracieuse figure. C'est de cette formule, arbitraire et postérieure, que la méthode régressive parviendra à les dégager. Voici quelques-uns de leurs résultats. Ce qui importe dans la gravitation, ce n'est pas qu'elle ne dépende que de la seule distance, et par suite qu'elle admette un potentiel; s'il y a là de rares commodités de calcul, c'est tant mieux pour ces pauvres manœuvres que sont les astronomes, mais cette formule numérique n'est qu'un détail qui gâte toute l'esthétique de cette amitié harmonieuse de la matière et qui ne leur fait pas sentir plus vivement pourquoi les mondes « se sont mis en voyage autour du firmament ». — Ce qu'ils voient d'abord dans le principe de Carnot, ce n'est pas la constance de l'entropie dans les phénomènes réversibles, c'est-à-dire la possibilité d'écrire

deux équations différentielles fécondes; c'est une conséquence eschatologique de l'axiome de Clausius : les corps chauds tendent à se refroidir aux dépens des corps froids; tous les points du monde tendent vers une même température moyenne; quand elle sera atteinte, aucun travail ne sera plus possible, et ce sera la mort de l'univers dans l'homogène repos. — De la conservation de l'énergie, ils retranchent les molécules déterminées de la théorie cinétique, le nombre nu qui exprime l'équivalent de la calorie, la différentielle trop compliquée de la fonction U et les applications industrielles dans des usines trop bruyantes. L'intuition de l'énergie immuable, c'est le sentiment qu'ils éprouvent en face d'un essaim d'insectes nés de la pourriture d'une plante, de la mort engendrant la vie; c'est l'émotion que leur donne le lever du soleil, illuminant pour eux, dans le spectacle d'un instant, cette vérité perpétuelle que sa chaleur est la cause de toutes les énergies physiques et morales qui se mêlent sur cette terre; c'est le découragement qui les abat, quand, après une défaite de ce qu'ils nommaient leur liberté, ils se sentent fondus dans la force universelle dont leur force n'est qu'un mode, et qu'ils comprennent que ce qu'ils prenaient pour l'élan de leur activité volontaire n'était que le retentissement intérieur de la vague qui les avait roulés.

Mais, si éloquents que soient ces enthousiasmes, et beaucoup d'autres du même genre que les livres de vulgarisation ont abondamment décrits, il est impossible d'y voir cette intuition du réel que nous demandons aux principes. Dédaigneux de l'expérience, puisqu'ils dédaignent tout le rationnel sans lequel l'expérimentation est impossible, les esthètes n'aboutissent qu'à un réel diminué; mais les rares observations qu'ils ne peuvent s'empêcher d'avoir apprises, ils les grossissent, ils les étendent, ils les déforment, au gré de leur sensibilité présente; ils prêtent leur caractère changeant à l'expérience totale : nés dans un pays de soleil, c'est le soleil qui leur paraît la source de toute énergie; amoureux, ils mettent un peu de leur passion dans l'attraction des planètes; leur intuition est artificielle par le choix inévitable d'une expérience parmi la foule de celles qu'ils négligent d'étudier; elle est subjective par le caractère tout personnel avec lequel ils précisent le vague de ce fragment de connaissance.

Artificiel, subjectivisme, est-ce là la marque d'une intuition du réel?

Nous arrivons enfin à la dernière façon d'appliquer la méthode régressive, celle que nous tenons pour la bonne [1].

Pour dégager les principes de la triple activité qui les complique, pratique, industrielle, rationnelle, *il ne faut pas cesser d'agir*; au contraire; ces activités imparfaites sont des acheminements vers une activité supérieure qui saisit les principes en une intuition originale; il faut donc passer par elles; mais il faut les *revivifier*; il ne faut pas les fuir, mais les *dépasser*; il ne faut pas les condamner, mais *s'en servir*.

Nous appliquerons cette méthode à un exemple particulier, celui de la *continuité de toutes les parties du monde physique* [2].

1° *Dépasser l'action pratique.*

L'action pratique divise notre perception en corps indépendants. Je tiens entre les mains un fil de cuivre attaché à une lampe électrique; c'est un morcelage analogue à celui de l'action pratique que d'y concevoir un courant subtil circulant dans le plein du métal comme de l'eau dans un tuyau. La science y consent. Bien plus, elle l'exagère. Elle découpe ce fil en éléments de courant. La loi de Laplace mesure leur action sur un point extérieur. Elle permet aussi d'y transporter l'énergie du courant. Cette énergie appartient dès lors à l'espace, non au conducteur. Le courant s'est dilaté jusqu'au bout du monde. Le fil n'est plus qu'une rigole accessoire qui dissipe, sous forme de chaleur, une puissance qui n'est point en elle. Mais

1. Il faut d'abord répondre à une objection. « J'ai dit, — et d'autres ont dit avant moi — que la science avait pour but l'*action*. Or la méthode régressive élimine de la connaissance les troubles apportés par l'*action*. Si l'on enlève de la science l'action, que reste-t-il? rien. Appliquer à la science la méthode régressive est donc un non-sens. » Je m'excuse d'employer le papier de cette Revue, même en petits caractères, à répéter et à réfuter de telles objections; mais elles ont été faites, et plusieurs fois. Voici la réponse. La science est une démarche complexe où sont unies plusieurs activités différentes. La science est *action corporelle*; M. Bergson l'a dit (« Matière et Mémoire », p. 221); il n'avait pas à dire autre chose. La science est *action rationnelle*; M. Le Roy l'a dit (« Science et Philosohie », 2e article, *Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1899); il n'avait pas à dire autre chose. La science est *action industrielle*; je l'ai répété après tout le monde (*Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1900, p. 309). Mais elle est encore action d'une autre manière. Si donc on élimine des résultats scientifiques les effets de la pratique, de l'industrie et de la rationalisation, il reste quelque chose encore : il reste le meilleur; c'est cette action qu'on nomme l'intuition scientifique.

2. La *continuité* n'est pas un principe. Ce que nous en dirons s'applique cependant *à tous les principes*. — Quelques personnes nous reprocheront peut-être de n'avoir pas établi de distinction nette entre l'intuition des principes et l'intuition du réel. En raison de la solidarité de toutes les parties de la science, il n'y a de réalité que dans les faits les plus généraux : ce sont les principes.

n'est-ce pas là de la continuité, et n'y suis-je pas arrivé à travers le discontinu? Continuité que je ne puis exprimer; la nommer, c'est en dire trop peu; la décrire, c'est la défigurer par le morcelage des mots : je ne puis que la vivre, d'une vie tout autre que la vie pratique, en écrivant de cent manières, pour tous les courants et pour tous les espaces, cette formule différentielle.

De même, dans son mémoire sur les couches de passage, c'est en écrivant que la surface de séparation de l'air et de l'iodure d'argent est une surface optiquement nette que M. Vincent a pu reconnaître qu'il y avait au contraire entre les deux corps une insensible transition[1].

De même lorsqu'il s'agit, non plus d'une continuité dans l'espace, mais d'une continuité de propriétés. La théorie cinétique divise les gaz en particules; elle en conclut que le rapport des chaleurs spécifiques $\frac{C}{c}$ est voisin de 1,66 quand le corps est monoatomique : c'est le cas de la vapeur de mercure. Mais, en chimie, le mercure est monoatomique aussi, l'atome n'étant plus la particule de la théorie cinétique, mais l'insécable relatif aux procédés chimiques. Il y a donc entre les deux atomes un rapport que nous n'avons reconnu que grâce à la pulvérisation des gaz.

Mais les exemples sont innombrables et on en trouverait plusieurs en ouvrant au hasard un traité de physique.

2° *Dépasser l'action industrielle.*

L'industrie isole certaines propriétés qu'elle a reconnues utiles ; elle néglige les autres; elle morcelle par son mépris des détails. Mais si, au lieu d'étudier ces propriétés séparées, nous étudions la ligne que leur succession dessine si simplement, si nous les regardons, non comme des mires, mais comme des jalons, si nous faisons du procédé industriel non le but, mais un moyen, nous retournons à la continuité dont il nous avait d'abord écartés.

C'est faire de la science à la manière des industriels que d'isoler une radiation par trois ou quatre réflexions sur de la fluorine, du sel gemme ou de la sylvine; et c'est ainsi qu'on a établi trois points de repère entre le spectre lumineux et le spectre électromagnétique[2].

Trois couleurs suffisent pour reproduire toutes les teintes du

1. *Sur l'épaisseur des couches de passage*, thèse, Paris, 1899.
2. H. Rubens, « Le spectre infra-rouge » (*Rapports présentés au Congrès international de physique de 1900*, t. II, p. 159-170).

spectre; on s'en sert en photographie; on peut en déduire aussi un lien entre le spectre et les couleurs des anneaux de Newton ou des microscopes polarisants.

3° *Dépasser l'action rationnelle.*

C'est ici surtout que nous verrons les rapports entre le discontinu parlé et le continu vécu, le premier étant le support et la condition de l'autre.

Pour la rationaliser, nous découpons une notion, la notion de solide ou la notion de liquide, en un grand nombre de propriétés : rigidité, cristallisation, surfusion, diffusion, combinaison, etc. Or, en comparant chacune de ces propriétés chez les solides et chez les liquides, on a reconnu entre les deux notions des analogies, ou plutôt une analogie, d'autant plus étroite qu'on avait poussé plus loin la division en propriétés : les liquides ont une certaine rigidité; il y a des cristaux fluides; les solides se surfondent, pour ainsi dire; ils peuvent se diffuser les uns dans les autres, ils peuvent se combiner entre eux : l'état solide enfin est un prolongement de l'état liquide[1].

C'est par la même méthode qu'on a reconnu un lien entre l'électricité et la lumière : on a fractionné l'une et l'autre en propriétés nombreuses : interférences, diffraction, réflexion, réfraction, réflexion métallique, réflexion cristalline, double réfraction, etc.; et on a rapproché les propriétés correspondantes des vibrations optiques et électromagnétiques[2].

On avait fait la même chose pour ramener le magnétisme à l'électricité; force, potentiel, induction, voilà autant de divisions de la notion d'aimant : on a cherché autour des courants des propriétés analogues, et on les a identifiées deux à deux.

C'est parce que les propriétés des substances chimiques étaient assez dissociées — espèces fixes, nombres qui caractérisent l'atome, pythagorisme des équivalents en volume, valences entières à parité constante, — qu'on est parvenu — dans la classification de Mendeleef par exemple — à un sens spécial de l'unité de la matière.

C'est enfin la discontinuité nécessaire de la mathématique, — projection d'un vecteur sur trois axes, cycles de Carnot élémentaires qui décomposent un cycle réversible quelconque, circuits électriques

1. Spring, *Propriétés des solides sous pression* (*ibid.*, t. I, p. 402-431). — Schwedoff, *La rigidité des liquides* (*ibid.*, t. I, p. 478-486).
2. Righi, *Les ondes hertziennes* (*ibid.*, t. II, p. 311-318).

fermés qui découpent une surface idéale appuyée sur un courant, ondes enveloppes, usage enfin de la différentielle, — qui est la condition générale de toutes les découpures physiques dont nous venons de donner des exemples.

On ne peut pas d'ailleurs *parler* cette continuité; je serais incapable de résumer ces deux pages en un lemme. « Le monde physique est continu », ce n'est pas assez dire, et c'est dire tout ce qu'on veut. On ne peut le préciser par des théorèmes de détail. « La lumière est constituée par des vibrations électriques. — Un aimant est un solénoïde. — La matière est une. » Tout cela est incertain ou faux. Alors?

Mais on peut *vivre* cette continuité par la pratique de l'expérience. Dans une mesure barométrique, je suis gêné par des phénomènes capillaires; je les élimine sans chercher à les connaître. Dans une mesure calorimétrique, je corrige, toujours en les ignorant comme faits, les influences de l'évaporation, de la conductibilité et du rayonnement [1]. Dans la mesure de g par un pendule de Defforges, on réunit dans un même terme qu'on ne songe pas à décomposer les perturbations produites par la résistance de l'air, sa viscosité, son entraînement, la courbure des arêtes des couteaux et l'élasticité des supports [2]. Les mesures de précision — et elles ne sont qu'un cas restreint parmi la variété des expériences de physique — nous apprennent donc que tout se tient, par la nécessité, pour isoler quelque chose, d'en écarter laborieusement tout le reste; nous voulons ignorer ce tout et ces liens; nous en avons l'intuition comme nous avons l'intuition du froid par le geste de bourrer un poêle.

C'est cela que nous avons appelé la vie scientifique. Nous n'en avons donné du reste que les grandes directions. Ne la connaîtra que celui qui aura *fait* de la science. Cette vie est le contraire du rationalisme. Mais elle le suppose. Et ainsi se résout la principale des antinomies que nous avions signalées à la fin du paragraphe précédent, celle du *discours* et de l'*action* [3].

1. Regnault écrit que la chaleur perdue pendant l'unité de temps par un calorimètre est de la forme At + B. t étant l'excès moyen de sa température sur celle du milieu ambiant, A et B deux constantes où toutes ces influences sont confondues.

2. *Journal de Physique*, 1888.

3. C'est peut-être ce qu'on a le moins compris dans la philosophie nouvelle. Je ne connais rien de plus profondément rationnel que cette philosophie. M. Le Roy, je pense, défendrait « les droits de la raison » avec autant de vigueur que M. Milhaud (« L'œuvre de la raison », *Revue de Métaphysique et de Morale*,

Une dernière remarque. Il y a certaines continuités auxquelles aboutissent l'abstraction des intellectuels et le rêve des esthètes. Tout est schème, disent les uns. Tout est flou, disent les autres. Et tous concluent au continu. Mais c'est le continu en général, non ce continu particulier, coloré et mobile que la science nous révèle. C'est le continu d'une page blanche ou d'une page brouillée. C'est le nom de la réalité, ce n'est pas la réalité même.

La triple action, pratique, industrielle, rationnelle, nous montre aussi du continu; l'intérieur d'un corps solide est continu pour le sens commun; toutes les formes du travail mécanique se tiennent pour l'industriel; et le besoin de parfait discours nous porte à réunir dans la formule d'Ohm, modifiée et élargie, les lois des courants de piles et des courants alternatifs [1]. Mais le continu *à demi vécu* n'est pas plus réel que le continu *vu* de l'esthète et de l'intellectuel. Il est relatif à une action particulière et qui se prend elle-même pour but. C'est une manière de subjectivisme.

Pour acquérir l'intuition du réel, il restait une dernière ressource. Puisqu'on ne la trouvait dans aucune image et dans aucune des actions connues, il fallait la chercher dans des actions nouvelles. Mais un autre danger était à craindre. Si ces actions se repliaient sur elles-mêmes, si elles étaient égoïstes comme les autres, les intuitions qu'elles nous auraient fournies auraient été, comme les autres, les mirages d'un artifice. Il fallait donc pousser l'action plus loin encore, franchir l'utile, se donner. C'est ce que nous avons tenté de décrire. On peut ici soulever les vieilles discussions sur l'objectif et le subjectif. Nous n'avons pas eu l'intention de traiter dans cette note autre chose qu'un problème psychologique. Du reste, avant de vouloir résoudre cette question métaphysique, il faudrait avoir approfondi, plus encore que ne l'a fait la philosophie bergsonienne, la distinction entre le sujet et l'objet. Quoi qu'il en soit, si l'on appelle provisoirement subjectif ce qui est propre à chacun, objectif ce qui peut devenir commun à tous, il faudra souvent, et c'est le cas ici même, renverser le sens habituel de ces deux termes. Si les formules

mai 1900; et discussion qui a suivi le rapport de M. Le Roy au Congrès de philosophie, *ibid.*, septembre 1900) et que le R. P. Gardeil (« Ce qu'il y a de vrai dans le néo-scotisme », *Revue thomiste*, novembre 1900), qui semblent craindre l'un et l'autre les conséquences de ces doctrines.

1. C'est $E = RI$ où E et I sont des imaginaires de la forme $E_0 e^{i(\omega t + \varepsilon)}$ et où : $R = r + i\left(L\omega - \frac{1}{C\omega}\right)$, r résistance, L induction propre, C capacité, ω fréquence.

de la science sont acceptées de tout le monde, il faut avouer que tout le monde y met quelque chose de différent. Il n'y a pas deux lecteurs de cette Revue qui entendent de la même façon la conservation de la matière et l'existence de l'éther. L'un voit dans la matière des atomes, un deuxième des lignes nodales, un troisième des équations différentielles. L'éther est pour celui-ci le plus subtil des gaz, pour celui-là le plus rigide des solides, pour un autre un enchevêtrement de tourbillons, pour plusieurs une gelée avec des noyaux, pour quelques-uns une mer avec des bouées, pour les plus réalistes une possibilité de calculs. Souvent ils parlent de la matière et de l'éther comme des acteurs qui jouent une pièce en grec. Les formules scientifiques qu'ils récitent sont des cadres vides qu'ils remplissent de tout ce qui flotte en eux. Elles sont objectives comme des miroirs. Le vrai objectif au contraire sera ce que la plupart appellent subjectivisme. L'action scientifique est une discipline uniforme qui ne peut qu'amener au même point ceux qui l'ont suivie jusqu'au bout; chacun d'eux, il est vrai, a la vérité « en lui » et ne peut « l'extérioriser » comme en une lanterne magique; mais est-ce la surface de la cornée qui limite les questions métaphysiques? Le grand nombre des travaux que les savants s'imposent leur assure qu'ils n'ont pas bouché avec leur fantaisie les intervalles de leur paresse; et la solidarité de toutes les parties de la science les renseignera sur les régions inexplorées. Ils ne se parlent pas, mais ils se comprennent. Il n'y a de vraiment contagieux que la vie intérieure.

Concluons :

Notre dernier mot sera le leitmotiv de ce chapitre. *L'esprit positif est un esprit de vie.* Mais nous avons recherché cet esprit dans l'intuition des principes, c'est-à-dire dans ce qu'il y a, en science, de plus haut, quelques-uns diraient de moins positif. C'est une intuition d'aristocrates. On peut être physicien et ignorer ce réel-là. La science est pour tout le monde. Elle est d'abord pour les chercheurs utiles et modestes qui analysent des corps ou qui mesurent des longueurs d'onde. L'esprit positif est chez eux autre chose. Nous l'étudierons dans le prochain article.

(*A suivre.*) JOSEPH WILBOIS.

ÉTUDES CRITIQUES

LA TRISTESSE ET LA JOIE

D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT[1]

Les titres que l'auteur de cet ouvrage inscrit à la suite de son nom méritent d'être relevés : M. Dumas est élève de l'École normale et agrégé de philosophie, mais il est aussi docteur en médecine et chef du laboratoire de psychologie à la clinique des maladies mentales de la Faculté de médecine de Paris. Nul ne niera que ce ne soient là de bonnes conditions pour aborder l'étude de questions psychologiques précises et faire servir à leur solution les ressources de la méthode philosophique en même temps que celles de la recherche expérimentale. Et, en effet, ce livre est né de la clinique : la rencontre qu'a faite l'auteur, dans son service de Sainte-Anne, de malades présentant la curieuse particularité d'un retour circulaire, alternatif, de joie et de tristesse, a été le point de départ de ses longues études sur ce sujet. Même quand le livre a été rédigé, M. Dumas pensait le présenter simplement à la Faculté des Lettres comme un ensemble d'observations recueillies dans ce service. Il ne contenait alors qu'une description de types divers de sujets morbides examinés, ainsi que de nombreuses expériences sur les variations de leurs fonctions vitales en rapport avec les variations de leurs états affectifs. Ainsi cette thèse de psychologie se fût rapprochée beaucoup, dans sa forme, des thèses de médecine, et, pour notre part, nous n'y aurions pas vu le moindre inconvénient. Mais des conseils de prudence sont intervenus ; sous leur influence, M. Dumas a

1. *La Tristesse et la Joie*, par Georges Dumas ; Alcan éd., 1900.

cru devoir donner plus nettement à son livre, par l'addition de chapitres plus généraux, le caractère d'une thèse « philosophique ». Cela lui était facile. Cet ouvrage intéressera ainsi un plus grand nombre de lecteurs ; seulement il risque de paraître moins complet, bien que plus étendu. D'un traité général sur cette catégorie d'émotions on peut attendre la discussion de plusieurs problèmes que M. Dumas n'a point agités. Tout au moins cette addition présente-t-elle le défaut de ramener une seconde fois, sous le titre : « De la nature de la joie et de la tristesse », une question qui avait, en somme, été abordée dans la deuxième partie sous celui-ci : « Du mécanisme de la joie et de la tristesse normales. » N'eût-il pas mieux valu l'épuiser en une fois?

Les phénomènes psychiques sont-ils susceptibles de mesure en eux-mêmes? c'est l'objet d'un débat ouvert par les psycho-physiciens et qu'ils paraissent avoir tranché à leur avantage par le succès des mesures opérées sur les plus simples tout au moins de ces phénomènes, à savoir : les sensations. M. Dumas ne s'embarrasse pas de cette difficulté. Il ne croit pas faire œuvre vaine en prenant ses sujets en bloc dans leurs fonctions biologiques en même temps que dans leurs fonctions psychiques et en portant ses évaluations numériques sur le contre-coup physique de leurs émotions. Au lecteur de juger si ces évaluations intéressent la psychologie.

Nous sommes de ceux à qui les discussions au sujet des frontières des deux sciences ne paraissent pas, pour le moment, d'une importance capitale. Nous croyons que déjà les recherches sur l'acoustique et l'optique ne sont pas de la physique pure. A plus forte raison pensons-nous que les recherches de M. Dumas, bien que portant sur les manifestations biologiques de la joie et de la tristesse, jettent sur ces émotions une lumière — par reflet, si l'on veut, — mais précieuse au psychologue. Quant aux questions morphologiques (classification), il nous paraît certain qu'elles ne sont abordables que si l'on admet que les phénomènes de conscience sont représentés seulement en fonction de leurs corrélatifs organiques. Le mot « agréable » n'a qu'un sens : il veut dire que l'objet ainsi qualifié est accueilli par des mouvements réflexes d'admission, d'amplexion, d'intersusception, tandis que l'objet désagréable est un objet repoussé, écarté, dont l'approche est combattue par les mouvements contraires. En 1872 seulement Cl. Bernard a montré que les expressions par lesquelles le langage traduit les émotions, répondent en effet aux changements

que les émotions produisent dans la circulation. Personne ne s'en était avisé. Tout notre vocabulaire psychologique a été formé à notre insu d'images analogues, y compris le vocabulaire logique, et l'analyse des métaphores destinées, dans les diverses langues, à représenter les opérations intellectuelles (*saisir*, *comprendre*, *pénétrer*, etc.) montre clairement que toute l'interprétation des réalités psychologiques est soumise à cette loi. Du reste, si les phénomènes de la pensée sont successifs et s'écoulent dans le temps, ils sont aussi « spatiaux », puisque le schéma du temps est linéaire et que les lignes sont dans l'espace[1]. On peut conjecturer que dans bien des cas le schéma interne et la fonction organique coïncident. Il est donc d'une méthode éminemment pratique de faire état, pour la connaissance de l'âme, de toutes les déterminations correspondantes de l'étendue comme de la durée saisissables du dehors, et les diverses formes revêtues par les fonctions psychiques, là où elles se manifestent, peuvent indirectement servir à leur classification. Il est évident que, sans la conscience, ces questions ne se poseraient pas, que même nulle question ne se poserait; mais M. Dumas ne méconnaît pas les droits de l'introspection à dominer tout le champ de la psychologie, pourvu que cette méthode consente, à son tour, à s'enrichir de tout ce que lui prête l'observation dite extérieure.

La seule réserve que nous ayons à présenter sur l'esprit de son travail porte sur la prédilection peut-être exclusive qu'il accorde à l'expérimentation aux dépens de l'observation. Plein de cette idée qu'une connaissance n'atteint son dernier stade et ne mérite le nom de science que quand son objet est mesurable, il n'attribue de valeur qu'aux résultats obtenus par les divers appareils de laboratoire destinés à imprimer aux phénomènes un caractère numérique. Or, les émotions qu'il s'agit d'étudier, surtout la tristesse, ont leur pudeur; tout le monde n'a pas le courage de M. Vaschide, qui tâte le pouls à ses amis et à ses proches au plus fort de leur affliction. Voici comment s'y prend M. Dumas. Il postule, et sans doute a-t-il raison, que, quelle que soit la cause, normale ou morbide, d'un état émotionnel, celui-ci est le même en soi. Et, dès lors, tous les pensionnaires des asiles, capables de se prêter à des expériences, tombent

1. L'intérieur et l'extérieur, le dedans et le dehors, sont des milieux séparés par une surface idéale tangente à la périphérie du corps conscient et, par conséquent, tous les deux appartiennent au même espace. *Intérieur* ne veut pas du tout dire *inétendu*.

sous sa juridiction. Telle est la matière presque exclusive de ses travaux.

Mais ces personnes, soustraites par leur genre de vie à la lutte pour l'existence, constituent-elles un champ d'études favorable, quand il s'agit d'émotions comme la joie et la tristesse? Nous aurions souhaité que M. Dumas admît pour une part plus considérable dans ses recherches les données de l'observation non quantitative, la plupart du temps, comme celles qu'on recueille dans la vie libre où les affections de toute sorte, l'amour, l'ambition, la poursuite de la richesse, multiplient les émotions tristes ou joyeuses. Nous aurions voulu aussi le voir emprunter plus de faits à l'observation des animaux. Il est médecin; les médecins doivent se défendre d'une certaine tendance à borner leurs investigations à l'homme, leur client!

Quelles sont donc les catégories de malades qui répondent aux états-types où se manifestent les deux émotions étudiées?

M. Dumas en compte quatre. D'un côté : 1° les *déprimés*, soumis à la tristesse passive; 2° les *mélancoliques*, en proie à la tristesse active. De l'autre : 1° les *joyeux calmes*, qui n'éprouvent pas de plaisir moral relevé (joie passive); 2° les *joyeux avec excitation* et avec plaisir moral conscient (joie active). Et n'allez pas croire qu'il s'agisse ici de deux processus à gradation continue : chacun des quatre états constitue, d'après l'auteur, un type à part auquel il ne peut penser sans avoir aussitôt devant les yeux tel ou tel de ses sujets qui en est la réalisation et le modèle.

Malheureusement, quand on presse ces distinctions, en apparence si tranchées, il en est une, au moins, celle de la joie passive et de la joie active, qui se trouve compromise au premier examen. La belle probité scientifique de M. Dumas nous invite à cette critique, et lui-même nous en fournit les moyens. Entre toutes les sortes de joie, dit-il, la différence n'est ni aussi profonde ni aussi marquée qu'entre les deux formes de la tristesse. — Pourquoi? — « Cela tient à ce fait que les deux espèces de joie sont caractérisées par des phénomènes plus ou moins marqués d'excitation [1]. » L'une est plus périphérique, c'est-à-dire liée à la cœnesthésie organique, l'autre est plus cérébrale; mais il y a de l'excitation mentale dans la première, et un sentiment de bien-être général dans la seconde. Le tableau ici et là est si peu différent que M. Dumas renonce à

1. Page 118. Voir aussi page 162.

traiter à part de chacun des deux états : de son aveu, ce qu'il dit de l'un convient à l'autre. N'y aurait-il pas entre eux ce que tout le monde appelle une différence de degré? Remarquons que « les deux espèces de joie se confondent, aussi bien dans l'observation clinique que dans l'observation courante [1]. »

La barrière n'est pas aussi fragile entre les deux formes de la tristesse. Le mélancolique actif est caractérisé d'abord par les traits suivants, qui sont aussi ceux du mélancolique passif : sentiment généralisé d'impuissance et de résignation, impuissance de la pensée, refus de relations et besoin d'isolement. Mais il présente, en plus, de la douleur morale et, çà et là, du délire qui sont toujours absents chez le premier. La question est de savoir si la séparation des deux états ne serait pas due à ce que le premier *n'est pas de la tristesse*. Aux sujets affectés de cet accablement, de cette dépression, « tout est égal »: ils manquent de courage; ils sont las, abattus, impuissants. Ce sont des déprimés, sans aucun doute. Ce ne sont pas des tristes : chez eux, « *la réaction émotionnelle ne se produit pas* [2]. » Si vous leur suggérez des raisons qu'ils pourraient avoir d'être tristes, ils refusent d'entrer dans cette voie. Il leur arrive de croire qu'ils sont tristes, parce que d'ordinaire la tristesse coïncide avec l'accablement; ils savent cependant, ils répètent qu'ils ne souffrent pas, qu'ils n'ont pas d'angoisse. Seule, la souffrance morale provoque les explications accoutumées : humiliation, accusation de soi-même, remords, etc. En sorte que les malades circulaires sont bien joyeux pendant l'un de leurs états, mais sans être vraiment tristes dans l'autre. La symétrie du langage est cause de l'erreur qui leur attribue un mode de la tristesse.

Dès lors, que devient la classification de M Dumas?

Passionné justement pour les recherches psychométriques, notre éminent collègue a été persuadé qu'il trouvait pour l'étude de la tristesse et de la joie une occasion exceptionnelle dans le cas d'un aliéné circulaire qui présentait successivement de la dépression morne et de l'excitation gaie; il a cru que la tristesse essentielle est la dépression, c'est-à-dire un état où la pensée est paralysée et où la représentation ne concourt en rien aux phénomènes observés, où il n'y a ni conception d'une cause de souffrance morale, ni souffrance morale, ni amplification et approfondisse-

1. Pages 118 et 119.
2. Page 64.

ment de cette souffrance morale par les répercussions idéationnelles de la douleur initiale. Il a bien inscrit, à côté et au-dessus de la dépression nue (tristesse passive), une tristesse active; mais il est resté persuadé que la dépression en fait le fond et en reste la partie essentielle. Et ainsi toute sa théorie de la tristesse s'en est trouvée compromise, comme nous allons le voir : le phénomène central ou cérébral est passé pour lui au second plan, en raison de l'attention prolongée et intense qu'il avait accordée par méprise au phénomène périphérique, à la cœnesthésie appauvrie et stérile du déprimé.

Dans l'étude de la joie, la chose n'a pas eu d'inconvénients. Et cela, pour deux raisons. D'abord, c'est qu'il n'a pas trouvé, en somme, dans les états joyeux le pendant exact de la dépression ou tristesse passive : toute joie est, pour lui, active ou idéationnelle à quelque degré : il a dû le reconnaître [1]. Ensuite, la joie est accompagnée, il est vrai, d'un processus mental qui la prolonge et l'intensifie; dans ce cas, elle se rapproche du bonheur et comporte une certaine exaltation, dont l'amour ou l'ambition, en possession récente de leur objet, nous fournissent des exemples; mais il faut reconnaître que, si l'émotion agréable prend quelque temps l'allure de la passion, elle devient vite *étale* comme la mer au point le plus haut de la marée, et elle se calme par la possession même.

Au contraire, la tristesse, qui tend vers l'état passionnel (voir page 7), se nourrit d'elle-même et s'exaspère sans fin. Comme l'a très bien observé M. Dumas, dans son chapitre sur « la joie et la tristesse normales », le premier choc provoqué par l'annonce d'un malheur est suivi d'une convergence de toutes les forces de l'esprit sur l'événement douloureux et ses conséquences : l'attention s'en empare, l'imagination l'amplifie, et une multitude d'associations

1. Cependant, les transcriptions que M. Dumas nous donne des conversations sautillantes de son sujet circulaire, dans la période qu'il appelle : de joie, nous feraient croire qu'il a été en présence bien plutôt d'un état d'entrain, d'animation, que d'un état vraiment joyeux. On vient de voir que la dépression ne nous paraît pas être de la tristesse véritable. On aurait donc le tableau suivant, plus complet et plus exact que celui de M. Dumas, semble-t-il :

Désolation.	Bonheur.	Au lieu de :	Tristesse active.	Joie active.
Tristesse.	Joie.		Tristesse passive.	Joie passive.
Dépression ou humeur morose.	Animation ou entrain.			

Bien entendu, il ne peut être question pour nous que de différences de degré, dans lesquelles le besoin a pratiqué des coupures arbitraires et qui ont fait place ainsi à des différences spécifiques.

viennent se nouer autour de l'idée pénible comme centre. Toutes représentent à son exemple soit un arrêt de nos tendances, soit un effort au-dessus de nos forces, et, quelque trouble que ces représentations, avec leur contre-coup organique, produisent dans toute la conscience, cependant il se fait entre elles peu à peu une sorte d'organisation. Nous sommes en présence d'un groupe intégré, d'une sorte de tourbillon de regrets et de désespérances qui entraîne tout, qui a demandé du temps pour se former — on est plus triste quinze jours après un deuil qu'au premier moment — mais qui va durer d'autant plus, et marchera à travers des périodes de rémission et de recrudescence vers un paroxysme, jusqu'à ce que, d'ordinaire, le temps l'amortisse et le disperse. L'émotion a emprunté l'allure de la passion. Toutes les tristesses intenses affectent ce caractère dans les âmes civilisées.

Si M. Dumas reconnaît le point de départ de ce processus et en montre avec sagacité les premières phases, nous craignons qu'il n'en méconnaisse le caractère dominant. Il explique comment tout ce travail de l'esprit, en quête de nouvelles raisons de souffrir, aboutit à un épuisement des forces, à une désorganisation des adaptations établies entre la pensée et le milieu, entre les éléments de la conscience elle-même. Et il ajoute : « Le sujet qui pleure, crie, évoque des images, subit comme le sujet passif l'épuisement et la fatigue; comme lui, il se sent atteint dans ses fonctions mentales, et nous n'aurions pas de peine à démêler dans ses plaintes, ses lamentations et toute son idéation douloureuse, les caractères essentiels de la tristesse passive, mal dissimulés par l'excitation de la souffrance » (page 198).

Ainsi, dans la tristesse, c'est la souffrance qui est à la surface, et c'est un état où l'on ne souffre pas, à proprement parler, c'est l'état du déprimé *sans réaction émotionnelle* qui est au fond ! Plus loin : « La tristesse a été masquée par l'excitation douloureuse, mais soyons sûrs qu'elle apparaîtra tôt ou tard. » Pourtant, nous devons nous le rappeler, « le sujet qui pleure et qui crie en apprenant la mort d'un être aimé, éprouve une douleur aiguë, celui qui reste abattu et passif ne l'éprouve pas ! » Pourtant, « dans la tristesse normale, le sujet connaît » la cause de sa douleur; « s'il souffre, il sait pourquoi, et, pour alimenter sa souffrance, il n'a qu'à détailler la cause de sa douleur, à l'analyser, et il n'y manque pas ! » Comment cette conscience de la cause de la douleur et de la douleur même

peut-elle être dite « secondaire » (page 202) ou superficielle? En fait, là où cette conscience manque, il n'y a pas de douleur. C'est donc en elle que réside la tristesse ou douleur morale. La conscience endolorie est, non point secondaire, mais primitive. Et quand M. Dumas nous dit que le pigeon décapité se trouve physiologiquement dans un état voisin du déprimé, nous voyons bien que c'est en effet parce que le déprimé est comme un être dont les fonctions cérébrales sont abolies qu'il ne souffre pas.

Évidemment, si l'activité cérébrale ne pouvait produire dans l'organisme certains effets spéciaux et que l'écho de ces modifications ne pût lui revenir, il n'y aurait pas de douleur morale : la question est de savoir quels sont ces corrélatifs organiques, différents de ceux qui constituent l'indifférence et l'impuissance émotionnelle du déprimé.

Or, il semble très vraisemblable que, tandis que la tristesse « passive » exclut, d'après M. Dumas, la représentation d'un objet ou événement douloureux, la tristesse « active » la suppose nécessairement, en sorte que la différence serait que, dans le second cas, les modifications périphériques sont éprouvées en tant que liées à la représentation et sont qualifiées par elle, tandis que, dans le premier, elles sont éprouvées en elles-mêmes et restent indifférentes. Il faut donc que la représentation introduise quelque chose de nouveau dans le phénomène total, quelque chose qui rende possible le retentissement circulatoire, respiratoire, nutritif et musculaire beaucoup plus intense dont elle est le point de départ : il faut qu'elle soit reconnue comme le chef de chœur des voix dolentes nées à son appel des profondeurs de l'organisme. Une désorganisation des états de conscience, un refoulement de toutes les attentes, un désarroi de toutes les attitudes mentales précède et détermine la répercussion viscérale.

C'est du reste M. Dumas qui nous fournit (p. 189) cet argument contre sa pensée, du moins telle que celle-ci se trouve exprimée aux pages 198-202. A la fin de la thèse, c'est encore lui, le traducteur de Lange, qui écrit : « Je n'hésite pas à poser en principe que *le plaisir et la peine*, sous leur forme aiguë, *sont non pas l'effet, mais la cause de la plupart des réactions périphériques* qui caractérisent la souffrance et la joie exubérante » (page 393). « Au lieu de dire : Je souffre parce que je gémis et me tords les mains je dirai donc : Je gémis et je me tords les mains parce que je souffre.... Tout se passe en effet comme si les phénomènes centraux de plaisir et de douleur morale

étaient *primitifs et causals* par rapport aux diverses réactions psychiques et *organiques* de la tristesse active et de la joie excitée » (page 395). Ce sont ici les réactions périphériques qui sont dites « secondaires » et se produisent « en vertu d'un mécanisme secondaire » (page 396).

L'auteur prend même la peine de nous expliquer, bien que trop sommairement, comment se produisent les réactions primitives : « elles porteraient sans intermédiaire sur les muscles du corps et surtout ceux de la face[1] », et là se produiraient le plaisir et la douleur moraux, aigus, à conscience distincte. « Une fois le plaisir et la douleur donnés, toutes les réactions motrices vasculaires qui se produisent (par voie réflexe) viendraient retentir dans la conscience et concourraient par là même à la cœnesthésie de la souffrance et de la joie » (page 394). De quel avis est ici M. Dumas? Du nôtre, de celui que nous exprimions tout à l'heure, ou du sien, de celui qu'il avait émis déjà dans sa préface de Lange?

Le rapport de l'aptitude à éprouver des émotions avec la puissance et la complexité de la représentation n'est pas simple, et peut-être quelque autre condition est-elle requise. Cependant les émotions « nobles » de joie et de tristesse sont plus particulièrement en rapport avec l'intelligence. Seuls les animaux supérieurs en sont capables. L'attitude des lions et des tigres en cage n'attire tant la curiosité que parce qu'elle paraît révéler chez eux le sentiment de leur grande force réduite à l'impuissance. Autre exemple : Un chien récemment acquis regrettait manifestement ses anciens maîtres; il fallait le tenir à l'attache pour prévenir sa fuite. Un jour, son nouveau possesseur l'amena avec lui et diverses personnes dans la campagne, près de la rivière où il voulait se baigner. Après le bain, le chien fut détaché de l'arbre où on avait lié sa laisse et conduit à l'eau, puis laissé en liberté sur la berge. Alors, soit qu'il perçût plus distinctement quelque odeur venant du pays qu'il avait quitté et qui était distant de plusieurs kilomètres, soit qu'il y pensât seulement d'une manière plus vive, il se tourna dans la direction de ce pays et

1. Ce sont donc des phénomènes visibles, (attitudes, regards) ou audibles (altération de la voix) susceptibles d'attirer l'attention de nos semblables, qui se produiraient d'abord et ils ne pourraient se produire sans que le sujet en ait conscience. Il y aurait là, si nous ne nous trompons, un élément sociologique. Lange et ceux qui l'ont suivi nous paraissent avoir négligé à tort cette considération, notamment dans l'explication de la colère, où les manifestations bruyantes sont bien plutôt destinées à effrayer les témoins qu'à lutter contre l'anesthésie (Lange, p. 70).

éclata en plaintes si hautement expressives que les assistants ne purent s'empêcher d'en être émus. Nous avons vu encore un chien d'appartement, jaloux d'un petit chat, son rival dans les bonnes grâces de sa maîtresse, refuser obstinément la nourriture et rester immobile sous un escalier pendant plusieurs jours. On connaît les récits assez nombreux qui nous montrent des chiens se laissant souffrir de la faim sur la tombe de leurs maîtres. Et dans l'humanité il est manifeste que les mieux doués quant à l'intelligence sont aussi les plus capables d'émotions comme la tristesse et la joie[1]. Le rapport se prolonge, du reste, jusqu'à la sensibilité physique : M. Richet rapporte que des combattants de race inférieure (Pourognes, Afrique) continuent de marcher atteints de blessures qui auraient arrêté dès la première heure des Européens, et, dans les asiles d'aliénés, l'hiver, nous avons vu des idiots se faire au poêle, si l'on n'y veillait, des brûlures énormes sans s'en apercevoir. La femme est moins sensible que l'homme à la douleur et c'est un lieu commun dans les conversations de dames que les hommes sont beaucoup plus *douillets* qu'elles. Que le lecteur décide ce qu'il en faut conclure !

Il semble donc, pour toutes ces raisons, que la pensée distincte joue un rôle considérable dans la genèse du sentiment douloureux. A vrai dire, la pensée du désastre subi par des déceptions diverses ou par la perte de personnes chères sonne dans l'organisme un glas de mort et ne tend à rien moins qu'à arrêter la vie dans sa source. Tout en affirmant que l'idée douloureuse est le *primum movens* qui met en branle tout le processus de la tristesse, M. Dumas revient, dans une discussion finale (page 278), à la thèse qui attribue cet état à des phénomènes périphériques, et il montre par deux expériences que des moyens tout physiques par lesquels le *tonus* vital est artificiellement relevé, atténuent la dépression et changent, par suite, les dispositions morales du sujet. Dans l'une des expériences, c'est le café qui produit ces effets chez une aliénée circulaire en état de dépression ; dans l'autre, c'est une injection de sérum pratiquée par le docteur de Fleury sur une neurasthénique. Mais il oublie (et voilà

1. Dans un cas de cécité psychique (perceptive), c'est-à-dire où le malade avait perdu la faculté de reconnaître les objets et les personnes, celui-ci s'est plaint de rester insensible à un deuil de famille, faute de pouvoir se représenter les visages de ses proches avec l'expression de leur douleur (Dr Crouigneau, thèse inaugurale). La lésion intellectuelle entraînait une lésion dans les émotions, mais, on le remarquera, par l'abolition de leur contre-coup social.

l'inconvénient des expériences poursuivies en dehors des conditions ordinaires) qu'une mère qui aurait perdu son enfant refuserait précisément toute boisson excitante et regarderait comme une injure la proposition de recevoir une injection consolatrice. Cela, le refus de participer aux satisfactions organiques, la tendance à la destruction de son propre corps, est l'un des caractères essentiels de la tristesse grave. Il y a chez les véritables affligés un appétit de la souffrance, un besoin d'intensifier et d'approfondir la douleur, qui ont frappé les psychologues. Spencer appelle cette complaisance de la douleur pour elle-même *Luxury of pity*. Et M. Dumas a eu tort, nous le croyons, de nier le fait à sa soutenance. Lui-même a établi que la tristesse produit spontanément une diminution des échanges nutritifs : le refus des aliments n'est que l'irradiation de ce symptôme dans la sphère de la conscience. A ce refus s'ajoutent le refus du mouvement, la lenteur des mouvements inévitables (on comprend un mariage à bicyclette, non un enterrement), le refus de lumière et d'air, la prédilection pour les couleurs sombres et pour les tentures ou les vêtements sans couleur (blanc ou noir), c'est-à-dire, et en résumé, l'éloignement pour tout ce qui favorise la vie. Un peu plus loin, nous voyons les désespérés renoncer à tout soin de leur personne, se frapper, se mutiler, et aboutir au suicide. « C'est ce dernier terme, dit avec raison Ribot, qui fait comprendre tous les autres [1]. » Les mélancoliques, remarque ironiquement M. Dumas, se frappent, en effet; mais avec un couteau de bois! Et ceux qui prolongent le refus des aliments au delà de ce que les convenances admettent sont, dit-il, des candidats à la folie. Cependant les suicides causés par le désespoir, morbide ou justifié, ne sont que trop réels; Steinmetz en a montré la fréquence chez les sauvages. On voit souvent des enfants se jeter à la rivière après une réprimande [2]. Des animaux sauvages, des mammifères et des oiseaux ne peuvent être conservés en captivité parce qu'ils en meurent en quelque sorte régulièrement. Enfin, plus éloquentes peut-être que les morts volontaires, des morts nombreuses sont dues aux désordres de la nutrition et de la circulation qu'entraînent des afflictions sans remède, soit que l'ictère et les maladies du cœur en résultent directement, soit que, la résistance de l'organisme aux causes de destruction

1. *Psychologie des sentiments*, page 66.
2. Tous ces faits rentrent sous les prises de la mesure par leur côté social : une statistique très attentive pourrait en dégager la signification psychologique.

étant diminuée par la douleur, les désolés soient emportés par quelque maladie inflammatoire ou parasitaire intercurrente. Et si les hommes excessifs dans les manifestations de la tristesse sont des candidats à la folie, cela même que la tristesse aiguë peut entraîner la perte de la raison chez certaines personnes, y fussent-elles prédisposées, n'est-ce pas encore une preuve en faveur de la thèse que nous soutenons : que la douleur est le premier stade sur le chemin de la désorganisation et de la mort?

Nous le savons, les manifestations de la douleur l'épuisent et l'apaisent. Et c'est un soulagement que de pleurer, que de pleurer avec des amis, surtout, que de pouvoir se dire ensuite que l'être aimé qu'on a perdu a été, selon l'expression courante, bien pleuré et bien accompagné à sa dernière demeure. Subrepticement l'instinct de conservation qui nous inspire les cris et les gestes de désolation et les larmes nous invite peu à peu à célébrer des repas de funérailles où l'on fait tout ce qu'il faut pour parer à l'épuisement, puis à nous rendre tous les jours auprès d'un tombeau, ce qui constitue une promenade réconfortante, puis à recevoir des visites de condoléance. L'esthétique s'en mêle, le cérémonial social nous fait sortir de nous-mêmes et nous absorbe par mille soins. Au Caucase, pendant la semaine sainte, il y a des processions où de fervents ascètes se tailladent la figure à coups de sabre en témoignage de leur douleur religieuse; ces processions deviennent des spectacles recherchés comme les scènes de désolation dans la Grèce antique autour du tombeau d'Adonis : dans ces spectacles, la personnalité des acteurs s'exalte tandis que le public trouve un appât pour sa curiosité. Ainsi les *voceri* et les *lamenti* célébrés en Corse. Les funérailles nationales redoublent la douleur qu'on éprouve pour la perte d'un grand citoyen, et la soulagent aussi. Mais, si certains caractères légers se prêtent à cette ruse de la nature et se font complices de ces coutumes, où la complaisance de la tristesse pour elle-même masque les efforts faits en réalité pour s'en affranchir, d'autres, les vrais affligés, les caractères graves, au contraire, sont ménagers de manifestations, et, si leur douleur s'échappe en réactions instinctives, ces réactions sont épuisantes elles-mêmes : après un moment de répit accordé à l'organisme, elles contribuent, comme nous l'apprend M. Dumas, à augmenter la dépression de l'abattement. « Les efforts musculaires et cérébraux de la douleur, dit-il encore, auraient donc un rôle utile au moins momentanément », mais « ils contri-

buent à épuiser le sujet et à préparer pour la suite des périodes de collapsus » (pages 352 et 362).

Voilà donc ce qu'on tire des recherches de M. Dumas, en accentuant certains traits de ses analyses plus qu'il ne l'a fait lui-même et en rétablissant la perspective qu'il n'a pas toujours assez ménagée entre des groupes de faits d'importance inégale. Les interprétations générales qu'il a présentées des faits recueillis par lui, soit dans la classification du début et le chapitre IV (*Nature des émotions normales*), soit dans la dernière partie de son livre, sollicitent peut-être elles-mêmes une interprétation nouvelle; il ne nous en voudra pas de l'avoir proposée. Mais il y a une partie (les chapitres V à VIII) qui est, dans son ensemble, au-dessus de toute critique et constitue un apport exceptionnel à la science de l'esprit. Là M. Dumas n'est pas gêné par le souvenir de l'ouvrage de M. Ribot sur *la Psychologie des sentiments* : il renouvelle le sujet; il le fait sien définitivement. Il fait preuve de l'invention la plus heureuse et d'une étonnante sagacité dans l'art de combiner et de varier les expériences.

Ces expériences ont porté sur la psycho-physiologie de la tristesse et de la joie, c'est-à-dire sur les modifications introduites par les phénomènes étudiés dans le mouvement respiratoire, dans le pouls artériel, dans les réactions vasomotrices dont les organes sont le siège, dans la pression du sang, et elles ont toutes nécessité l'emploi d'appareils de maniement délicat, emploi qui exige une critique toujours en éveil contre de multiples chances d'erreur. Il a compté les variations dans le nombre des globules du sang qui accompagnent les variations de l'état émotionnel. Il a déterminé la psychochimie de la tristesse et de la joie; il a soumis à la mesure les changements apportés par ces modifications affectives de la conscience dans la nutrition, c'est-à-dire dans le poids des sujets, dans la composition et la toxicité de leurs urines, dans la quantité d'acide carbonique expiré par eux. Prenant le mot psychophysique dans un sens plus large que Fechner et ses continuateurs, il a étudié, d'une part, l'influence des agents physiques comme le son, la lumière, les odeurs et les saveurs, la chaleur et les mouvements dans leurs variations d'intensité sur les états affectifs de ses malades; de l'autre, les changements physiques, — couleur de la peau, des cheveux, éclat des yeux, température des diverses régions, odeur exhalée, — qu'ils ont présentés dans leurs divers états : un de ses graphiques reproduit les changements de température observés pendant plus de deux ans

chez son aliénée circulaire dans ses états alternatifs de dépression et d'excitation. Enfin il a recueilli les éléments d'une psycho-mécanique de la tristesse et de la joie, à savoir les variations dans l'énergie musculaire qui accompagnent l'émotion-choc et les états émotionnels chroniques, en y comprenant la coordination des contractions musculaires, les attitudes, le tremblement, la rapidité, l'amplitude et la fréquence des mouvements exécutés sous l'empire de la volonté, enfin les changements dans les muscles du visage servant à l'expression : le soupir, le sanglot, le rire et les larmes. D'amples analyses descriptives commentent toutes ces expériences de laboratoire : à chaque instant, dans toutes les conjonctures où le hasard parfois, mais le plus souvent son ingéniosité, plaçait ses sujets, M. Dumas les a doucement soumis à une véritable expérimentation morale, interrogés, pressés, pénétrés.

Il est incontestable que la symétrie des résultats obtenus dans toutes les parties de cette vaste enquête, en ce qui concerne les deux états antagonistes de la dépression et de l'excitation, était bien faite pour lui donner quelque confiance dans l'assimilation qu'il a supposée entre la dépression et la tristesse, comme entre l'excitation et la joie. De nouvelles recherches diront si, comme nous le conjecturons à notre tour, la dépression présente seulement les dehors de la tristesse ou si elle est la tristesse même. Aucun ouvrage n'est plus suggestif et n'est plus propre à provoquer d'utiles discussions.

La psychologie comme science s'affirme de plus en plus ; l'espoir que notre génération avait conçu, il y a de longues années, de la voir se constituer se réalise peu à peu. M. Dumas, par le présent travail, comme par les précédents, apporte à l'œuvre commune une contribution importante, mais il nous reprocherait de ne pas ajouter qu'il n'a pu le faire qu'en suivant la méthode de M. Ribot et en s'inspirant de ses doctrines.

A. ESPINAS.

LE RIRE

ESSAI SUR LA SIGNIFICATION DU COMIQUE[1]

Par M. H. BERGSON

On a tout dit sur la valeur exceptionnelle de ce livre, et l'on viendrait bien tard pour y vanter la richesse des idées ou la finesse des aperçus, l'art savant de l'exposition comme l'élégante originalité de la doctrine. Il serait tout aussi vain de vouloir le faire connaître à ceux qui ne l'auraient point lu et d'entreprendre cette tâche impossible : les descriptions psychologiques ou les analyses qui le remplissent ont quelque chose de définitif et de complet en soi, où l'on ne saurait modifier ou distraire un mot sans en trahir l'exactitude et la vérité même; on ne peut dans les écrits de M. Bergson séparer la forme de la pensée, dont elle reproduit toute la variété et toute la richesse. Et surtout dans ce livre, où il s'agit d'art et de vie, elle devient souple et flexible comme cette vie même, dont elle tend sans cesse à ressaisir la changeante complexité, aiguë et subtile, comme la méthode qui doit dissocier les plus secrètes habitudes et les plus vieux préjugés de l'esprit. Nous ne rappellerons donc de la doctrine que ce qui est strictement nécessaire à une discussion, c'est-à-dire les principes abstraits et les conclusions théoriques.

M. Bergson part de trois observations fondamentales, qui ne lui paraissent pas d'ailleurs avoir besoin de démonstration : d'abord, qu'il n'y a pas de comique en dehors de ce qui est proprement humain; puis, que le comique n'existe que pour un spectateur indifférent et affranchi de toute émotion, et qu'ainsi il ne s'adresse qu'à

1. 1 vol. 204 p.; Alcan, édit.

l'intelligence pure; enfin, que le rire a son milieu naturel dans la société et doit avoir une signification sociale. Cela posé, dans une série d'analyses pénétrantes et déliées, des phénomènes les plus élémentaires et les plus simples jusqu'aux plus complexes et aux plus hauts, dans les formes et les mouvements d'abord, puis dans les situations et dans les mots, enfin dans les caractères, il s'efforce de dégager les traits communs à tout ce qui apparaît comme comique, les conditions communes et nécessaires du rire. Il ne faut pas d'ailleurs, selon lui, prétendre trouver une raison du rire toujours directe et immédiate; il ne faut pas vouloir expliquer chaque cas de comique en lui-même, après l'avoir isolé de tous les autres: le comique a une « force d'expansion » propre, par laquelle, d'un objet ou d'un fait qui en donne l'impression primitive, il se communique à tous les faits ou objets similaires, qui, dans une large mesure, deviennent ainsi risibles par une sorte de participation. Avec ces réserves, et à la condition de retrouver les intermédiaires convenables, le psychologue voit toutes ses recherches converger vers la même conclusion : il y a comique partout où se révèle « du mécanique plaqué sur du vivant »; où nous avons, « insérées l'une dans l'autre, l'impression de la vie et la sensation nette d'un arrangement mécanique »; et c'est merveille de voir comment cette idée se diversifie selon les cas, tout en restant constante avec elle-même; comment les formes risibles les plus différentes, les plus étrangères en apparence à ces formules, semblent bientôt s'y plier comme d'elles-mêmes, conduites par une interprétation ingénieuse et pressante. Et voilà pourquoi nous rions chaque fois que le corps humain nous fait penser à une simple mécanique; chaque fois qu'une personne nous donne l'impression d'une chose; chaque fois qu'un tic, une idée obsédante, une passion ou un vice dominant, au jeu fixe et rythmique, nous paraissent diriger l'homme et en faire une sorte d'automate; chaque fois enfin qu'au lieu du renouvellement incessant, de la souple et toujours nouvelle adaptation aux circonstances qui constituent la vie, nous rencontrons quelque chose de figé et de mort, de régulier et de fatal, une raideur du corps, ou une raideur de l'esprit, ou une raideur du caractère. — De ces cas primitifs et immédiatemment comiques, le rire s'attache, par une extension plus ou moins directe, à d'autres, analogues par quelque côté; et nous rions partout où l'artificiel, immobile et fixe comme quelque chose d'abstrait, nous paraît se substituer au naturel; où l'habitude ou le costume professionnels se substituent à l'homme;

où « notre attention est attirée sur le physique d'une personne alors que le moral était en cause », où « la forme semble vouloir primer le fond », où « la lettre cherche chicane à l'esprit ». Par là le rire semble avoir sa logique propre, logique de l'absurde, très voisine de celle du rêve, où les images semblent dominer et s'associer à leur façon, rigides, mécaniques, distraites et gauches, sans égard à la flexibilité ingénieuse de la pensée vivante et à la liberté de l'esprit.

Mais pourquoi rions-nous, chaque fois qu'au lieu de la vie, nous rencontrons ainsi l'automatisme? C'est que le rire répond à une utilité sociale. La vie et la société ont besoin d'une attention constante et d'un continuel effort d'adaptation à leurs conditions changeantes : les inadaptations profondes et essentielles s'éliminent d'elles-mêmes dans ce qu'on a appelé la lutte pour la vie; mais il en est d'autres, moins graves, qui pourtant sont suspectes à la société, parce qu'elles sont « le signe possible d'une activité qui s'endort, et aussi d'une activité qui s'isole ». Elle les réprimera dès lors, mais par un simple geste, « une espèce de geste social », de « brimade sociale » : c'est le rire. Il est un instrument de « correction »; sa fonction est « d'intimider en humiliant » : et ainsi il ne saurait naître de la sympathie ni de la bonté; il implique toujours insensibilité, et à quelque degré, critique ou rancune.

Grâce à ces théories l'on peut essayer de déterminer les rapports du rire avec l'art et avec la vie. L'art, selon M. Bergson, sous les conventions commodes et les connaissances générales dirigées vers l'action, et par suite déterminées par l'utilité individuelle ou sociale, tend à retrouver, au fond de l'homme ou des choses, leur réalité intime et unique, la continuité mouvante et vivante qui les particularise; il tend donc toujours à l'individuel. Or, il en va tout autrement de la comédie : puisqu'elle veut exciter le rire et que le rire est une correction sociale, elle devra peindre le général, car « il est utile que la correction atteigne du même coup le plus grand nombre possible de personnes ». Par là elle « ne relève plus de l'esthétique pure », elle « tourne le dos à l'art », elle a une fonction sérieuse, un but utile au perfectionnement général; et pour tout dire, elle « se balance entre la vie et l'art. »

*
* *

Telles sont les thèses, originales et séduisantes, qui se dégagent du livre de M. Bergson, et qu'il appuie d'une foule d'exemples,

d'analyses, d'observations personnelles, de remarques littéraires, tour à tour fines, subtiles, spirituelles ou profondes, et toujours d'une précision de pensée et d'un bonheur d'expression qui les rendent irrésistiblement convaincantes. Et l'on s'en émerveille plus encore si l'on songe que ces pages se sont adressées d'abord au grand public d'une revue littéraire, et qu'elles ont su le charmer autant qu'elles ont fait réfléchir les psychologues. Mais l'on comprendra par là aussi, peut-être, que l'auteur se soit trouvé comme contraint d'éviter certains problèmes, ou de ne s'expliquer qu'à demi sur certaines difficultés. Il reste parfois quelque indécision sur la nature des principes d'où il part, ou sur le sens des conclusions auxquelles il aboutit. Le philosophe, sinon le psychologue, réclame encore, après l'avoir lu, quelques éclaircissements : et c'est tout ce que nous voudrions montrer ici.

Et d'abord M. Bergson n'a pas voulu discuter les explications du rire antérieures à la sienne, et si aucune ne le satisfaisait, il a pensé que la meilleure des réfutations serait encore d'y substituer une doctrine nouvelle et de la faire triompher. Mais, sa propre thèse se trouve rentrer, comme un cas particulier, dans une des thèses anciennes, celle du *contraste*. On trahit d'ailleurs celle-ci en la désignant par ce seul mot, puisqu'il est trop clair que tout contraste n'est pas comique. On a toujours entendu désigner par là, non un contraste quelconque, mais ce contraste très spécial qui se produit dans l'esprit chaque fois que, sans en être émus ou peinés personnellement, nous trouvons l'événement au-dessous de notre attente, inférieur à notre prévision, et qu'il y a par suite disproportion entre l'effort d'intelligence ou d'attention, d'admiration ou de sympathie que le sujet se préparait à fournir, et ce que l'objet en mérite. Or il est clair que les formules de M. Bergson sont enveloppées par celle-ci : un mécanisme rencontré là où l'on croyait trouver la vie, un pantin au lieu d'un homme, une habitude ou une formule inerte au lieu d'une volonté et d'un acte originaux, c'est bien un contraste du plus au moins, de notre prévision légitime à la maigre réalité; et, pourvu que nous restions dans une attitude purement esthétique et contemplative, dans l'une comme dans l'autre théorie le spectacle qui nous présente ce contraste ne pourra nous paraître que risible. Il n'y a donc, entre les deux, nulle contradiction; et toute la question est de savoir si c'est l'une qui est trop large, ou l'autre trop étroite.

Il ne faut pas oublier avant tout que si le titre du travail de M. Bergson est *le Rire*, il s'est empressé d'y ajouter un sous-titre qui restreint singulièrement son sujet : *Essai sur la signification du Comique*. Son étude est, en effet, exclusivement psychologique. Or le rire est aussi un phénomène physiologique, qui a des conditions physiques déterminées et que des causes purement nerveuses suffisent parfois à provoquer. Rien de plus légitime sans doute, à moins que l'on ne veuille dénier toute raison d'être à la psychologie, que cette manière de délimiter son champ d'étude : mais le résultat en est ici de constituer une théorie du comique sans rapport d'aucune sorte avec le phénomène physique ; de sorte qu'à l'ensemble d'états ou d'impressions psychologiques qu'on définit, il semble que n'importe quel mode expressif, les larmes aussi bien que le rire, aurait pu se trouver associé. Une théorie complète du rire ne devrait-elle pas pourtant révéler le lien qui rejoint ses formes les plus intellectuelles et les plus complexes aux plus humbles, aux plus voisines du simple réflexe, et établir des unes aux autres une sorte de continuité? Du rire de l'enfant en présence de ses jouets divers M. Bergson trouve, par exemple, les plus ingénieuses explications, et il est probable qu'il nous présente là une image fidèle de l'âme enfantine : mais nul doute aussi que le phénomène, dans les premières années, ne reste toujours très voisin de la pure excitation nerveuse; et il faut bien admettre que si des états psychologiques très simples, que si les premières intuitions du comique, s'expriment naturellement par le rire, c'est en raison de quelque secrète affinité avec les états nerveux qui le provoquaient d'abord automatiquement. Aussi bien M. Bergson parle ailleurs, en passant, du mouvement de *détente* qui constitue le rire; et ailleurs encore il constate que le rire « est par lui-même un plaisir » : c'est même là un caractère trop important du phénomène pour qu'on ne soit pas un peu inquiet d'en voir tenir si peu de compte; on ne saurait oublier absolument qu'on rit parce qu'on est joyeux et qu'il est agréable de rire. Jusque dans ses formes les plus hautes le phénomène reste donc relié à un état organique, un aspect physiologique y subsiste. Et, si l'idée du mécanique substitué au vivant n'en rend compte en aucune façon, ne semble-t-il pas que la théorie plus générale du contraste, au moins en quelque mesure, y parvenait mieux? Elle se liait en effet à l'idée d'une force amassée dans l'attente d'une certaine fin, ou orientée dans un certain sens (une idée à comprendre, une émotion

à éprouver), que la brusque rencontre d'un événement sans proportion avec elle rend inutile, et qui se libère donc et se dépense dans un spasme nerveux. Sans compter que par là la parenté du rire et du phénoméne esthétique en général apparaissait mieux, puisqu'il se définissait en somme comme une activité de jeu, une surabondance de force devenue inutile à l'activité sérieuse. — Pourtant il va sans dire que la théorie physiologique est elle-même trop vague et incertaine encore, pour qu'on puisse absolument exiger du psychologue que ses conclusions s'accordent avec elle. C'est sur le terrain psychologique que M. Bergson se place, c'est moins au rire qu'il pense en somme qu'au comique; c'est là qu'il importe avant tout de le suivre.

Tout d'abord, et de son propre aveu, il ne suffit pas *qu'en fait* du mécanique soit substitué à du vivant pour que le comique apparaisse : il faut qu'on y pense, qu'on s'en aperçoive; il y a des choses « comiques en droit sans l'être en fait [1] »; c'est pour cela que l'habitude est la grande antagoniste du comique, l'efface des gestes comme des situations ou des caractères. Mais cela ne revient-il pas à dire que c'est la *conscience* de la substitution, en un mot le *contraste*, qui est la condition essentielle du rire? M. Bergson peut avoir raison de définir ce contraste en des termes plus étroits que ne le faisait la théorie classique, mais c'est toujours par une condition subjective qu'il faut bien le définir. Une question s'impose dès lors : le contraste inverse à celui qu'admet seul M. Bergson ne pourrait-il pas paraître comique à son tour? Ne le paraît-il pas en fait, lorsque c'est le vivant qui, dans tel ou tel cas, semble moins à sa place, moins bien adapté aux circonstances que le mécanique? L'individu qui, là où il s'agit d'agir vite et sûrement, et comme d'un mouvement automatique, se prend à examiner le cas, à délibérer ou à raisonner, ne fait-il pas rire? — M. Bergson pourra dire, il est vrai, que c'est là manque de souplesse et rigidité d'une autre sorte, incomplète adaptation à la vie qui réclame aussi à ses heures le mécanisme et l'automatisme : mais ne semble-t-il pas ici encore que la source véritable du comique soit dans le contraste et la disproportion entre la fin et les moyens par lesquels on veut l'atteindre, et l'explication n'apparaît-elle pas

1. On pourrait sans doute retourner la formule, qui resterait alors aussi vraie : il y a des choses comiques en fait qui ne le sont pas en droit, il y a des rires « bêtes » et nés de l'inintelligence. La théorie de M. Bergson, qui insiste si peu sur la « relativité du comique », en rend-elle compte?

ainsi plus directe et plus convaincante? — Et pourquoi, d'autre part, tous les gestes qui, par leur répétition régulière, devraient donner l'impression d'un mécanisme, ne sont-ils pas toujours comiques? pourquoi un ballet ne l'est-il pas? sinon parce que, que ce soit artifice ou hasard, le contraste n'apparaît pas, se dissimule, et que rien ne nous a fait attendre plus que ce qui nous est montré? Partout il semble donc nécessaire, ou au moins plus facile d'interpréter les faits à l'aide de formules moins précises et plus compréhensives que celles de M. Bergson, de parler de discordance, d'inadaptation en général, et toujours de la chute entre l'attente et l'événement.

Aussi bien les lois que l'auteur attribue au comique non seulement peuvent paraître trop absolues et trop objectives, au moins dans leur forme, mais encore semblent ne pouvoir jamais s'appliquer à la réalité qu'en passant par la loi plus générale du contraste : car il faut bien faire entrer en ligne de compte l'état du sujet, son caractère, son tempérament, ses idées, et mieux encore, sa disposition d'esprit à tel jour, à telle heure. Ce qui est comique pour moi ne l'est pas pour mon voisin: ce qui l'est pour moi aujourd'hui ne le sera peut-être plus demain. L'automatique est d'autant plus risible qu'il forme un contraste plus immédiat et plus tranché avec le vivant, c'est-à-dire que je m'attends davantage à trouver du vivant : et c'est ainsi seulement que l'on peut rendre compte de la relativité du comique, si divers suivant les temps, les lieux, les âges, la profession, les milieux sociaux : M. Bergson n'y parvient que par des voies détournées. Il y a même là toute une série de faits que les formules nouvelles : « du mécanique inséré dans du vivant » ou « substitué à du vivant », semblent laisser inexpliqués : c'est l'action, non seulement de l'habitude, qui estompe ou efface le ridicule, mais encore de la nouveauté, qui au contraire le traîne presque toujours à sa suite, au moins pour un instant : « comment peut-on être Persan? » Tout ce qui est inaccoutumé, tout ce qui dérange nos habitudes (et par conséquent nos attentes), que ce soit la chose du monde la plus légitime ou la plus belle, qu'il s'agisse d'une amélioration ou d'un progrès, tant que nous n'en avons pas ressenti ou compris les effets bienfaisants, tant que nous la considérons encore comme un spectacle, nous paraîtra plus ou moins insolite, excentrique, bizarre, — ridicule : mots significatifs qui expriment tout ensemble, et la nouveauté, et la tendance à en rire. A moins qu'elle

ne soit par elle-même douloureuse ou joyeuse, il n'y a qu'un pas de la surprise au rire.

Si nous cherchons chez M. Bergson l'explication de ces faits, sans doute nous en trouverons une : il nous est dit que la nouveauté nous apparaît comme un déguisement, appelle notre attention du fond sur la forme, nous montre la souplesse de la vie comme gênée dans la raideur de son enveloppe, et ainsi, par des analogies plus ou moins complexes et des associations sentimentales, se relie aux formes primitives de comique. Mais cette catégorie de faits est assez nombreuse et importante pour donner quelque vraisemblance à la théorie qui en présente une explication plus immédiate et les déduit directement : sans compter qu'il paraît bien téméraire de ne leur accorder qu'une sorte de comique d'emprunt. Veut-on même passer là-dessus? Il reste toujours inexpliqué qu'une nouvelle conception scientifique, une nouvelle école littéraire, un nouvel appareil industriel nous paraissent si facilement ridicules : peut-on dire, sans beaucoup de subtilité, que notre pensée est ici ramenée du fond sur la forme, de telle façon que l'idée nous y paraisse contrainte et mal à l'aise? et ne semble-t-il pas qu'ici encore nous soyions toujours réduits à l'explication directe par le contraste, le contraste entre l'attente et l'événement? Il est vrai qu'on peut faire intervenir ici le caractère social du rire ; et c'est cet autre aspect de la doctrine qu'il reste maintenant à examiner.

*
* *

La théorie de M. Bergson est, en effet, à double face, et là où sa première formule d'explication ne peut suffire, la seconde semble la suppléer. Le rire est, selon lui, un phénomène de défense ou de correction sociale. Mais c'est ici que les difficultés, ou au moins les obscurités de l'œuvre paraissent les plus frappantes : quel est le rapport exact de l'une à l'autre des deux formules?

A ne consulter que l'intention de l'auteur, elles semblent devoir se compléter; l'une donnant plutôt la *loi* du phénomène, et l'autre sa *cause*. « L'automatique inséré dans le vivant » est bien la définition objective du comique, si c'est là ce que l'analyse découvre dans tous les cas où nous rions, ce qui leur serait commun à tous; « la correction sociale » constitue la cause subjective du rire, son but et sa destination, la raison enfin pour laquelle, chaque fois que les conditions du comique sont données, elles provoquent en nous cette

réaction qui est le rire, et non tout autre. S'il en est ainsi, les deux explications doivent s'appliquer simultanément à tous les cas, et si elles ne rendaient compte chacune que d'une partie de ces cas, elles se nieraient proprement l'une l'autre, loin de se fortifier. Nous ne prétendons pas qu'il en soit tout à fait ainsi, mais il semble néanmoins que parfois l'une s'applique plus directement et facilement aux faits, tandis que l'autre ne s'y relie qu'indirectement; dans le comique de geste ou de forme par exemple, l'impression d'un mécanisme substitué à la vie est primitive et immédiate, tandis que l'intérêt de la société à le réprimer n'apparaît que très indirect et secondaire. Inversement, la tendance à rire de tout ce qui est nouveau s'explique à merveille comme un « geste » social, tandis qu'il nous a paru que l'idée d'automatisme n'y était pas nettement présente et ne s'y découvrait pas sans bonne volonté. Il en résulte en tout cas que, en dépit de l'explication sociale, nos réserves à l'égard de l'autre explication peuvent rester valables.

Comment faut-il entendre maintenant que l'utilité sociale soit la raison d'être du rire? Peut-être M. Bergson veut-il dire simplement qu'il nous est impossible de distinguer des phénomènes psychologiques purement individuels autrement que par abstraction, que les influences sociales pénètrent si bien jusqu'à nos moindres actes et à nos plus intimes sentiments, que nous ne saurions dire ce qui nous vient d'elles et ce qui nous vient de nous. En ce sens le rire peut être dit de nature sociale, parce que la société seule fait que nous trouvions telle chose comique et non telle autre; parce qu'elle oriente et tourne à son profit toutes nos tendances naturelles, le rire comme les autres; parce qu'enfin notre sentiment du comique est toujours relatif à nos idées ou à nos habitudes, qui nous viennent du groupe où nous vivons. Tout cela ne saurait être contesté; il est désormais acquis, après le livre que nous étudions, et l'on s'en doutait même avant, que nous nous défendons ou nous vengeons de tous ceux qui menacent les intérêts de la vie commune en les rendant ridicules; par là les fines analyses que notre auteur a prodiguées en abondance ne sauraient rien perdre de leur prix. Mais M. Bergson semble parfois dire autre chose; la société semble faire plus, selon lui, qu'imposer sa forme, ses exigences, son orientation, à cette faculté psychologique dont on trouverait au moins le germe dans la nature individuelle, la faculté de percevoir le comique; on se demande si l'aptitude à saisir le contraste entre le

mécanique et le vivant n'est pas absolument, pour lui, une *création* sociale, en dehors et au-dessous de laquelle il ne resterait plus d'inhérent à l'individu même que le rire en tant que pur et simple réflexe nerveux, sans cause et sans signification psychologique. On rencontre même sous sa plume les expressions les plus équivoques, qui vont jusqu'à personnifier la société, à lui attribuer des intérêts et des fins propres, étrangères et inconnues à l'individu. Il se mêle toujours au rire, nous dit-il, « une arrière-pensée que la société a pour nous quand nous ne l'avons pas nous-mêmes »; voilà pourquoi au fond le rire manque toujours de bonté : « Fait pour humilier, il doit donner à la personne qui en est l'objet une impression pénible. La société se venge par lui des libertés qu'on a prises avec elle. » — En un mot, pour M. Bergson, rire, c'est toujours se moquer.

Il est hors de doute, cependant, qu'on ne saurait entendre par là qu'une intention de moquerie soit toujours présente chez l'individu qui rit. Il suffit de réfléchir que l'enfant rit, et si l'on peut à la rigueur lui attribuer quelque sentiment d'un contraste entre l'automatique et le vivant, on ne saurait en revanche lui supposer une intention de correction sociale. Aussi bien la tendance à rire ne paraît dépendre en rien de l'éducation sociale, ni varier en proportion de celle-ci. — Mais autre paraît être la pensée de M. Bergson : c'est sans le savoir le plus souvent que nous servons par le rire les intérêts sociaux : il semble qu'il y ait là comme une application des idées darwiniennes, qu'on se représente le rire comme le produit d'une sorte de sélection; et une phrase même semble faire plus qu'en suggérer l'idée : « Le rire est simplement l'effet d'un mécanisme monté en nous par la nature, ou, *ce qui revient à peu près au même*, par une très longue habitude de la vie sociale. » Or, cette sélection, si l'on en accepte l'hypothèse, ne se comprend qu'à demi. L'utilité sociale qui résulte de la correction par le rire, inaperçue le plus souvent des individus, ne leur donnerait aucune supériorité personnelle dans la concurrence vitale : ce serait même le contraire, si le rire tend à corriger chez celui dont on rit des défauts qui donnaient tout avantage au rieur. Ce n'est qu'à la société que l'adaptation imparfaite de ses membres peut nuire; et ce n'est pas entre les individus qu'il faudrait donc admettre que la sélection s'opère, mais entre les diverses sociétés elles-mêmes. Si bien que la moquerie à l'égard de toutes les raideurs vitales, apparue par hasard dans une société donnée, lui aurait constitué un avantage grâce auquel

elle aurait subsisté seule, avec l'aptitude à saisir le comique comme un de ses caractères distinctifs. Idée étrange, et évidemment très éloignée de la pensée de M. Bergson.

D'autre part, si l'on ne va pas jusqu'à cette conséquence extrême, il semble bien que la doctrine du rire comme « geste social » doive se limiter pour rester intelligible. Elle lui attribue la fonction « d'intimider en humiliant »; il doit pour cela donner à la personne qui le subit « une impression pénible ». Il faut donc, de toute nécessité, que l'expérience ait appris au rieur, ou du moins à l'humanité, que le rire est pénible à celui dont on rit, qu'il lui est une humiliation; il faut donc encore, pour cela, qu'à l'origine au moins de la vie, soit individuelle, soit collective, on ait ri d'abord spontanément, sans intention, et simplement parce qu'un certain spectacle suscitait une émotion de nature à se traduire ainsi. Tout au plus a-t-on pu, dès l'origine, dédaigner autrui et en rire *parce qu'on* le dédaignait, et que le dédain s'exprimait naturellement de la sorte, mais non en rire *pour* l'humilier; il n'a donc pu devenir un mode de correction sociale qu'après avoir été, et parce qu'il était, un geste spontanément expressif de sentiments spontanément humains. — A la rigueur, on peut admettre qu'un tel apprentissage n'ait été accompli qu'une fois pour toutes aux origines de la vie sociale et se soit transmis dès lors par hérédité. Mais s'il faut, bon gré malgré, admettre qu'à un moment donné au moins il y a eu un sentiment du comique tout désintéressé et sans intention réfléchie de nuire, pourquoi ne pas admettre, comme semble nous le suggérer notre conscience actuelle, qu'aujourd'hui encore il n'en va pas autrement, et que, si l'on rit souvent pour se moquer, ou pour traduire la moquerie collective de la société entière, il se peut que l'on rie aussi sans malveillance, il faut même que chacun commence au moins par rire « pour rire »?

Il en serait donc du sens du comique comme des autres sentiments vraiment simples et originaux : virtuellement enveloppés à l'état de réactions instinctives dans la nature humaine, il leur faut la société, leur milieu naturel, pour se développer et se diversifier. Ainsi du rire : l'instinct social et l'intérêt de correction ne le créent pas plus dans son originalité psychologique que dans son mécanisme organique; ils ne s'en servent que parce qu'il existe; ils peuvent donc en expliquer les formes, non l'essence première; et l'on ne peut donc en fonder la théorie que sur ses conditions physiques, si

on le considère du dehors, sur la combinaison propre de sentiments ou d'idées qui le constitue dans la conscience individuelle, si on en veut rendre compte par le dedans. Il reste donc que la société, et la société seule, peut nourrir et diriger notre sens du comique, en multiplier les espèces, nous faire découvrir le biais par où nous envisageons les choses pour en pouvoir rire, et l'esprit dans lequel nous les considérons. Mais elle ne fait jamais que plier ainsi à ses fins propres un mécanisme, à la fois corporel et psychique, qui préexistait dans l'individu.

On peut donc, croyons-nous, hésiter sur ce que M. Bergson entend au juste par l'origine et la nature sociale du rire; mais l'on ne saurait au contraire résister à la force et à la finesse de ses raisons lorsqu'il montre le caractère tout social de notre sentiment actuel comme de nos définitions des divers genres de comique. Et tout de même, si l'on peut peut-être, même après son livre, rester fidèle à la doctrine traditionnelle de l'esthétique allemande, à la théorie du contraste et de l'attente, il n'en est pas moins incontestable qu'il a mis en lumière une des formes de ce contraste les plus importantes et les plus générales, le contraste de l'automatique au vivant, et qu'il en a poursuivi la démonstration dans une série d'analyses presque toutes définitives et dont plusieurs sont des chefs-d'œuvre de pénétration, de sûreté et de tact. Si bien que si l'on demande ce qui nous paraît rester, après ces quelques réserves, de l'effort de M. Bergson, on trouvera que c'est son livre à peu près tout entier.

*
* *

Un mot encore. Si particulier que soit le problème traité, et si complètement que l'œuvre se suffise à elle-même, on ne peut oublier quel philosophe est M. Bergson, ni se défendre de rechercher le rapport de cet essai spécial à l'ensemble de ses doctrines. A tout prendre, il les continue et s'y relie à merveille : tout lecteur des *Données immédiates de la Conscience* et de *Matière et Mémoire* aurait presque pu deviner, ou plutôt déduire à l'avance, la théorie sur l'art et ses rapports avec la vie qui remplit les pages les plus belles peut-être, les plus brillantes et les plus profondes à la fois, de l'œuvre nouvelle. — En somme, tandis que les nécessités de l'action limitent dans un sens utilitaire notre liberté comme notre intelligence, qu'elles figent en habitudes et en matière inerte notre volonté, comme en concepts définis mais froids et morts notre pensée et

notre science, l'art retrouve l'intuition de la vie véritable, dans sa continuité et son individualité. Seule la comédie, intermédiaire par son rôle social entre l'art et l'action, peint des types généraux, et reste une sorte d'activité utile : ces conclusions sont hautes et profondes, en parfaite harmonie avec le reste de cette philosophie. Peut-être pourrait-on se demander pourtant si la comédie ne doit pas, pour rester, à un titre quelconque, esthétique, peindre encore à quelque degré et dans un certain sens l'individuel ; et si d'autre part la tragédie et l'art en général ne peuvent pas et ne doivent pas conserver encore quelque généralité.

Mais nous ne voulons que signaler un point où la théorie du *Rire* ne nous paraît se concilier qu'imparfaitement avec les autres doctrines de M. Bergson. Jusqu'ici l'action et la pratique y apparaissaient toujours comme tendant à fixer la libre volonté de l'homme en habitudes rigides, et la continuité infiniment variée et toujours nouvelle de ses intuitions en idées générales discontinues et inertes. Elles finissaient ainsi par travestir à nos propres yeux la réalité de notre vie consciente, par nous masquer à nous-mêmes l'individu que nous sommes. L'automatisme semblait donc résulter des exigences de l'action, et par suite de la société, ou y répondre ; dans le *Rire* lui-même, il est dit que l'art, parce qu'il exprime l'individuel pur dans ce qu'il a de plus souple, de moins rigide et d'unique, « est une rupture avec la société » et « un retour à la simple nature ». Or, voici que, d'autre part, toute la théorie du comique se résume en cette idée que, par le rire, la société poursuit et punit partout l'automatique, tout ce qui contraint ou fixe la spontanéité mouvante de la vie. Comment l'action et la société peuvent-elles avoir besoin de la vie dans sa variété, et en même temps tendre à la réduire à un mécanisme fatal? — Il est évident d'ailleurs que la contradiction ne porte pas sur le fond de la doctrine même : on conçoit que l'action, en lui imposant des lois générales et fixes, « mécanise » en quelque mesure la vie, sans que pour cela tout mécanisme doive être favorable à l'action. Il reste qu'un supplément d'explication serait peut-être nécessaire. La pensée de M. Bergson a une trop grande influence sur la spéculation contemporaine et est estimée trop haut par quiconque s'intéresse à la philosophie, pour qu'on ne désire pas en éclaircir les moindres obscurités ou en lever même les difficultés qui ne sont qu'apparentes.

D. Parodi.

QUESTIONS PRATIQUES

LES PRINCIPES UNIVERSELS
DE L'ÉDUCATION MORALE

Différentes circonstances ont récemment montré, entre les philosophes de profession et les hommes étrangers à leurs études, un malentendu qui peut entraîner de graves conséquences, immédiates et pratiques. Il consiste à croire que ceux qui cultivent habituellement les sciences morales n'admettent en commun aucune vérité. L'illusion vient d'un fait réel : c'est que les philosophes élevés à la Faculté des lettres, ou dans la section des lettres de l'École normale (en tout cas à l'école de la rhétorique), redoutent ordinairement « la banalité » ; qu'ils croiraient dès lors faire preuve de peu de « talent personnel » en s'arrêtant sur ce que savent tous leurs collègues ; et par conséquent, au lieu de mettre en première ligne, comme les savants, les pensées qui les unissent, ils en arrivent à ne plus s'intéresser qu'à celles qui les séparent, et à en faire leur demeure de prédilection. Vient-on alors à parler de fonder sur leur travail quelque chose de réel, dans l'ordre social ou pédagogique, comme on fonde un règlement d'hygiène sur les connaissances du biologiste, il semble que l'entreprise soit chimérique. Point d'entente, partant point d'action. Les ennemis de la philosophie, défenseurs de la foi, triomphent de ces soi-disant divergences irréductibles : un orateur catholique[1] demandait ironiquement à la Chambre, le mois dernier, « quelle est la base, quels sont les principes communs sur lesquels la république prétend fonder l'unité morale de la nation », et il ajoutait : « Essayez donc ! Ce sera un spectacle instructif. Alors nous verrons sans doute se succéder ici tous les systèmes philosophiques, depuis les restes du spiritualisme officiel jusqu'aux hypo-

1. M. de Mun, Discours du 21 janvier 1901.

thèses les plus variées de l'évolution et du transformisme. » — Dans les conférences du jeudi, à l'école des hautes études sociales, où l'on traitait de l'éducation morale dans les lycées, les professeurs de lettres ont agréablement raillé les prétentions possibles des philosophes à formuler un idéal moral, ont rappelé leurs éternelles discussions et se sont déclarés contents de prendre pour tout principe cette devise éloquente sans doute, mais un peu vague : « Former d'honnêtes gens et de bons Français. » Les journaux, après eux, ont répété le thème facile de nos irréconciliables contradictions. — Il faut vaincre ce préjugé ou remettre en d'autres mains, comme on nous le demande, le soin de poser les bases de l'éducation. Si l'immense majorité des philosophes eux-mêmes sursaute à l'idée de ce recours surnaturel, c'est que nous avons bien en réalité quelque chose à enseigner sur quoi nous ne discutons pas et qui représente les idées morales communes à Aristote, aux stoïciens, aux Évangiles, à Descartes, à Spinoza, à Malebranche, au positivisme, à Kant, à Stuart Mill et à Spencer, malgré les systèmes différents de métaphysique auxquels ils rattachent ces vérités. Et l'on sait, pour peu qu'on les ait étudiées, que jamais ces métaphysiques n'ont été vraiment la base et le point de départ des idées morales, mais qu'elles sont au contraire de grandes tentatives hypothétiques pour systématiser, dans la meilleure ordonnance possible, un ensemble de jugements normatifs dont la valeur et l'évidence sont immédiatement admises et forment les données du problème. Il en est exactement de même qu'en physique, où les théories sur la constitution de l'éther lumineux dérivent des lois indubitables et universellement observées dans la propagation de la lumière. Sans doute, en supposant vraie l'hypothèse, le reste pourrait s'en déduire; mais ce n'en est pas moins aux conséquences que celle-ci emprunte sa validité. De même en morale; si ce n'est que les bases sur lesquelles on construit sont alors non plus des jugememts de fait, mais les jugements d'appréciation ou les conseils exprimés spontanément à propos des actes de la vie; et comme, par suite, l'hypothèse présente aussi ce même caractère normatif, propre au genre de jugements qu'elle synthétise, son caractère d'autorité fait davantage encore illusion sur le vrai point de départ de la pensée humaine qui l'a construite. C'est ainsi que la métaphysique parfaite, si elle était trouvée, exprimerait sans doute la *ratio essendi* des lois morales et naturelles; mais à coup sûr l'évidence universelle de ces lois, telles qu'elles nous

sont données, est la *ratio cognoscendi* de toutes les métaphysiques. — Ce que je dis là me fait même l'effet d'être une vérité banale pour les historiens des idées et pour les philosophes. Je prie les littérateurs qui viendraient à le lire de me pardonner cette terminologie barbare et ce défaut d'originalité.

Je vais donc essayer de formuler les principes portant sur la distinction du bien et du mal — plus exactement peut-être du mieux et du pire, — qui forment cet étage d'axiomes moyens sur lesquels tous les philosophes sont d'accord, et qui suffisent pour définir et reconnaître un honnête homme, chez les contemporains d'Aristote comme chez nos concitoyens. Puis, comme le problème qui se pose, et qu'on nous pose, n'est pas seulement de former un homme en général, mais encore de donner à nos enfants les directions morales nécessaires à l'État, à l'heure et à la situation présentes, j'indiquerai dans une seconde partie les vérités plus spéciales qu'on peut avoir besoin de poser en vue de cette formation.

I

1. *Personnalité morale.* — Développer la personnalité morale, c'est-à-dire cette disposition d'esprit et de caractère qui consiste à se décider non par l'habitude, la tradition, la mode, l'exemple et l'opinion, mais en se rendant compte de ce qu'on fait, en sachant en vue de quel but on le fait, et en pouvant expliquer son acte ou son jugement, devant tout homme impartial et intelligent.

2. *Sociabilité.* — Cette personnalité indépendante et fondée sur la raison ne doit pas être confondue avec le caprice individuel, le culte de nos goûts et de nos sentiments particuliers, le désir naturel de primer ou de se singulariser, l'incapacité de supporter aucune règle ou de respecter aucune convention, — toutes choses qui doivent être combattues [1].

1. J'ajoute ici pour plus de clarté les définitions suivantes, qui peuvent éviter une part des équivoques enveloppées dans le terme « individualisme » : j'appelle *individu* et *individualité*, cette propriété et cette disposition de l'être vivant par lesquelles il tend à entretenir et à développer son type avec toutes ses particularités physiques et mentales, à subordonner les autres êtres à la satisfaction de ses fins, ou, dans l'espèce humaine, à les déformer par la contrainte pour leur imposer ses goûts et ses idées propres; disposition dont l'expérience montre suffisamment le caractère général et l'origine biologique. — J'entends au contraire par *personne morale* et *personnalité* les dispositions d'esprit énoncées dans

3. *Courage.* — Exercer la force de volonté par laquelle on est maître de soi, c'est-à-dire capable de dominer les besoins, les instincts, les impulsions et les passions, de manière à ne jamais se trouver dans le cas d'avouer qu'on sait bien ce qu'il faudrait faire, mais qu'on n'en a pas le courage.

4. *Sincérité* (*Esprit scientifique*). — Juger et raisonner en toutes choses comme dans le cas où notre seul intérêt consiste à connaître exactement la vérité, quelle qu'elle soit.

5. *Droiture.* — Ne pas parler contre notre propre sentiment par faiblesse ou par complaisance et ne jamais tromper autrui en vue de notre intérêt individuel ou de celui du groupe dont nous faisons partie.

6. *Tolérance.* — Respecter les idées et les croyances qu'on ne partage pas, non pas en évitant de les discuter ou de les contredire, mais en ne s'adressant pour les changer qu'à la raison et jamais à des moyens étrangers tels que force, ruse, séduction, intérêt ou suggestion.

7. *Justice.* — Compter chacun pour un et rien que pour un, c'est-à-dire combattre la tendance naturelle de chaque homme à subordonner les sentiments et les intérêts des autres aux siens ou à ceux des personnes qu'il préfère; mais juger au contraire de ses propres rapports avec autrui comme on jugerait du rapport de deux étrangers.

8. *Admiration et dévouement.* — Développer le sentiment d'ardeur morale qui nous rend capables d'admirer les grandes actions, de respecter les êtres qui nous sont moralement supérieurs, de nous dévouer pour eux ou pour ceux qui souffrent [1].

9. *Progrès.* — Améliorer la nature humaine en nous-mêmes et

la première règle, en tant qu'elles se réalisent dans un être distinct des autres par des aptitudes spéciales à telle forme de pensée, ou d'action; cet être se distinguant ainsi du commun non par des déterminations accidentelles, sans valeur générale, ou même comme il arrive souvent, opposées aux principes éthiques (Néron, Napoléon, Don Juan), mais au contraire par la haute réalisation de certaines qualités universelles, c'est-à-dire que tous pourraient développer en eux sans entrer en conflit par ce développement.

1. L'admiration et la charité ne peuvent être qu'un sentiment, non une détermination d'actions précises. Elles peuvent aller jusqu'à l'héroïsme ou rester médiocres sans cesser d'être bonnes; ce qui n'implique pas qu'elles ne soient pas essentielles à la moralité.

dans les autres en travaillant à réduire tout ce qui est entre les hommes une cause de non-compréhension ou de haine, et à réaliser une prédominance croissante de ce qui les unit dans une pensée ou un sentiment commun : intérêts intellectuels, esthétiques, moraux et sympathiques.

10. *Vie morale.* — Les règles morales exprimées ne sont que le signe inadéquat et toujours perfectible des idées et des sentiments qui constituent la moralité. On doit donc s'y conformer sans cesser d'en rechercher une conscience plus vive et une formule plus parfaite; et l'on ne peut interpréter aucune d'entre elles qu'en tenant compte de toutes les autres et de l'esprit général qu'elles expriment.

Je n'ai point donné de démonstration de ces propositions parce que je les considère comme les véritables prémisses de toutes nos appréciations morales. Je demande seulement à celui qui les lira avec quelque réflexion : « Refusez-vous de les admettre? » Et qu'on entende bien cette question. Il est certain que verbalement on peut tout nier, même qu'il fasse jour en plein soleil. On peut même, en vertu de cette précieuse propriété qu'a l'esprit de *ne pas poser la question*, suspendre indéfiniment son verdict sur n'importe quelle proposition, alors même qu'on serait obligé de la recevoir pour vraie si l'on *voulait* y penser. C'est en ce sens surtout que notre jugement dépend de notre volonté. Je demande donc qu'on examine ces propositions, en vue de l'éducation morale, comme on examinerait, en vue d'un travail industriel, les énonciations scientifiques d'un physicien, la fixité des lois naturelles, le principe de causalité, la formule de la gravitation; toutes choses qui peuvent soulever des objections théoriques, mais qu'on ne peut nier dans la pratique sans tomber dans l'impuissance et même dans la folie. Ce point bien défini, j'estime, avec tous ceux à qui j'ai présenté les propositions précédentes, qu'on ne peut refuser de les admettre pour bonnes (quoique possibles certainement à perfectionner), et leurs contraires pour mauvaises [1]. Dira-t-on qu'elles peuvent être interprétées et appliquées

1. Je m'abstiens même ici volontairement de résumer et de systématiser ces propositions comme je l'ai fait ailleurs. Je crois qu'elles gagneraient en force et en précision à cette synthèse, dont la formule pourrait être à peu près celle-ci : « Etre libre intérieurement; se déprendre de son point de vue et de ses intérêts individuels; prendre pour but essentiel la réalisation de l'unité morale, c'est-à-dire l'assimilation de tous les hommes par le développement de la conscience et de la raison. » Mais ceci serait une superstructure personnelle

de différentes façons? Je n'en doute pas, mais il en est ainsi de toute proposition générale destinée à servir de majeure à quelque raisonnement ou à quelque décision. Il ne faut exprimer que le nécessaire et laisser le reste à la liberté, ou à l'ignorance. C'est par ce départ qu'on assure la certitude de ce qui est posé. Il n'est pas d'article de la loi positive qui n'entraîne toute une jurisprudence : est-ce à dire qu'il soit inutile ou même indéterminé? Ce sont les *espèces* qui font la difficulté de l'interprétation. On ne peut échapper à la nécessité d'une morale pratique, et même d'une casuistique, comme on n'échappe pas à la nécessité de consulter Dalloz. Mais l'important est d'abord que l'article fondamental peut être invoqué, et ensuite qu'il se présente une formidable majorité de cas où la conclusion suit sans conteste. Combien de fois avez-vous violé sciemment, visiblement, apertement, le principe de la personnalité, ou celui de la tolérance, ou celui de la droiture? Et si par hasard vous étiez assez saint ou assez inconscient pour pouvoir dire non, combien de fois avez-vous assisté à des actes d'autrui que vous ne pouviez pas hésiter une minute à qualifier en les rapprochant de ces principes?

Dira-t-on que ces formules sont insuffisantes pour faire un être moral? J'accorde qu'elles ne donnent pas des préceptes applicables à la *totalité* des actions. Mais la morale doit-elle le faire, et ne rien laisser dans la vie qui ne soit réglementé? Veut-on qu'elle ordonne de préférer le rouge au vert, et de se promener le matin plutôt que l'après-midi? J'entends bien qu'on leur reprochera de ne pas mettre au rang des obligations évidentes et fondamentales le mariage, la famille, la patrie, le patrimoine, la religion naturelle et tout ce qu'une certaine classe appelle ordinairement « les principes ». Mais d'abord ce qu'il peut y avoir de raisonnablement fondé dans ces prescriptions sociales ne serait pas éliminé et peut se retrouver sous une autre forme. On le verra plus loin. Et quant au reste, s'il arrive que la morale, en se réduisant à ce qu'elle a d'universel et de commun chez tous les philosophes, cesse de poser comme absolues certaines règles de mœurs admises dans tel temps ou tel milieu, tant pis pour ces règles. Ce n'est pas la première fois que la raison et le consentement universel auront refusé leur caution à des croyances

et par conséquent discutable : je tiens à n'énoncer en ce moment que les propositions possibles à retrouver, sous réserve des variétés de langage, chez tous les philosophes qui ont traité de morale. Il serait aisé d'appuyer chacune d'elles d'une longue liste de citations et de références, si cela pouvait en relever la valeur pour quelques esprits.

qui s'en réclamaient jadis et qui n'auront désormais à compter que sur leur valeur relative, qui peut d'ailleurs être encore très grande. Mais je vous prie de considérer quel jugement vous porteriez sur un homme qui, même en laissant de côté les applications délicates ou douteuses, se conformerait toujours à nos dix règles dans les cas où l'égoïsme, la paresse, la sensualité, l'inertie morale sont les seuls obstacles à leur accomplissement? Relisez-les, si ce n'est pas trop demander, et représentez-vous par exemple que ce soient autant de réponses sur le caractère d'un homme dont vous voulez faire votre ami, votre lieutenant, votre chef élu. Ou bien représentez-vous encore qu'un éducateur vous promette d'élever vos enfants de telle sorte que ces principes leur soient inculqués profondément et qu'ils en viennent à les suivre en toute circonstance sans hésitation : vous mesurerez alors la distance qu'il y a de cet idéal à la mentalité réelle des hommes que nous sommes, et avec qui nous vivons; et peut-être serez-vous plus enclin à le juger trop beau qu'à lui reprocher d'être insuffisant.

Dira-t-on pour finir que ces idées sont trop connues, et ne valent pas la peine d'être formulées? Un philosophe me l'a dit, tant il les trouvait évidentes et universelles. Je voudrais qu'il eût raison. Mais j'ai fait malheureusement l'expérience du contraire toutes les fois que, parlant de les énoncer, j'ai vu les gens qui n'étaient pas philosophes hausser les épaules ou sourire, et me défier plus ou moins amicalement d'en venir à bout.

II

Les principes précédents sont ceux de la morale humaine en général, et participent ainsi à l'universalité et à l'évidence de la raison. Mais des éducateurs qui vivent en un temps et en une civilisation donnés doivent pouvoir offrir à leurs élèves des directions plus particulières quoique très générales encore, et qui correspondent à l'état social déterminé dans lequel ils sont appelés à vivre. Ces préceptes n'auront plus évidemment le caractère des premiers, puisqu'ils tiendront compte de l'expérience et lui emprunteront une partie de leur raison d'être; mais il me semble qu'ils présentent encore une clarté suffisante pour qu'un corps enseignant comme l'Université puisse les accepter sans contestation, qu'il ne

se rencontre chez ses membres aucune opposition à y souscrire, et même qu'elle puisse se faire honneur de les montrer à ceux qui lui demandent dans quel esprit elle donne l'éducation sociale.

1. *Sentiment du droit.* — Ne jamais approuver sans examen les actes d'une autorité, et ne pas permettre qu'il soit porté aucune atteinte à la liberté individuelle, soit en nous, soit chez les autres, quand il est en notre pouvoir de l'empêcher.

(La liberté individuelle est le pouvoir de faire tout ce qui n'est pas défendu par des lois légitimes et portées en forme prescrite, suivant la définition détaillée qui en est formée par les articles 2 à 11 de la Déclaration des droits de l'homme. Est *légitime* ce qui n'est pas contraire aux principes de morale énoncés plus haut.)

2. *Légalisme.* — Se conformer scrupuleusement à toutes les lois ou les règlements légitimes et légalement établis, lors même qu'on les désapprouve et qu'on travaille à en obtenir la modification; respecter le gouvernement et les magistrats chargés de les appliquer; s'appliquer spontanément à faire régner l'ordre dans les rapports sociaux.

(Cet article est nécessaire pour définir les limites du précédent. On en comprendra toute la portée en le rapprochant de la disposition d'esprit contraire, par laquelle la plupart des hommes restent *potaches* toute leur vie, se plaisent à faire ce qui est défendu parce que c'est défendu, et à se moquer de l'autorité par cela seul qu'elle est l'autorité. Ils substituent ainsi, à la ferme et opiniâtre résistance du citoyen défendant ses droits, la gaminerie qui chansonne le sergent de ville ou lui joue des tours, mais qui supporte patiemment les abus réels du pouvoir ou des grandes administrations à l'égard des individus.)

3. *Esprit politique.* — Ne pas se désintéresser de l'ordre politique dans lequel on vit, mais contribuer pour sa part, aussi activement qu'on le peut, à propager les idées qu'on estime les plus justes et à porter au pouvoir les hommes qu'on juge les meilleurs.

4. *Esprit d'égalité.* — Travailler à diminuer entre les citoyens les différences qu'engendre la diversité des classes et des fonctions; combattre toute exploitation et toute inégalité morale en résultant;

associer le peuple autant que possible à la vie intellectuelle et à la culture des esprits les plus développés.

5. *Résistance au mal.* — Secourir le malade et l'homme en danger; assurer à tous la satisfaction des besoins nécessaires; s'appliquer à augmenter les forces de ceux qui font habituellement le bien et à diminuer le pouvoir de ceux qui font habituellement le mal.

6. *Propriété.* — La propriété étant une condition nécessaire au développement et à l'indépendance de la personnalité, on doit tendre à ce que nul ne soit dépouillé du produit de son travail, et respecter la propriété non seulement dans les cas où la loi la protège, mais aussi dans ceux qu'elle n'atteint pas actuellement.

7. *Devoirs corporatifs.* — Tenir compte de la dépendance naturelle qui unit entre eux les membres d'un même corps social tel que la famille ou la patrie; et par conséquent respecter les engagements implicites ou explicites qui résultent de l'existence actuelle de ces corps, alors même qu'on s'efforcerait d'autre part, soit par une propagande morale, soit par des changements aux lois, d'en modifier les rapports et la constitution.

Deux remarques sur cette nouvelle série de principes.

Bien que dans l'état actuel de nos sentiments et de nos volontés nous n'hésitions guère à les admettre sans démonstration, ils sont susceptibles d'en recevoir une. Je pense même que l'adhésion que nous leur accordons, en tant que philosophes, contient une obscure conscience des rapports d'idées sur lesquels ils se fondent. Ils définissent, par suite de la connaissance psychologique des hommes, et de la connaissance sociale de leur milieu, les conditions nécessaires à la réalisation des fins essentielles énoncées au chapitre précédent. Je les résumerais volontiers, sous les réserves déjà indiquées à propos d'une autre formule, en disant qu'ils ont pour principe général de travailler à transformer, en soi-même et chez les autres, la solidarité naturelle qui résulte de la différenciation des individus et de l'équilibre des intérêts, en un accord des esprits et des volontés fondé sur une même connaissance du vrai et tendant à réaliser en eux une même personnalité. — C'est ainsi que la liberté civile et politique, sauvegardée par le premier article, n'est pas respectable en tant que nous sommes des animaux naturellement ennemis de

la contrainte, mais parce que la personnalité morale, et la convergence spontanée de pensées indépendantes ne peuvent se produire que chez des êtres affranchis de tout esclavage et de toute moutonnerie. — Le légalisme que nous avons défini en second lieu, réserve contre l'abus possible de cette liberté le respect de la raison commune, et l'organisation matérielle nécessaire à son développement. Car, ainsi que le dit Spinoza, « l'homme qui vit suivant la raison est plus libre dans la cité où il est soumis à la loi commune que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui seul ». J'ai essayé de montrer ailleurs plus complètement ce qu'ont d'illogique en théorie pure les prétentions de l'anarchie[1]. La règle qui concerne l'esprit d'ordre tend au même but, et l'on peut en prendre pour type le cas où un accident imprévu réclame des hommes l'organisation d'une discipline spontanée, sans règlements ni gendarmes. — Le troisième principe peut se prouver par l'influence qu'exercent sur l'état moral des individus, directement et indirectement, l'exemple et les effets matériels de l'ordre administratif et politique. Les deux suivants sont l'expression matérielle, appliquée à un état social donné, des règles de justice et de progrès définies d'abord d'une manière plus générale. Le principe de la propriété se justifie par le fait que nous sommes corporels autant que spirituels, et que notre action sur les choses nous appartient autant que notre réflexion : mais il ne doit pas être énoncé de telle sorte que toute possession réelle soit tenue pour légitime, ni qu'il paraisse consacrer, comme il arrive parfois, le droit à l'égoïsme. — Enfin la dernière règle, qui touche à la famille et à la patrie, résulte d'une vérité de fait, logiquement étrangère aux jugements éthiques, mais qui par l'histoire et par ses conséquences vivantes s'y trouve étroitement mêlée. On pourrait concevoir sans doute un être humain d'une haute perfection morale et qui vivrait dans un milieu tel qu'il n'eût point de famille ou point de nationalité. On s'est même plu quelquefois à évoquer, soit avec faveur, soit avec antipathie, l'image utopique d'un tel état de choses. Mais l'important est que cet état n'est pas le nôtre ; que si les réalités sociales se modifient à la longue, on ne les supprime pas *hic et nunc* par un décret de bonne ou de mauvaise volonté arbitraire ; et qu'ainsi ceux mêmes qui voudraient les changer sont obligés, sous peine de se heurter à d'inextricables difficultés et de provoquer des contre-coups imprévisibles, de respecter d'abord

1. Progrès et destruction, *Revue philosophique*, mars 1900.

dans son ensemble toute cette organisation, puissamment enracinée dans les lois, les mœurs, les associations d'idées inconscientes des hommes, et même dans toutes les dispositions matérielles et économiques qui forment, suivant le mot si profond d'un romancier, l'*armature* de la vie. Ainsi bien des choses qui n'ont rien à voir, en principe, avec le bien et le mal, prennent accidentellement ce caractère, à peu près comme en logique la maladie ou la santé, qui n'ont aucun rapport originel avec le vrai ou le faux, peuvent cependant influer de façon indirecte sur la justesse du raisonnement. Et il n'est pas jusqu'aux faits directement contraires à l'idéal éthique qui par leur existence, indépendante de la volonté, ne soient nécessaires à prendre en considération, et quelquefois à approuver comme un moindre mal. On ne saurait trop méditer à cet égard le mot profond de Renouvier : « La morale est la paix, la morale appliquée a pour champ la guerre. »

La seconde remarque qu'appellent ces principes est qu'ils ne peuvent pas être enseignés tout à fait de la même manière que les précédents. Rien ne s'oppose, pour les premiers, à ce qu'on emploie les procédés ordinaires des éducateurs, la méthode maternelle qui inculque à l'enfant, avant même qu'il puisse comprendre ou raisonner, par une sorte de suggestion presque mécanique, les habitudes mentales dont on veut qu'il soit imbu plus tard. Cette manière de faire, — qui porte atteinte si gravement au libre progrès de la personnalité quand elle s'applique à des croyances tout individuelles, aux idées spéciales d'une famille, d'une religion, d'une caste, — se trouve au contraire non seulement admissible, mais utile, quand elle porte sur ces croyances morales universelles auxquelles l'élève devenu homme n'aurait pu manquer d'aboutir plus ou moins lentement par le seul progrès de son intelligence et de son activité. C'est comme faire chanter à des bébés la table de multiplication. Du moment qu'il s'agit d'affirmations que nul ne conteste, on ne fait qu'abréger la route et réserver pour un emploi meilleur les efforts de coordination logique que l'enfant emploierait à reconnaître et à formuler lui-même ces vérités. Et d'autre part nous nous prémunissons, par la dernière de ces règles, contre l'illusion si commune et si alourdissante qui porte les esprits médiocres à se reposer dans la quiétude inintelligente d'une formule passivement reçue. Il est donc utile et juste d'employer la suggestibilité naturelle des enfants pour développer vigoureusement en eux la conscience de cette raison nor-

mative, qui fera leur valeur et leur personnalité. C'est même ainsi qu'on les rendra capables de se faire des idées vraiment propres sur tous les autres points, selon leur expérience, leur jugement, et je dirais même selon leur nature individuelle : car si la Raison, la science, la morale, sont essentiellement la communauté déjà réalisée par les hommes, ce serait singulièrement appauvrir l'âme et méconnaître les conditions réelles de la vie que d'en borner le contenu à cet acquis : il en est la meilleure part, il n'est pas le tout, et ne peut se développer que parce qu'il reste quelque chose en dehors de lui.

Au contraire, les règles de la seconde catégorie n'ont pas pour elles cette évidence et cette universalité. Elles sont subordonnées à des faits, des inductions, des raisonnements où il peut se glisser des erreurs partielles. Nous les recevons aujourd'hui comme l'expression la plus acceptable de ce qu'il faut faire pour réaliser *ici* quelque bien. Mais leur certitude n'a que ce caractère relatif si justement défini dans la seconde règle de Descartes et qui nous fait un devoir de suivre dans la pratique l'opinion la meilleure, encore que cette opinion puisse soulever des doutes et ne soit pas admise par *tous* les moralistes. Ainsi les Évangiles, Tolstoï, recommandent de ne résister ni au mal, ni même à l'importunité, de céder en tout, de ne jamais opposer la force à la force, même quand on est dans son droit. C'est donc le contraire de notre première règle et d'une partie de la cinquième. Les épicuriens nous interdisent l'action sociale pour mieux affranchir l'âme de ses passions. Les stoïciens n'admettent pas d'obligations corporatives. — Je crois ces idées fausses, au moins en tant que conseils à suivre pour un homme de mon pays et de mon temps. Je m'efforcerai donc de le *démontrer* à ceux que j'élèverai, mais non de leur inculquer les idées contraires *per fas et nefas*, comme je leur inoculerais du vaccin avec une lancette, ou comme les Allemands entretiennent dans leurs écoles un ardent chauvinisme, par un enseignement de l'histoire habilement germanisé. Je tâcherais de leur montrer comment les règles que j'admets se tirent en partie des principes indubitables, en partie de l'observation des faits donnés et des circonstances où elles doivent s'appliquer. Je porterais atteinte à leurs droits si je leur enfonçais si fortement dans l'esprit le culte de la résistance civique individuelle ou celui des lois existantes qu'ils en devinssent à jamais incapables de conserver une valeur morale si ces qualités n'avaient plus lieu de s'exercer. Il en est de même de l'éducation morale que de l'éducation scientifique : il faut avant

tout apprendre à ceux qui la reçoivent à distinguer les principes immuables des applications, même les plus sûres. Un professeur laisserait une lacune injustifiable dans l'esprit de ses élèves s'il ne leur apprenait pas la théorie transformiste des formes vivantes, ou la théorie vibratoire de la lumière, qui sont actuellement la meilleure coordination de nos connaissances; mais il manquerait aussi gravement à ses devoirs s'il profitait de leur confiance et de leur docilité pour leur faire de ces théories des dogmes absolus, et s'il les rendait pour la vie impuissants à comprendre les objections qu'on pourrait y trouver, ou les idées supérieures qui peut-être les corrigeront.

Donc, quand nous déclarons les principes suivant lesquels nous prétendons élever un enfant, nous répondons à deux questions différentes : « 1° Quels principes fondamentaux et universels admettez-vous comme point de départ? — 2° Étant donné que vous ne pouvez pas vous borner, en fait, à pénétrer les esprits de ces dispositions rationnelles, quel idéal pratique de conduite sociale vous accordez-vous à leur proposer? »

J'espère avoir prouvé par les lignes précédentes que si l'on pose ces questions aux philosophes, leur réponse ne sera pas la cacophonie d'opinions contradictoires qu'on se plaît à leur prêter. Et s'il est vrai, suivant un mot qu'on a voulu retourner contre nous, que « jamais dans l'Université les préférences doctrinales n'ont été plus libres », cela prouve seulement que le seul moyen d'aboutir à un accord réel, vraiment durable et solide, ce n'est pas d'imposer du dehors l'orthodoxie d'une doctrine toute faite, mais au contraire d'écarter toutes les contraintes qui empêchent les esprits de manifester librement l'identité de leur nature profonde, et de se découvrir d'autant plus semblables et convergents qu'ils sont mieux affranchis des faiblesses individuelles ou des déformations autoritaires qui les mettent en contradiction.

André Lalande.

Le gérant : Maurice Tardieu.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

LA VALEUR SOCIALE DE L'ART

I

Si les questions relatives à l'esthétique sont restées si obscures, ce n'est pas faute qu'on n'ait écrit beaucoup de philosophies de l'art; la multiplicité de ces systèmes a certainement contribué à rendre peu intelligibles des problèmes qui étaient déjà fort difficiles; cette multiplicité a cependant une raison d'être; elle nous montre que l'art n'est pas une chose simple, qu'aucune théorie ne saurait l'embrasser tout entier[1] dans des formules d'application universelle et qu'il y a plusieurs philosophies de l'art parce qu'il y a plusieurs points de vue pour apprécier l'esthétique.

A. — Assez souvent on a prétendu établir les lois de la production considérée directement : on s'est demandé comment les grandes manifestations que la postérité s'accorde à considérer comme la gloire d'une époque, tiennent aux conditions de la vie sociale. Que pour bien entendre ces œuvres, il faille posséder une vision très claire du monde où vivait l'artiste, qu'il faille connaître ce qui l'entourait plutôt encore que les détails mêmes de sa vie, c'est ce que tout le monde admet comme une vérité évidente et ce dont il est aisé de donner la raison. L'œuvre d'art est, en effet, le résultat de l'explosion de forces latentes, qui se sont lentement accumulées dans l'âme de l'auteur sous l'influence des sentiments généraux de son temps. Nous ne pouvons pas pénétrer dans sa conscience, qui est plus cachée encore aux regards de l'étranger que ne l'est celle des autres hommes; lui-même *il n'a de génie que dans la mesure où il ne se connaît pas*; — mais nous pouvons savoir

1. Il est d'ailleurs facile d'observer que les divers auteurs ne parlent pas tous de la même chose; le plus souvent leurs observations se bornent à la littérature; Taine s'occupe presque uniquement de la peinture.

ce qu'on disait autour de lui, savoir comment on sentait les accidents de la vie et ce qu'on espérait; — nous pouvons ainsi nous rendre compte des causes pour lesquelles il est devenu l'homme représentatif d'une époque. Si le psychologiste ne peut prétendre découvrir les raisons qui expliquent pourquoi un homme de génie est venu et a produit, l'histoire parviendra, peut-être, à expliquer pourquoi une œuvre de génie a été acclamée comme telle et pourquoi elle a été transmise à la postérité comme la représentation, acceptée collectivement, des sentiments des hommes.

C'est bien cela que Taine a voulu faire dans sa *Philosophie de l'art*; il s'efforce de guider l'historien dans cette recherche en établissant ce qu'on a appelé souvent un *canon*, un ensemble de règles fixant l'ordre des caractères à observer. Il paraît douteux que ces règles puissent avoir une valeur universelle, s'appliquer à tous les arts et être également utilisables pour toutes les époques. L'établissement d'un pareil *canon* supposerait l'existence d'une psychologie de l'imagination qui s'appliquerait à tous les genres de création : c'est ce qu'on ne peut guère admettre aujourd'hui M. Ribot nous montre [1] que cette psychologie évolue et que les arts ne se rattachent pas à une forme unique de l'imagination créatrice; d'après lui ils dépendent tantôt de l'imagination plastique (des peintres et des poètes), tantôt de l'imagination diffluente (qui se réalise surtout dans la musique), tantôt de l'imagination mécanique (à laquelle se rattache l'architecture).

Il est probable que Taine considérait les *canons* seulement comme des formules provisoires de la philosophie et qu'il espérait convertir celle-ci en une sorte de science physique, ayant ses lois, permettant de définir les manifestations esthétiques en termes abstraits et de les rattacher aux autres abstractions sociologiques. Qu'il soit possible de donner des définitions utilisables de ce genre, cela est déjà fort douteux; mais il est manifeste qu'on ne saurait trouver de lois historiques de la production artistique. Si cela était possible, on devrait pouvoir relier scientifiquement les actes du génie avec les conditions juridico-économiques d'un peuple; or il y a entre l'art et le droit trop d'intermédiaires et entre les stratifications successives trop de liberté pour qu'un lien rigide (comme serait une vraie loi) puisse traverser tout cet ensemble; — le génie est trop

1. M. Ribot, *Essai sur l'imagination créatrice*, Alcan, 1900, *passim*.

personnel pour tomber sous une loi; il n'y a point de science de l'accident; — enfin *l'art se montre presque toujours en relation étroite avec les manifestations de la force*; les fantaisies des princes, les triomphes militaires, les légendes héroïques jouent un très grand rôle dans l'histoire de l'art. Taine, tout en prétendant trouver des lois, a insisté, plus que personne, sur l'influence énorme que l'anarchie italienne exerça sur la Renaissance.

B. — Les écrivains les plus nombreux se sont occupés de la psychologie de l'art considéré comme une source de jouissances spéciales : et tout d'abord on s'est demandé ce qu'est le sentiment esthétique. Jusqu'à ces derniers temps la psychologie des sentiments était dans l'enfance, parce que les physiologistes ayant imaginé durant ce siècle de tout localiser dans le cerveau, les émotions et les actes intellectuels étaient plus ou moins confondus dans ce pêle-mêle. On commence à revenir à des idées plus saines et à rapporter la vie affective aux états de tonicité des organes internes : on reprend la conception des anciens, qui offre l'avantage précieux d'être conforme au sens commun [1].

Il serait très important de savoir distinguer les divers genres de sentiments esthétiques : M. Ribot nous dit [2] qu'il y a, au cours de l'histoire, une évolution qui aboutirait à généraliser l'idée de la beauté : primitivement elle aurait été réservée à ce qui est semblable à l'homme. Cette doctrine me semble assez contestable, car chez les anciens l'architecture a eu une importance au moins aussi grande que dans les temps modernes; les vases, les bijoux, les inscriptions elles-mêmes ont été regardés comme des œuvres d'art.

Il semble difficile de croire que la peinture et la musique, la poésie et l'architecture, le drame et l'ornement sculpté, puissent provoquer chez les hommes des émotions de même espèce; il semble bien probable qu'il y a entre ces diverses manifestations de l'art des rapports qui tiennent, en partie du moins, à l'évolution des sentiments; mais je ne pense point que la psychologie soit encore parvenue à bien poser le problème.

Il y a dans la psychologie de l'art une partie qu'il serait assez

1. C'est, par exemple, le point de vue de Descartes, qui suit la doctrine traditionnelle: Bichat a été un des derniers représentants de cette doctrine, que les idées de Gall effacèrent durant longtemps: dans une note de la cinquième édition des *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort* critique Magendie Bichat à ce sujet (pp. 72-73).

2. Ribot, *Psychologie des sentiments*. Alcan, 1896, p. 334.

facile d'amener à une forme scientifique : les œuvres des critiques sont pleines d'observations ingénieuses, dont un psychologiste avisé pourrait tirer parti pour créer une vraie science. Ces observations ne sont pas toujours présentées d'une manière assez générale, la langue manque de précision et il faudrait les rattacher à des associations d'idées parfaitement déterminées, dont l'origine historique serait à exposer.

Ce travail si désirable n'a pas été fait parce que le grand public aime mieux s'en rapporter à ces critiques superficiels, qui passent pour de grands penseurs parce qu'ils font des théories, et qui passent pour de grands artistes parce qu'ils parlent un jargon d'atelier. Les artistes ont beaucoup de peine à se soumettre aux conditions que la logique impose au langage : celui-ci a été fait pour exprimer des relations mécaniques et ils veulent rappeler des émotions en se servant de ces images que M. Ribot appelle des *abstraits émotionnels*. Un pareil langage est tout personnel et par suite de convention; entre gens d'une même école on se comprend, parce qu'on sent à peu près de la même manière. Mais ce langage, appliqué à l'exposition et à la discussion pour le public, devient un jargon inintelligible. C'est cette forme de la critique qui a empêché d'approfondir la psychologie du sentiment esthétique et de condenser la partie scientifique des jugements sur l'art[1].

Il résulte de là un magnifique désordre, tel qu'il n'existe pas un seul point sur lequel l'accord ait pu se faire; lorsque M. Brunetière, dans une conférence sur *L'art et la morale* dit[2] qu'il se propose de « chercher des raisons précises aux opinions qui sont à peu à près celles de tous les gens cultivés », il s'aventure beaucoup, car je ne crois pas qu'on puisse trouver de telles opinions; en tout cas, celles que M. Brunetière soutient sur ce sujet, ont paru paradoxales à beaucoup de gens cultivés.

C. — Il faut bien se demander aussi quel est l'effet produit par l'art dans la société. Peu de personnes admettent que le poète ait droit à notre admiration quand il propage l'erreur; le bon sens est d'accord avec la théorie platonicienne sur le principe tout au moins; nous

1. De là résulte le discrédit dans lequel sont tombés les esthéticiens; on ne s'occupe guère d'esthétique que si l'on ne se sait pas propre à écrire sur la sociologie; et on sait, cependant, que la sociologie est déjà un bavardage futile, dès qu'elle cesse d'être une description méthodique des phénomènes.

2. Brunetière, *Discours de combat*, p. 62.

savons par l'expérience de l'histoire quels malheurs ont engendrés des légendes trompeuses, qui ont entraîné des peuples à commettre des imprudences héroïques... mais absurdes; d'ailleurs, depuis un certain nombre d'années, les artistes sont d'accord pour affirmer que le grand art plastique, l'architecture, n'a pas le droit de dissimuler une structure déraisonnable sous des apparences luxueuses. Il se produit de toutes parts un retour vers le respect de la vérité, à tel point que des littérateurs critiqués par les moralistes en viennent à invoquer le respect de la vérité pour se justifier.

Mais il est évident que si la beauté des combinaisons ne permet pas au compositeur de s'émanciper du vrai, elle ne saurait, non plus, lui permettre de mépriser le bien. La morale a tout autant de droits que la science à imposer des obligations à l'artiste [1].

II

Les philosophes de l'art se montrent fort embarrassés dès qu'ils veulent dépasser cette simple notion du bon sens. Taine, par exemple, commence par poser en principe que l'art a pour but d'accuser l'action des forces qui agissent dans le monde, en montrant leurs caractères avec plus d'éclat qu'ils n'en ont dans la nature [2]; « tantôt le caractère est une de ces puissances primitives et mécaniques, qui sont l'essence des choses; tantôt il est une de ces puissances ultérieures et capables de grandir, qui marquent la direction du monde »; dans le premier cas les forces sont dites *importantes* et dans le second *bienfaisantes*, sans doute parce que l'on présuppose la notion du progrès; — « l'importance et la bienfaisance sont deux faces d'une qualité unique, la *force*. »

Dans toute cette théorie il n'y a pas beaucoup de préoccupations morales [3]; Taine énonce seulement que certaines forces qu'il appelle

1. Ce n'est pas sans étonnement que j'ai vu tant de gens prétendre qu'en Allemagne la loi proposée contre l'art pornographique (surtout dans la forme théâtrale) était un attentat contre la liberté humaine! A ce propos on a cru devoir sortir les vieux clichés sur Gœthe et son génie olympien : mais les Allemands ne devraient pas oublier que le siècle de Gœthe est aussi le siècle de Napoléon et que leur pays aurait été rayé de l'histoire si les hommes de 1813 n'avaient trouvé de meilleurs inspirateurs que l'auteur des *Élégies romaines* et de tant d'œuvres voluptueuses.

2. Taine, *Philosophie de l'art*, t. II, pp. 364-365.

3. M. Brunetière me paraît s'être complètement trompé dans ses appréciations de cette théorie de Taine, *op. cit.*, pp. 74-76.

bienfaisantes, agissent pour amener l'homme vers le type qu'il s'est donné *a priori* comme le type parfait : ce type parfait est celui que l'antiquité a imaginé dans ses œuvres classiques. « Il y a longtemps [1], dit-il, que l'ordre [de bienfaisance des caractères] a été trouvé... Dans la morale comme dans l'art, c'est toujours chez les anciens qu'il nous faut chercher nos préceptes. » Il y a une échelle pour les valeurs bienfaisantes d'ordre physique, une autre pour celles d'ordre moral : les premières intéressent l'art plastique, les secondes la littérature : mais il arrive un moment où cette classification si nette ne peut suffire, parce que Taine ne pouvait s'en servir pour démontrer la supériorité qu'il attribue aux Vénitiens sur les Flamands, celle de Florence sur Venise et enfin celle de l'art grec sur celui de la Renaissance. Il lui faut justifier son *goût personnel* par quelques théories ; et il en est quitte pour affirmer que le type le plus parfait [2] est celui « en qui la noblesse morale achève la perfection physique ». J'aurais été bien désireux de savoir comment on pourrait démontrer la supériorité morale que posséderait d'après lui la Vénus de Milo sur les madones de Raphaël, — puisque nous ignorons ce que représente le fameux marbre grec !

Quand on va au fond de la philosophie de Taine, on trouve que l'auteur était un homme d'un goût très fin qui gâtait tout ce qu'il touchait par une très mauvaise métaphysique, capricieuse et parfois pédante qu'il avait empruntée au positivisme.

On aurait pu s'attendre à trouver des jugements plus solidement construits dans Guyau ; mais s'il y a beaucoup d'excellentes observations littéraires dans *L'art au point de vue sociologique*, on n'y découvre aucune théorie sociale ; l'auteur est très pénétré de l'importance morale de l'art ; il signale [3] le danger du roman contemporain trop préoccupé de peindre des névropathes : « L'art, dit-il [4], aboutit toujours soit à faire avancer, soit à faire reculer la société où son action s'exerce, selon qu'il la fait sympathiser par l'imagination avec une société idéalement représentée, meilleure ou pire.... Si l'art est autre chose que la morale, c'est cependant un *excellent témoignage* pour une œuvre d'art lorsque, après l'avoir lue, on se sent meilleur et élevé au-dessus de soi. » J'entends bien que Guyau *désire* que l'art soit

1. Taine, *op. cit.*, t. II, 334.
2. Taine, *op. cit.*, t. II, p. 359.
3. Guyau, *L'art au point de vue sociologique*, p. 378. 380, 382. Il est très opposé au réalisme de M. Zola, qu'il accuse de trop insister sur l'instinct génésique (p. 158).
4. Guyau, *op. cit.*, pp. 383-384.

moral ; mais il ne rattache ce désir (qu'il a emprunté aux notions du bon sens) à une théorie quelconque.

Dans la même page, il émet même cette proposition, qui semble être en désaccord avec le reste de ses idées : « La vraie beauté artistique est par elle-même moralisatrice et elle est l'expression de la vraie sociabilité. » Y aurait-il une vraie et une fausse beauté? Peut-être s'était-il souvenu de la belle définition de Proudhon [1] : « une représentation idéaliste de la nature et de nous-mêmes, en vue du perfectionnement physique et moral de notre espèce ». Mais Proudhon poursuivait cette pensée dans toutes ses conséquences et dans une invective célèbre sur des nudités indécentes exposées au Salon de 1863, il disait : « Qu'est-ce donc qu'un jury à qui il faut apprendre que l'art n'est rien en dehors de la morale? [2] »

Sans doute l'artiste ne satisfait pas toujours à cette condition; faudra-t-il conclure de là que l'artiste ne produit pas toujours une véritable œuvre d'art? Cette doctrine a été celle de beaucoup de grands philosophes, qui ont parlé de l'art avec un enthousiasme austère. « L'art, dit Hegel [3], nous offre l'harmonie réalisée des deux termes de l'existence, de la loi des êtres et de leur manifestation.... Le beau est l'essence réalisée, l'activité conforme à son but et identifiée avec lui.... Le bien est l'accord cherché : le beau est l'harmonie réalisée. » Toute la théorie de Tolstoï est fondée sur la distinction de l'art vrai et de l'art faux.

Pour justifier cette manière de raisonner, il faudrait démontrer que vraiment les grandes œuvres, tout au moins, satisfont aux conditions de l'art vrai. Cela est assez souvent exact; en prenant contact avec des génies supérieurs qui ont connu toute l'amertume de la vie, tout le désenchantement des illusions et toute la vanité des appétits vulgaires, nous sentons passer un feu purificateur dans notre âme. Cela est surtout exact quand le génie de ces grands créateurs d'art est profondément pénétré de pessimisme; le pessimisme

1. Proudhon, *Du principe de l'art*, p. 43.

2. Proudhon, *op. cit.*, p. 259. Chose assez curieuse la théorie proudhonienne de l'art a été vivement critiquée par M. A Desjardins (P. J. Proudhon, t. II, p. 82). Cette critique me semble être fort superficielle; l'auteur a sensiblement modifié la pensée de Proudhon : celui-ci considère l'art comme un moyen, mais il ne prétend pas qu'un mauvais tableau peint avec de bonnes intentions devienne une œuvre d'art.

3. Hegel, *Esthétique*, trad. franç., Alcan, éditeur, 1875, t. I, p. 21. M. Brunetière cite de son côté un passage remarquable de Schopenhauer sur ce que doit faire la tragédie, *op. cit.*, p. 65, note.

tend toujours à opérer la *purgation des passions*; il met à nu la misère des accidents et ne nous permet de sympathiser qu'avec ce qui dépasse les forces communes de l'humanité; il est héroïque par nature.

L'art vrai se réaliserait, suivant Tolstoï, lorsque le poète est vraiment un pionnier du progrès [1], ayant compris le but de la vie et s'inspirant de ces puissantes conceptions humanitaires que l'écrivain russe considère comme formant l'essence des religions.

Il est manifeste que si l'on veut ne tenir compte que de l'art vrai, il faut écarter la plus grande masse des choses que les hommes ont considérées comme des œuvres d'art; on ne pourra guère retenir que les œuvres littéraires si l'on admet les idées de Tolstoï; et même parmi celles-ci il faudra rejeter beaucoup de livres renommés. Tolstoï se tire d'affaire [2] en récusant l'opinion du public qui suit, dit-il, les idées des critiques professionnels, et il prétend que les critiques sont incompétents faute d'être fortement émus par l'art.

Toute discussion approfondie sur ce que devrait être l'art vrai me semble oiseuse, par cequ'il est presque impossible de dire, au moment où elle parait, si une œuvre aura vraiment une valeur éducatrice sur l'humanité; la règle que l'on discute se trouve être sans application pratique; elle est donc comme si elle n'existait pas. Le philosophe qui jette sur le passé une vue d'ensemble, qui n'a à tenir compte que d'un petit nombre de documents conservés et peut apprécier (dans une certaine mesure) l'effet produit par une doctrine, qui ne peut échapper à la nécessité de juger les actes anciens des hommes, est, tout naturellement, conduit à considérer comme un art supérieur tout ce qui lui *semble* avoir été un facteur du progrès (tel qu'il le comprend). Mais pour nous conduire dans la vie de tous les jours, nous avons besoin de règles qui puissent servir maintenant et non de règles qui serviraient aux gens qui viendraient dans trois ou quatre siècles après nous, pour raisonner sur ce que nous avons fait et sur ce que nous aurions pu faire.

On ne pourrait pas trouver deux personnes qui soient d'accord sur la valeur éducatrice des œuvres célèbres de nos contemporains. M. Brunetière est même assez embarrassé pour savoir [3] si *Bajazet* et *Rodogune* ne racontent pas des aventures, « qui seraient assez bien à leur place dans les annales du crime et de l'impudicité ». Dans

1. Tolstoï, *Qu'est-ce que l'art?* p. 95.
2. Tolstoï, *op. cit.*, pp. 198-200.
3. Brunetière, *op. cit.*, pp. 64-67.

ces derniers temps, M. Bourget a soutenu[1] cet étrange paradoxe que *Madame Bovary* est une illustration scientifique du Décalogue et qu'ainsi le roman moderne nous montre l'harmonie de la science et de la tradition! Je ne sais pas si l'auteur de la *Physiologie de l'amour moderne* a cru dire quelque chose de neuf; mais Guyau avait relevé, il y a longtemps[2], ce qu'a de ridicule l'illusion des romanciers qui prétendent préparer des réformes morales en décrivant des plaies sociales.

La règle que prétend imposer Tolstoï ne peut donc conduire à aucune appréciation raisonnée : chacun fabriquerait une théorie sociale suivant ses convenances, pour justifier au point de vue éducatif les œuvres qui lui plaisent.

Cette conception de l'art, regardé comme un moyen de formation du peuple, nous vient de la philosophie grecque; Tolstoï ne dissimule pas, d'ailleurs, l'origine de ses idées; il observe[3] que pour les *sages de l'antiquité*, l'art n'était que cette partie de notre activité qui communique à l'homme les sentiments les plus nobles. Ainsi les grands efforts qui ont pour but la création des œuvres d'art, n'aboutiraient pas à de vaines décorations de la vie; ce seraient des éléments essentiels de notre culture et même peut-être quelques-uns des éléments les plus essentiels.

Mais la vie moderne ne ressemble en aucune façon à la vie antique; jadis la philosophie se préoccupait surtout d'une élite de citoyens, qui devaient s'entretenir constamment dans des sentiments héroïques pour pouvoir sauver la Cité, menacée à tout instant de la ruine; tout devait être sacrifié à la défense de la république. En fait, jamais les utopies des philosophes n'ont été réalisées, et l'art grec s'est développé indépendamment de leurs théories : ce que nous avons à étudier ce n'est pas ce qui pourrait être, mais ce qui est réellement; en nous basant sur les Cités théoriques fabriquées par les philosophes grecs, nous tournons le dos à l'enseignement que doit nous donner l'histoire.

Il existe, d'ailleurs, des différences très profondes entre l'art ancien et l'art moderne; ces différences ont frappé tous les auteurs et il est essentiel de les bien mettre en lumière.

1. P. Bourget, Préface du troisième volume de ses œuvres complètes.
2. Guyau, *op. cit.*, pp. 382-383.
3. Tolstoï, *op. cit.*, p. 92.

III

Suivant M. Ribot[1] l'art moderne diffère des arts primitifs par le passage du social à l'individuel; ce serait au terme de cette évolution que l'on trouverait la théorie de l'art pour l'art. Je crois qu'il y a toujours eu dans les civilisations classiques un mélange des divers moments de cette évolution; mais je ne me représente pas tout à fait les choses comme M. Ribot. Ce qui me frappe le plus dans les arts antiques c'est la prédominance de groupements qui aboutissent à former des arts complexes, à la fois utilitaires et esthétiques : ainsi étaient l'architecture du temple, des tombeaux et des citadelles, — les rites religieux, — la pédagogie. Ces arts complexes servaient généralement à des fins collectives dans les républiques grecques; mais l'art qui servait à orner les palais des rois de Perse ou d'Assyrie n'avait rien de social; il était absolument aussi particulariste que celui des artistes de la Renaissance décorant les palais des princes.

Le deuxième moment de l'histoire de l'art nous montre une rupture de ces ensembles; chaque exécutant s'enferme dans son atelier; il ne cherche qu'à perfectionner sa technique particulière, de manière à faire valoir son habileté dans sa spécialité. Les écoles académiques, fondées à la fin de la Renaissance, rendirent définitive cette dislocation; on peut dire que *l'art devint abstrait*. L'habileté professionnelle passa au premier rang; on inventa de nouvelles formes qu'il aurait été impossible de faire entrer dans les anciens ensembles; ainsi le paysage et la peinture des scènes de la vie commune prirent une importance que personne n'eût jadis soupçonnée; nous y admirons l'adresse avec laquelle l'artiste est parvenu à démêler, au milieu de spectacles confus, des aspects intéressants qui échappent à notre observation.

L'art, une fois émancipé et[2] « refaisant (suivant l'expression de Proudhon) à sa guise et en vue de sa propre gloire, la phénoménalité des choses », l'esprit eut besoin d'une théorie métaphysique pour justifier le nouveau genre d'activité. Alors on constitua la théorie de la Beauté, qui n'est pas aussi absurde que le pense M. Brunetière[3];

1. Ribot, *Psychologie des sentiments*, p. 330.
2. Proudhon, *Justice*, t. III, p. 343.
3. Brunetière, *op. cit.*, p. 90.

elle sert à marquer, d'une manière précise, la rupture définitive opérée et à indiquer que chaque art poursuit isolément sa perfection d'exécution.

Mais l'art n'avait pu s'émanciper des traditions qu'à la condition de se donner des lois techniques, qui peu à peu se transformèrent en une scolastique puérile; et celle-ci rendit l'académisme souverainement ridicule. Échapper à toute règle fut le mot d'ordre de beaucoup d'écoles, qui aboutissaient cependant à de nouvelles scolastiques; mais en fait, l'esprit s'émancipait au fur et à mesure que le nombre des voies ouvertes devant notre action devenait plus grand.

Les querelles d'écoles ont fini par s'apaiser, parce qu'il est devenu évident que ces querelles ne peuvent aboutir à rien, le public n'acceptant plus de modes exclusifs d'expression. Désormais le dogme de la Beauté disparaît; nous ne croyons plus à l'existence d'une loi générale qui réglera l'art; nous sommes disposés à accepter tout ce qui montre chez le créateur un ingénieux talent d'invention ou de combinaison.

Il y a un siècle quand régnait l'art académique, les peintres et les sculpteurs, enchaînés par les formules des écoles, travaillaient sans prendre aucun souci des monuments qui devaient renfermer leurs œuvres; ce n'est pas que le bon goût leur manquât; c'est qu'ils manquaient de la liberté dont jouissent nos artistes comtemporains, — entravés qu'ils étaient par les règles académiques. Grâce aux ressources si nombreuses que présente aujourd'hui l'art — qui s'est affranchi en s'enrichissant — il devient possible d'établir une coordination raisonnée entre toutes les parties.

Mais, dit-on, l'art complètement émancipé n'est plus qu'un moyen de flatter les goûts du public, tout comme était déjà l'art de la Renaissance; la disparition des anciennes règles le rend tout à fait dépendant des instincts des amateurs; condamné à plaire à tout prix, il a perdu toute son indépendance, sa dignité et sa vraie liberté. Des philosophes ont, maintes fois, insisté sur ce point et soutenu que l'art perd toute raison d'être quand il est ainsi subordonné au plaisir. Leurs objections ne se rapportent pas seulement à l'époque actuelle; car de tout temps il a existé une partie très importante de l'art se trouvant dans cette situation : ces objections sont, en grande partie, fondées.

On reproche à l'art libre (ou individualiste suivant l'expression de

M. Ribot) d'être trop préoccupé de l'effet[1], de chercher le bizarre, l'extraordinaire et parfois l'extravagant, de vouloir étonner l'esprit plutôt que séduire par la grâce et la force des sentiments. La bizarrerie est de tous les temps; elle est la caricature de l'originalité sans laquelle il n'y a pas d'art possible; nous voulons que le créateur nous montre qu'il peut produire quelque chose de personnel, ou tout au moins quelque chose qui n'appartienne pas au cours vulgaire de la vie.

Plus graves sont les reproches que l'on adresse à la littérature qui prétend se mettre en dehors de la morale. Il existe une production très abondante de fables et de contes, qui, depuis les temps les plus anciens, enseignent un utilitarisme très plat : ne pas se casser la tête avec l'idée de justice, s'arranger pour vivre confortablement sans souci des lois de la conscience, prendre son parti des violences qu'on ne peut empêcher, voilà ce que M. Brunetière[2] trouve fort mauvais et c'est pourquoi il reproche aux fables de La Fontaine d'être fort impropres à former le cœur de la jeunesse. Je crois qu'il a parfaitement raison, comme avait raison Rousseau[3] quand il reprochait à ses contemporains d'avoir tiré leur basse moralité des contes et des fables de La Fontaine.

A l'opposé de cette indulgence malsaine se trouve la révolte instinctive du personnage fort qui, sentant sa force, s'insurge contre les lois et prétend se créer une vie spéciale : les chants populaires du monde entier ont célébré le brigand; les drames modernes où sont développées de prétendues thèses sociales, ne diffèrent pas essentiellement de ces chants des barbares.

La littérature avancée s'alimente beaucoup à ces deux sources et aboutit à créer une sorte de synthèse, dans laquelle se donnent libre carrière l'envie et la haine; il y a dans notre nature quelque chose de servile et nous éprouvons un grand plaisir à voir signaler les mésaventures qui arrivent aux gens que leur situation sociale oblige à respecter dans la vie courante. Tout individu qui sort du commun devient un suspect pour le romancier ou le dramaturge,

1. Cf. Tolstoï, *op. cit.*, pp. 138-167, 178-193, 210-234.

2. Brunetière, *op. cit.*, pp. 95-96. — Cette morale de La Fontaine ne ressemble-t-elle pas beaucoup à celle des gens qui, durant l'affaire Dreyfus, soutenaient que *ces choses-là* ne les intéressaient pas? M. Brunetière a soutenu des idées à peu près semblables à celle que je signale ici.

3. Rousseau, *Émile*, l. II.

qui s'efforcent de le placer dans des situations odieuses ou grotesques. Les sentiments que suscitent des œuvres de ce genre, ne sont pas bons; quelques théoriciens ont vainement soutenu que la comédie sert à corriger les mœurs; cela pourrait être vrai pour la comédie qui ne serait pas inspirée par l'envie, qui ne ferait pas fond sur la sottise, l'extravagance et l'ineptie de personnages que l'auteur veut dénigrer. Le vrai comique, tel que le comprend Hegel, caractérisé par la sécurité que l'on éprouve de se sentir élevé au-dessus de sa propre contradiction, de se sentir assez sûr de soi-même pour rire de ses propres travers, — ce comique est très rare dans la littérature[1].

Mais on prétend que l'art renferme une cause bien plus grave d'immoralité; on l'accuse de s'occuper beaucoup trop des situations vicieuses, parce qu'il trouve de ce côté beaucoup de ressources pour sa création et parce qu'il peut ainsi, beaucoup plus facilement, séduire le public. Guyau[2] et Tolstoï[3] ont beaucoup insisté sur ce calcul et peut-être n'ont-ils pas été assez au fond des choses; je me demande si, en dehors de tout calcul de ce genre, l'art ne renfermerait pas un germe profond d'immoralité, comme l'ont affirmé pas mal de moralistes; l'histoire ne montre-t-elle pas que dans toutes les époques il a été un agent de corruption[4], « excepté au moyen âge où [il] s'est fait l'interprète de la spiritualité chrétienne? »

La psychologie contemporaine n'a guère étudié cette question; cependant on s'est demandé, dans ces derniers temps, s'il n'existe pas une certaine affinité entre la production artistique et l'instinct sexuel; M. Ribot[5] semble assez disposé à admettre sur ce point la théorie du métaphysicien Froschammer. Il y a fort longtemps que j'avais observé que chez les personnes ayant le tempérament artiste le sentiment du beau est, assez généralement, lié à une très légère surexcitation voluptueuse : cette surexcitation échappe d'autant plus facilement au regard de leur conscience que les artistes sont gens peu aptes à observer en eux-mêmes. Chez des hommes

1. « Que le magistrat, le militaire, le marchand, le paysan, que toutes les conditions de la société, se voyant tour à tour dans l'idéalisme de leur dignité et de leur bassesse, apprennent, par la gloire et par la honte, à rectifier leurs idées, à corriger leurs mœurs et à perfectionner leur institution. » (Proudhon, *Philosophie du progrès*, Œuvres, t. XX, p. 71.)
2. Guyau, *op. cit.*, p. 158 et 381.
3. Tolstoï, *op. cit.*, p. 135 et p. 289.
4. Proudhon, *Du principe de l'art*, p. 255.
5. Ribot, *Essai sur l'imagination créatrice*, pp. 62-65.

fougueux, habitués à exprimer tout haut ce qu'ils éprouvent et à ne pas trop soumettre leurs instincts au contrôle de la raison, cette excitation peut se traduire par des affirmations et des théories singulièrement choquantes. M. Brunetière cite[1] deux passages de Diderot qui ne laissent aucun doute sur la nature des émotions que ce célèbre critique éprouvait devant les tableaux du Corrège et devant les spectacles de la nature. Ces passages étonnent et scandalisent M. Brunetière, qui n'a pas vu que les sentiments exprimés par Diderot ne sont que l'exagération des sentiments éprouvés par la très grande masse des hommes.

Ailleurs M. Brunetière[2] observe très justement que les statues grecques les plus belles ne possèdent point cette chasteté que leur attribuent quelques théoriciens. Si leur nudité ne nous choque point, c'est que nous les considérons comme des pièces d'une collection scientifique et surtout c'est que nous ne comprenons pas bien ce qu'elles représentent. Il semble, d'ailleurs, que les artistes grecs de la grande époque n'aient pas cherché à exprimer fortement l'individualité de leurs personnages; nous nous désintéressons de ce qui peut se passer dans le cœur de leurs héros; il arrive même, assez souvent, que nous ne sommes pas très sûrs de l'attribution d'une statue. Ces chefs-d'œuvre sont chastes dans la mesure où ils sont incompréhensibles pour notre âme; mais on peut se demander si à la longue[3] « cette beauté [ne finit point] par inspirer des pensées impures ».

IV

Si l'art n'est qu'un moyen d'amusement, assez dangereux pour la moralité publique, comment se fait-il qu'il ait conquis une si grande place dans les préoccupations de l'humanité? Nous sommes habitués, depuis que les théories évolutionnistes sont à la mode, à considérer comme des survivances tout ce qui ne présente point un caractère marqué d'utilité : l'art serait-il donc une survivance? Il nous faut nous demander comment on peut légitimer les préoccupations artistiques; et nul doute que ce problème ne se pose aujourd'hui sur le terrain de la justice économique.

1. Brunetière, *op. cit.*, p. 68.
2. Brunetière, *op. cit.*. p. 64.
3. Proudhon, *Du principe de l'art*, p. 327.

La théorie qui ramène l'art à un jeu paraît avoir pris naissance en Angleterre au XVIIIe siècle; et c'est dans ce pays qu'elle a été surtout développée.

En Angleterre existe une aristocratie ancienne et puissante, qui perçoit d'immenses revenus sur la richesse générale du pays; et cette richesse a paru longtemps se produire, d'une manière à peu près automatique, sur une échelle progressive. Il paraissait y avoir dans les pays modernes, normalement, une surabondance de forces qu'il fallait dépenser; la dépenser sous forme d'objets d'art paraissait le moyen le plus noble que l'on pût imaginer. La Renaissance avait eu la même conception de l'art produit pour le plaisir d'une aristocratie; mais la richesse de l'Italie avait rapidement disparu, en sorte qu'on ne pouvait guère considérer cette magnifique floraison artistique comme un phénomène normal; quelques-uns pouvaient même soutenir qu'elle avait contribué à ruiner le pays, tandis qu'en Angleterre, jusqu'à ces dernières années, on pouvait croire que la richesse du pays était intarissable et ses supériorités industrielles éternelles.

De nouvelles conceptions économiques se sont fait jour; on a cessé de s'extasier devant la puissance incroyable de la production et on s'est aperçu, avec effroi, que le monde moderne a beaucoup de peine à ne pas tomber au régime de la famine; on a vu que le progrès ne se produit pas d'une manière automatique et que tous les efforts de la science arrivent, tout juste, à nous permettre de perfectionner la production avec une grande lenteur. Le jour où la démocratie contemporaine a eu conscience de la *loi de pauvreté*[1] qui pèse sur elle, on s'est demandé si l'emploi des ressources prélevées pour alimenter la production artistique était justifié, s'il y avait, vraiment, égalité dans l'échange des services, si la justice commutative était respectée.

M. Brunetière se place au point de vue des économistes quand il dit aux artistes[2] : « Permettez-moi de croire qu'il y a quelque chose d'aussi important ou de plus important au monde que de broyer des couleurs ou de cadencer des phrases!.. Il y a bien des choses dont nous nous passerions plus malaisément que de vous! et vous-mêmes de quoi vivriez-vous si le travail incessant [des autres] ne

1. Cf. Proudhon, *La guerre et la paix*, t. II, pp. 126-144.
2. Brunetière, *op. cit.*, pp. 102-103.

vous assurait votre pain quotidien? » Et Tolstoï[1] n'est pas moins frappé des caractères parasitaires de l'art.

Il est très probable que l'art ne peut pas être complètement débarrassé de l'idée du jeu, de même qu'il ne saurait jamais être séparé de toute influence pédagogique; mais il n'est exclusivement ni l'une ni l'autre de ces deux choses; en tout cas il ne saurait être un jeu ou une pédagogie dans le sens où il l'a été dans des civilisations complètement différentes de la nôtre.

Nous devons, tout d'abord, observer que le jeu peut être conçu tout autrement qu'il ne l'a été dans les sociétés aristocratiques du passé : autrefois on se préoccupait fort peu de l'artiste; l'essentiel était de connaître les sentiments que son œuvre produit dans l'âme de ceux qui le paient. Mais cette division de la société en deux groupes, l'un amateur, l'autre exécutant, semble être de plus en plus étrangère à nos idées : nous comprenons mal une société qui soit faite pour le plaisir des classes privilégiées. Il paraît donc étrange que l'art doive avoir un but aussi restreint; il nous faut chercher s'il ne serait pas susceptible de s'adapter aux conditions essentielles de la vie moderne.

Tout le monde comprend, d'une manière plus ou moins instinctive, que tout élément de culture doit s'universaliser à l'heure actuelle; on a souvent défini ce mouvement en le rapportant à la démocratie; on pourrait tout aussi bien le rapporter à la loi du travail universel; mais quelle que soit la cause, le fait est frappant, et on se demande si l'art ne doit pas tendre à s'universaliser. Une chose incontestable est que le public se considère, de moins en moins, comme une réunion d'amateurs passifs; il commence à intervenir d'une manière active dans l'art; et je crois que ce fait est de nature à nous éclairer beaucoup sur l'évolution de plusieurs des arts contemporains.

Dans la haute antiquité l'art avait appelé à lui un très grand nombre de citoyens : la grande importance des danses sacrées tenait en partie à ce qu'elles réunissaient tous les citoyens comme exécutants; les chœurs des chanteurs, les fêtes publiques tiraient leur valeur de la même cause. L'art aristocratique, tendant à remettre les rôles d'exécutants à des mercenaires, avait brisé l'unité qui me semble être en train de se reconstituer, dans la mesure où elle est

1. Tolstoï, *op. cit.*, pp. 278-285.

compatible avec notre civilisation contemporaine. Il y a beaucoup d'arts qui exigent une intervention active des citoyens; et ces arts sont en voie de progrès, à l'heure actuelle.

Un des phénomènes les plus remarquables de l'histoire artistique contemporaine, a été la grande importance prise par la musique; cela ne doit pas nous étonner; c'est qu'aujourd'hui, grâce à l'extrême variété des moyens d'exécution mis à la disposition du public, presque tout le monde peut devenir exécutant. L'exécutant est plus qu'un simple amateur; il crée lui aussi quelque chose et il n'aime la musique que dans la mesure où il se sent créateur.

Le théâtre renferme des formes très variées; mais tout le monde observe que, d'ordinaire, nous faisons plus qu'assister à une simple récitation de dialogues; dans bien des cas, nous sommes comme le chœur antique, et nous sommes mêlés à l'action; *officiellement*, nous ne sommes pas des exécutants, mais, en fait, nous discutons et nous *agissons en nous-mêmes*, au fur et à mesure que le drame se développe. Cela est vrai dans la mesure où est vraie la théorie de M. William Archer qui veut que le drame renferme un jugement et un idéal; — c'est-à-dire que cela n'est vrai que pour certaines espèces de drame, pour celles qui ne sont pas un simple jeu divertissant.

Nous ne trouvons de beauté à l'architecture que si nous parvenons à refaire en partie le travail de l'artiste, si nous savons décomposer son œuvre en parties dont la coordination raisonnée nous apparaît clairement, si nous devenons, en quelque sorte, l'élève qui étudie la leçon du maître. Il est bon d'observer que depuis un certain nombre d'années tous les auteurs qui écrivent sur l'architecture, s'efforcent de faire ressortir le caractère rationnel de cet art et de fonder tout jugement esthétique sur des raisonnements.

D'autre part, il ne semble pas douteux que les arts que nous devons simplement goûter comme amateurs, qui sont pour nous des jeux aimables, subissent une profonde transformation et perdent de leur importance. On se plaint de la décadence de la poésie, qui n'est plus guère qu'un agencement de rythmes; elle devient, chaque jour davantage et de l'aveu même des poètes, un art réservé aux dilettantes et ne sert, le plus souvent, qu'à déguiser le vide de la pensée.

Les nouvelles techniques littéraires produisent une transformation de jour en jour plus profonde dans la manière d'écrire : la revue et le journal tendent à remplacer le livre; ce sont des produc-

tions n'ayant qu'un intérêt tout temporaire qui l'emportent sur les productions destinées à l'avenir. Sur ces phénomènes, on a beaucoup écrit: on a bien des fois déploré la déchéance de l'art; peut-être bien s'est-on trompé et faut-il voir là seulement une transformation qui est en rapport étroit avec les nouvelles conditions de notre civilisation.

Les philosophes de l'art ont, presque tous, voulu prouver que chaque période historique a eu son art préféré : les Grecs ont excellé, dit-on, dans la sculpture; les Italiens de la Renaissance dans la peinture d'histoire religieuse; les Hollandais dans le paysage; etc. Ces philosophes ont soutenu que ces préférences peuvent être rapportées à des causes générales. Les théories proposées sont toutes très contestables; mais il y a un fond de vérité dans toutes ces philosophies. Il y a surtout ce fait capital que l'art n'est pas un faisceau rigide de forces assemblées suivant un plan uniforme, mais qu'il y a des arts se groupant de manières très diverses et prenant chacun une importance particulière suivant les époques.

Il ne serait donc pas du tout étonnant que la littérature devînt un genre de plus en plus secondaire; s'il en était ainsi presque toutes les objections que fait Tolstoï à l'art, tomberaient; car sa critique porte surtout sur la production littéraire.

Une transformation non moins remarquable est celle qui se manifeste par la renaissance des arts industriels, si longtemps méprisés, que les travaux des restaurateurs de cathédrales ont remis en honneur. Il est très manifeste qu'il en est résulté une certaine déchéance de ce qu'on appelait jadis les Beaux Arts : les produits des écoles académiques intéressent de moins en moins le public; si les musées n'existaient pas pour les recueillir, on ne sait ce qu'ils deviendraient.

V

A l'heure actuelle, le travail a pris une importance qu'il n'avait jamais eu à aucune époque. Dans notre pensée, il est encore plus important qu'il ne l'est dans le monde réel : nous pensons comme si se trouvait réalisée une société de producteurs, attelée à un labeur incessant et uniquement préoccupée d'agrandir incessamment le champ de la puissance humaine. Cet idéal gouverne de plus en plus nos sentiments; nous le retrouvons dans tous les essais actuels

relatifs à la morale pratique ; nous devons le retrouver dans l'art. Par suite les destinées de l'art moderne sont tout à fait différentes de celles de l'art qui avait eu pour objet le plaisir d'une société disposant d'une surabondance de forces qu'il fallait dépenser en luxe[1].

Notre société n'est pas seulement caractérisée par l'universalisation du travail; le travail ne cesse aussi de devenir plus intense et plus absorbant; il faut que toutes nos capacités d'attention soient tendues avec une application que personne ne soupçonnait autrefois; il ne faut pas perdre de temps, mais encore il faut l'employer d'une manière aussi complète qu'il est possible. Un pareil régime serait intolérable et aboutirait à la fatigue intellectuelle ou à l'énervement, s'il n'était accompagné de délassements qui coupent court à toute préoccupation, qui arrêtent le travail de l'esprit et nous mettent, pour quelque temps, sous la pure domination des forces purement physiologiques. On a observé souvent que les hommes d'affaires éprouvent le besoin de rompre brusquement avec leurs habitudes de travail excessif en assistant à des spectacles d'une bouffonnerie enfantine : les pychologistes ont remarqué que le rire est, dans beaucoup de cas, un fait presque complètement physique et on comprend, dès lors, facilement, comment cette explosion de la nature matérielle peut faire disparaître une fatigue intellectuelle qui résulte de l'impossibilité où nous sommes de nous arrêter dans le cours de nos réflexions[2].

On peut rattacher au même ordre d'idées les spectacles qui charment les yeux des peuples enfants, comme les féeries, les aventures invraisemblables et les grandes masses des ballets décoratifs. On n'a pas tenu assez compte de ces besoins dans les projets que l'on a souvent dressés pour des théâtres populaires; on a voulu donner à ces théâtres une portée philosophique, en faire un moyen de propagation pour des idées nouvelles, restaurer en quelque sorte des *Mystères* laïques. Ce sont là des projets sans avenir, qui montrent

1. Nous abordons ici un deuxième moment de l'esthétique; dans le précédent l'art était considéré par rapport à l'ensemble des citoyens, mais on ne prenait pas en considération son importance par rapport au travail; maintenant nous allons chercher quels rapports il soutient avec le travail.

2. La plus grande cause du malaise produit par le travail intellectuel résulte de cette impossibilité de nous arrêter par le simple jeu de la volonté. D'après Taine, Napoléon aurait eu cette faculté d'arrêt (*Le régime moderne*, t. I, p. 25); aussi n'était-il jamais fatigué et ne mêlait-il jamais deux préoccupations l'une avec l'autre.

chez leurs auteurs des préoccupations uniquement inspirées par le passé : à des hommes qui ont beaucoup travaillé *par l'attention*, il ne faut pas proposer des problèmes sociaux à discuter à titre de délassement; les discussions philosophiques n'ont été un amusement que dans les sociétés qui n'avaient pas à gagner leur vie par un travail intellectuel intense; il faut nous donner les spectacles qui amusent les peuples enfants.

Enfin je crois qu'on doit expliquer par le besoin de délassement la grande admiration que les modernes éprouvent devant les spectacles de la nature; les psychologistes n'ont pas pu expliquer, jusqu'ici, d'une manière satisfaisante, ce goût pour la nature brute qui n'a reçu aucun arrangement. Ce goût est assez nouveau; et M. Ribot observe [1] que dans l'antiquité on ne l'avait vu se manifester partiellement qu'aux époques de « civilisation avancée », et que la nature sauvage des montagnes n'a été appréciée que depuis Rousseau; il trouve beaucoup de difficultés à se rendre compte de cette extension de la sympathie. Je crois que l'explication est assez facile si l'on réfléchit que ces spectacles intéressent surtout les hommes très intellectualisés : en se plongeant dans ce monde étranger à l'esprit, ils éprouvent une action sédative bienfaisante.

Ainsi l'art de luxe et de jeu devient un art de délassement, qui semble être absolument nécessaire pour la santé intellectuelle des travailleurs de plus en plus absorbés.

La forme la plus intéressante de l'art moderne est celle qui fait complètement descendre la beauté dans l'utile. Dans une société de travailleurs, qui sont obligés de lutter, avec une énergie de jour en jour plus grande, contre les difficultés de l'existence, l'intelligence se tourne, presque entièrement, vers la production et cherche à la rendre, à la fois, plus intense et plus parfaite; l'esprit descend dans l'industrie et il impose à tout ce qu'il touche un caractère spirituel. Toutes les activités humaines sont de plus en plus disciplinées en vue du façonnement des matières premières; mais aussi ce façonnement se spiritualise; l'ancien dualisme de l'esprit et du corps, de la tête et de la main, sur lequel reposait l'économie ancienne, tend à s'évanouir. Le travail manuel est reconnu pour ce qu'il est réellement, dans l'histoire, le commencement et la fin de toute notre vie; c'est lui qui sert à combiner les grossiers essais de l'inventeur, qui ne

1. Ribot, *Psychologie des sentiments*, p. 337.

parvient pas encore à avoir dans son esprit une représentation intelligible, et par suite susceptible d'être scientifiquement exposée, de son idée. Mais quand l'élaboration lente de ces créations aura amené l'homme à comprendre pleinement ce qu'il a fait, l'esprit illuminera de ses lumières le travail routinier du travailleur.

Proudhon a exprimé dans une belle formule ce double mouvement [1] : « L'idée naît de l'action et doit revenir à l'action, sous peine de déchéance pour l'agent. » Tout ce qui resterait dans le domaine de la pure spéculation et qui ne se traduirait par aucun résultat pratique, lui semblait résulter d'une sorte d'amputation intellectuelle de l'homme : celui-ci, soumis à la dure loi du travail, ne saurait s'en affranchir pour vivre comme de purs esprits, de même qu'il ne saurait se confiner dans une occupation qui ne serait pas spiritualisée.

Mais si dans nos œuvres apparaît, d'une manière très claire, la marque de l'invention intelligente, est-ce que toutes nos productions vont devenir esthétiques?

Pendant longtemps on a cru que la notion d'art ne peut s'appliquer qu'à des productions exceptionnelles, faites dans les ateliers académiques et destinées à l'ornement de palais ou de musées; ces productions nobles appartenaient au domaine des Beaux Arts; les arts réputés inférieurs avaient subi une déchéance progressive, à tel point qu'il y a une soixantaine d'années on aurait passé pour un original si l'on avait attribué au travail des ouvriers une valeur artistique. Une grande transformation s'est faite depuis que l'on a commencé à restaurer les cathédrales; le bric-à-brac archéologique est devenu à la mode, et des industries complètement abandonnées depuis longtemps ont repris une grande faveur; mais on a jugé ces arts décoratifs d'après les principes que la Renaissance avait introduits, c'est-à-dire comme des arts de luxe.

Viollet-le-Duc a souvent signalé que les artisans du moyen âge adoptaient des solutions très économiques, eu égard aux conditions spéciales de l'époque : les matériaux étaient alors très chers et la main-d'œuvre très bon marché; leurs solutions conduisent aujourd'hui à des résultats tout opposés et sont effroyablement chers. C'est leur cherté qui a fait, en très grande partie, leur succès auprès des amateurs modernes. Depuis la Renaissance, nous croyons, en effet,

1. Proudhon, *Justice*, t. II, p. 314.

qu'un objet d'usage commun ne mérite d'être appelé un objet d'art que s'il est traité d'une manière si compliquée et d'après des procédés si difficiles qu'il devient horriblement coûteux. Les armures italiennes sont bien une des choses les plus déraisonnables qu'on ait pu imaginer; les visiteurs du pavillon royal d'Espagne à l'Exposition de 1900 ont pu remarquer la grande différence qui existe entre les armes de Milan et celles d'Allemagne et combien celles-ci sont vraiment plus hautement artistiques dans leur sauvage simplicité. Les coffrets et les serrures en fer ciselé, les buffets qui reproduisent des architectures compliquées, les incrustations et les figurines d'un travail délicat, fournissent des modèles d'un art traité au rebours du bon sens, d'un art qui aboutit à la dissociation complète d'avec l'industrie, d'un art qui, *produisant pour la collection* et non pour l'usage de la vie, doit aboutir à la mort.

Si l'esprit descend vraiment dans la production, il n'y a plus lieu d'attacher aucune importance aux minuties du travail; dans les belles grilles en fer que le gouvernement allemand avait tant multipliées à l'Exposition, on ne trouvait aucune recherche de ce genre; la rudesse du travail de forge, avec ses coups de marteau et ses robustes soudures, n'était dissimulée par aucun artifice et aucune reprise : c'était de *l'art vraiment compris par des hommes qui se sentent forts.*

A l'heure actuelle il se fait d'admirables essais pour renouveler l'art [1]; et il me semble qu'au milieu de tous ces essais il est possible d'établir un certain ordre, de proposer des classifications provisoires, qui jettent une grande lumière sur le rôle de l'art dans le monde moderne.

Toutes les productions de l'homme n'ont pas une égale importance pour sa culture; celles auxquelles on applique le plus actuellement l'art décoratif sont celles qui ont la moindre importance; et c'est à cause de leur inutilité, imitée de l'inutilité des Beaux-Arts, que beaucoup de personnes acceptent comme artistiques certains meubles d'un travail précieux, des verres d'une coloration bizarre et des plats qui ne peuvent avoir d'autre usage que d'être suspendus aux murs [2].

1. Je me permets de regretter que les auteurs qui traitent ces questions ne s'inspirent pas davantage des conseils de Viollet-le-Duc. Notre génération semble oublier ce grand artiste, qui fut aussi un grand penseur et qui a répandu tant d'idées fécondes.

2. Ce snobisme a été érigé en théorie et on a soutenu que l'art est par nature une inutilité; on pourrait même soutenir, en partant de certains exemples

Il faut toujours se rappeler une notion très profonde que Marx a émise dans ses œuvres et d'après laquelle les moyens de produire ont une importance bien supérieure à celle des choses produites. Toutes les personnes qui s'occupent d'industrie, sont frappées du luxe avec lequel on organise, aujourd'hui, les grandes machines; on veut qu'elles aient quelque chose de plus que la solidité; on croit nécessaire de leur donner de l'ampleur, de belles proportions et de la dignité : on les traite avec amour, comme les anciens avaient traité leurs temples. Quand on veut appliquer l'idée de Marx au passé, on oublie trop souvent que l'outillage industriel des modernes a pour équivalent dans la Cité grecque, non pas l'outillage des esclaves, mais l'armement des hommes libres : nous devons construire nos machines et nos usines comme les anciens construisaient leurs trirèmes, leurs fortifications et les temples qui étaient une partie essentielle des acropoles. Il n'est pas difficile de voir qu'il y a une tendance très marquée à comprendre l'utilité d'accorder une valeur esthétique à nos grands moyens de production : le travail est mieux fait quand tout ce qui entoure l'ouvrier est traité avec art : c'est ce qui est devenu presque un lieu commun parmi les grands industriels.

Il va sans dire que la beauté d'une machine ne saurait dépendre d'une exécution luxueuse, d'une ornementation superflue, d'une dépense inutile de main-d'œuvre; c'est l'ordonnance générale qui importe surtout, et les pièces doivent être combinées au point de vue de la perfection qui correspond à leur usage.

Depuis longtemps les peuples civilisés ont attaché une grande importance à leurs voies de communication; quand on a commencé à construire les chemins de fer, l'architecture traversait une période de crise et il était impossible de se faire une idée juste de la manière dont il convenait de traiter ces nouveaux moyens d'échange; pendant longtemps on a fort mal employé les immenses ressources dont on disposait. Tous les visiteurs de l'Exposition ont été frappés du contraste qui existait entre le génie civil des Allemands et le nôtre; le premier manifestait un souci esthétique très marqué dans la composition des grands travaux de chemins de fer, tandis que

de ce siècle, que l'architecture a pour essence de rendre les constructions absurdes et incommodes; mais tout le monde s'accorde, aujourd'hui, pour se plaindre des architectes dès que leurs édifices ne sont pas à la convenance de ceux qui s'en servent.

chez nous on ne trouvait guère que les manifestations d'un esprit vieillot.

Dans l'Exposition allemande on sentait la vigueur d'un peuple qui a pleine conscience de sa force, qui éprouve du plaisir à l'affirmer et qui connaît la valeur pour l'avenir des grandes œuvres collectives qu'il a su mener à bonne fin. On sentait qu'il y a derrière ces œuvres des hommes qui sont capables de marcher résolument de l'avant.

Enfin tous les écrivains contemporains ont montré que l'habitation est en quelque sorte une partie de nous-mêmes, que toute amélioration dans le régime des logements exerce une action considérable sur les idées et les mœurs. Depuis quelques années des efforts très sérieux sont faits par les architectes pour donner aux maisons plus de confortable à l'intérieur et un aspect moins horriblement uniforme au dehors. Nous voyons s'affirmer ici le besoin de marquer la valeur de la personnalité humaine; le sauvage la marque par les oripeaux dont il se décore; l'homme civilisé s'attache davantage à sa maison qu'à sa toilette; son luxe est ainsi plus raisonné et susceptible d'une expression artistique plus haute.

VI

Si les choses se passent comme je l'ai exposé et si l'art devient de plus en plus mêlé à la vie d'une société occupée de travail, la manière de juger les choses d'art est transformée. Tous les jours il devient plus évident, pour les hommes qui réfléchissent, que le jugement appartient aux gens qui peuvent comprendre la production et en pénétrer la spiritualité : les juges naturels sont les hommes du même métier et des métiers similaires [1].

De tout temps les artistes se sont plaints d'être obligés de travailler pour des juges incompétents. Je crois bien que pour entendre parfaitement l'architecture du moyen âge, il faut supposer que les contemporains attachaient peu d'importance aux trésors d'ingéniosité que Viollet-le-Duc devait plus tard découvrir dans les constructions des cathédrales; la multiplicité des sculptures, le côté

1. Voici un troisième moment de l'esthétique; l'art est considéré comme un pur produit de l'intelligence; son utilité dans le monde passe au second plan; il faut savoir comment il va se comporter dans l'opération du jugement que nous portons sur lui et à quelle opération de l'intelligence il va se rattacher.

bric-à-brac de la décoration était seul accessible aux hommes pour lesquels s'élevaient ces monuments. Aujourd'hui nous entendons répéter, à chaque instant, que l'artiste doit se préoccuper, avant tout, de la matière qu'il emploie, de l'usage que l'on doit faire de son œuvre, et qu'il doit d'abord aboutir à un bon résultat pratique s'il veut qu'on s'intéresse à son travail : — mais comment des amateurs pourraient-ils être de bons juges pour apprécier ce côté interne et les combinaisons profondes sous lesquelles va se cacher l'esprit inventeur? Les propositions que l'on trouve énoncées aujourd'hui partout, supposent que la production se fait comme si elle devait être jugée uniquement par des camarades de métier. Les gens étrangers à la pratique d'un art peuvent l'apprécier à leur tour en discutant les avis émis par les professionnels et utilisant, à cet effet, les analogies qui existent entre toutes les opérations de l'esprit inventif.

L'appréciation des œuvres d'art devient de plus en plus une œuvre de raisonnement; en dépit des objections de Tolstoï, la critique professionnelle ne cesse de prendre de l'importance et elle justifie son rôle par la quantité de raison qu'elle introduit dans les appréciations. L'esthétique s'intellectualise de plus en plus; — et cette conclusion est tout à fait d'accord avec les principes que j'expose ici, relatifs à la nature de l'art moderne qui devient la révélation de l'esprit dans le travail.

La première conséquence de l'art ainsi compris est le progrès de l'individualisme : les artistes ont été parfois personnels d'une manière exagérée et égoïste; c'est la caricature d'un sentiment qui peut être excellent et qui ne nous manque que trop. Aux temps académiques on a pu croire que l'art avait pour but l'imitation des belles choses et pour principe l'obéissance à des règles générales; mais aujourd'hui ces erreurs sont abondonnées par tout le monde; si on continue à étudier les chefs-d'œuvre de l'antiquité ce n'est plus en vue de les imiter; c'est, au contraire, en vue de se former une individualité forte et de rendre plus efficaces les inspirations qui jailliront du fond même de l'être. L'artiste n'est vraiment artiste que dans la mesure où il sent l'énergie de son indépendance spirituelle; si tous les hommes deviennent travailleurs et travaillent avec art, on peut espérer que l'éducation esthétique qui leur sera donnée, aura pour effet de développer l'individualisme dans le monde; — et cela est bon.

Je sais que beaucoup de personnes se font, aujourd'hui, une réputation de moralistes en dénonçant le *péril individualiste*; j'avoue que je ne puis voir ce péril : il me semble qu'il est dénoncé par d'habiles gens qui savent tirer parti d'un des plus vilains défauts de notre nature : nous aimons que l'on traite de vice les vertus difficiles à acquérir, que nous n'avons pas et que nous ne tenons pas à posséder. Aujourd'hui le monde est tout dominé par des idées de servitude, et les hommes qui n'ont pas assez de cœur pour être libres aiment assez qu'on leur dise que l'amour de la liberté est un vice.

L'ancienne éducation classique avait produit jadis un fort courant individualiste dans les groupes restreints qui en profitaient; les anciens élèves des collèges avaient conservé un goût très vif pour la littérature artiste, et ce goût était entretenu par la lecture des auteurs latins, qui continuait à les enchanter[1] : ils ne connaissaient point de passe-temps plus agréable que celui que leur fournissait la composition littéraire très soignée. Personne n'a jamais mis, je crois, en doute que ce régime n'ait eu une influence très grande sur la tournure d'esprit de nos pères et n'ait entretenu chez eux un saint enthousiasme pour la liberté. Aujourd'hui les études latines sont tombées trop bas et nos occupations post-scolaires sont si éloignées de celles de nos pères qu'on ne saurait songer à entretenir l'esprit individualiste par ce procédé; mais il est permis de s'appuyer sur cette expérience pour espérer que toute éducation artistique des travailleurs peut développer cet esprit.

Une autre conséquence de cette éducation est de donner à tous le sentiment que les relations économiques ne sont pas exactement réductibles à des relations quantitatives, que la vie ne se ramène pas à des opérations mathématiques et que la loi de l'économie des frais ne gouverne pas rigoureusement le monde. Cela est extrêmement important pour la juste intelligence des phénomènes sociaux; il y a en toutes choses des qualités qui doivent être prises en considération et qui influent sur nos jugements. On peut dire qu'à chaque époque la société établit une échelle de dignités et que les hommes font les sacrifices nécessaires pour que leurs divers travaux obtiennent le rang qui leur est dû dans cette échelle.

1. Il est étonnant que M. Brunetière, qui dans sa brochure sur l'*Éducation et l'Instruction*, p. 21, avait si bien aperçu le côté artistique de la culture latine, ait cru devoir plus tard soutenir, dans une conférence sur *le génie latin*, que cette culture combat l'individualisme parce qu'elle développe l'idée rationnelle!

Il peut arriver qu'un peuple fasse porter son art sur des futilités, sur des choses qui ne méritent pas d'attirer l'attention des gens sérieux; mais il ne faut pas accuser l'art de cette folie, l'erreur remonte aux sources mêmes où s'alimentent toutes les conceptions de la vie. Dans une société de travailleurs préoccupés d'assurer le progrès industriel et d'arriver à la pleine intelligibilité de ce qui se passe autour d'eux, l'art devra se distribuer suivant une échelle particulière, de manière à mettre en évidence ce qui doit être surtout pris en considération par l'esprit du peuple. L'art devra être la parure qui servira à montrer l'importance d'une exécution soignée, consciencieuse et savante : l'art sera, en quelque sorte, le moyen par lequel l'infusion de l'intelligence dans le travail manuel se manifestera aux yeux des travailleurs.

Les conséquences de cette manifestation artistique sont grandes : car l'homme cesse alors de considérer la loi du travail comme une loi d'esclavage et de dégradation. Jamais nous ne pourrons échapper à la nécessité de supporter une fatigue pour produire; jamais la production ne deviendra un *sport*, comme l'avaient cru les utopistes au commencement de ce siècle; jamais l'occupation ne diminuera, comme le pensent encore aujourd'hui tant de socialistes. Proudhon a bien vu la loi fondamentale de notre nature quand il a soutenu que le travail ne cessera de s'accroître. A quoi nous servirait de nous révolter contre une nécessité si impérieuse?

Mais nous avons mieux à faire qu'à opposer une simple résignation; l'art nous offre le moyen d'ennoblir ce que les anciens regardaient comme servile, de trouver une joie orgueilleuse dans la difficulté vaincue et de nous sentir libres en accomplissant notre besogne. Et en même temps, le travail exécuté avec un sentiment artistique est non seulement plus parfait, mais encore plus abondant en quantité; tous les économistes contemporains savent, par expérience, qu'il est très essentiel de surexciter l'amour pour la chose produite chez le producteur.

Entouré du prestige de l'art, l'apprentissage perd ses caractères rebutants et se présente comme un moyen d'associer la culture de l'esprit avec la recherche de l'habileté professionnelle. J'ai toujours cru et je crois de plus en plus que les méthodes d'enseignement abstrait en honneur dans les classes de sciences doivent disparaître pour être remplacées par des méthodes variées, adaptées aux divers métiers. Pour que ces procédés puissent réussir, il faut que le jeune

homme ne trouve pas, dans la pratique de sa profession, moins de dignité que dans la science qu'on lui enseigne; et pour cela il faut que son travail lui apparaisse comme revêtu d'un charme esthétique; que cela soit possible, c'est ce que personne ne saurait contester.

Ainsi l'art me semble avoir, en dernière analyse, pour mission d'ennoblir le travail manuel et d'en faire l'égal du travail scientifique. Les difficultés que les moralistes, comme Tolstoï, avaient élevées contre l'art ne nous arrêteront plus, parce qu'elles s'appliquent à tout autre chose qu'à l'art d'un peuple de travailleurs. L'éducation artistique, au lieu d'être destinée à faire la joie des oisifs, devient, pour nous, la base de la production industrielle; c'est à elle que nous nous adresserons pour faire aimer le travail, pour faire comprendre à l'homme la grandeur de sa destinée et pour assurer le progrès matériel, sans lequel il n'y aurait, sans doute, aucun progrès moral solide réalisable aujourd'hui.

G. Sorel.

SUR LES PERCEPTIONS DU TOUCHER

Au sujet des cinq sens, et principalement au sujet du toucher, une philosophie de l'esprit a réellement un terrain à reprendre. En effet, la plupart des bons esprits de notre temps jugent qu'il n'est pas possible de traiter des perceptions du toucher, sans avoir suivi et discuté de très près les expériences qui ont été faites là-dessus. Notamment il y a sans doute peu de philosophes qui ne soient embarrassés et retardés, dans les recherches qu'ils font sur les perceptions du toucher, par l'obscure question du sens musculaire. Il semble en effet que, de la solution que l'on apportera à cette question, tout le reste dépend. Toute perception peut être considérée comme supposant la connaissance de notre propre mouvement, c'est-à-dire comme résultant de la découverte d'une relation entre un certain mouvement de nous et certaines sensations; percevoir c'est connaître en même temps deux choses, mon mouvement d'après ses effets constants, et d'autres effets non constants que j'attribue à la présence, dans telle position par rapport à moi, de telle ou telle chose. La notion de position serait inintelligible, si je ne connaissais mon mouvement en même temps que ses effets; car, dire qu'un objet occupe une certaine position, c'est dire que j'ai tel mouvement à effectuer si je veux me donner telles sensations. Connaître que la table est un certain corps que l'on peut toucher, c'est se représenter une série de sensations possibles; mais une table n'est jamais connue comme réelle sans aucune détermination de position; et connaître que la table est dans une certaine position, ce n'est pas seulement affirmer qu'une série de sensations venant d'elle est possible pour moi, c'est affirmer que cette série n'est possible pour moi qu'en relation avec une autre série de sensations venant de moi, c'est-à-dire résultant d'un certain mouvement de mon corps. Si la table occupait,

par rapport à moi, une autre position, elle représenterait toujours la même série de sensations possibles; mais cette série serait liée d'une autre façon à un autre mouvement. Percevoir, c'est-à-dire connaître des positions, c'est donc connaître la relation qu'il y a entre les sensations qui me viennent de mon mouvement et les sensations qui me viennent de l'objet. C'est pourquoi la question de la connaissance de mon mouvement par moi-même est une des plus importantes et une des premières que l'on rencontre.

Seulement il ne résulte pas de cela qu'une étude analytique du toucher dépende de la réponse que l'on fera à la question suivante : avons-nous ou n'avons-nous pas de sens musculaire? Que les muscles soient ou ne soient pas le siège de sensations spéciales correspondant aux contractions du tissu musculaire, cela importe peu. L'essentiel, c'est que mon mouvement produise sur moi, en même temps que les effets variables qui sont liés à la présence de tel ou tel objet, une série de sensations qui soit toujours la même pour le même mouvement, et qui soit pour moi comme le signe de la présence de mon corps; il faut que tout mouvement soit accompagné d'une série de sensations caractéristiques telles que le mouvement ne soit jamais sans elles, ni elles sans lui.

Or il est clair que de telles séries de sensations accompagnent tous mes mouvements. La tension ou le plissement de la peau, le frottement et la pression des vêtements, produisent des sensations tactiles faciles à reconnaître. De plus, principalement lorsque nous nous tenons debout, tous les mouvements d'extension et de flexion des bras modifient l'équilibre de notre corps, et par suite exigent une foule d'autres mouvements, comme aussi ils modifient les sensations délicates et variées résultant de la façon dont la plante des pieds s'appuie sur le sol. Il est même naturel de penser que la sensibilité très délicate de la plante des pieds signifie que cette partie de notre corps nous renseigne plus que toutes les autres sur les changements de position de notre corps et de ses parties. Quoi qu'il en soit, si nous supposons que les sensations musculaires n'existent pas, nous n'en concevrons pas moins que tout mouvement du corps est accompagné d'une série de sensations toujours la même et qui est pour nous le signe de ce mouvement. Si au contraire nous supposons qu'il y ait de plus des sensations musculaires, cela ne simplifiera en rien notre théorie et ne la changera même pas; car il ne viendra à l'idée de personne de penser que des sensations muscu-

laires puissent nous donner la connaissance immédiate de notre mouvement et de sa direction. Il faudra toujours que nous apprenions à interpréter les sensations musculaires, si nous en avons, comme nous apprendrions à interpréter d'autres sensations constamment liées à nos mouvements. Qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas de sens musculaire, la théorie de la perception est la même. Il faut, pour qu'une perception soit possible, que nous éprouvions, en dehors des sensations qui nous viennent des objets, des sensations qui nous viennent de notre corps. Ce que sont ces sensations, cela importe peu, et il est possible qu'elles ne soient pas les mêmes pour tous les hommes; l'important c'est qu'ils en fassent tous le même usage [1].

Percevoir, cela suppose que l'on distingue, dans toutes les sensations possibles, un réseau de sensations à peu près invariables que nous pouvons toujours nous donner dans toutes les circonstances. Avoir un corps c'est pouvoir cela; c'est avoir toujours à sa portée certaines sensations; percevoir son propre corps, c'est réveiller ces sensations en esquissant tous les mouvements possibles du corps. C'est en ajustant de telles séries constantes à d'autres séries variables que nous pouvons former la notion des corps extérieurs, et reconnaître leur position et leur forme.

Prenant donc pour accordé que nous éprouvons des sensations de mouvement, quelles qu'elles soient, nous avons à nous demander dans quel ordre il est vraisemblable qu'un individu supposé réduit au seul toucher pourrait acquérir les diverses connaissances dont se compose notre notion du monde tactile.

L'étude des conditions générales de la perception permet de com-

1. Ce qui vient d'être dit s'applique à toutes les questions philosophiques dans lesquelles on doit tenir compte de la structure et des fonctions du corps. La manière dont, en fait, est réalisée l'union de toutes les parties du corps humain, comme aussi de leurs modifications et de leurs réactions, importe peu, et on la connaîtrait parfaitement qu'on ne serait pas, pour cela, plus avancé dans la théorie. L'on a assez dit, après Leibnitz, que si l'on entrait dans le cerveau comme dans un moulin et si l'on y voyait distinctement les cellules, les parties des cellules, et les mouvements de tout cela, on ne comprendrait pas encore ce que c'est que perception et mémoire; on l'a assez dit, mais on n'y a certainement pas fait réflexion comme il fallait. La véritable fonction du cerveau et du corps ne consiste point dans les mouvements dont, en fait, ils sont le siège, mais dans les relations nécessaires dont ils sont la condition, et ces relations ne peuvent être découvertes que par la réflexion. Qu'après cela les mouvements soient de l'espèce physique ou de l'espèce chimique, que les transmissions soient rapides ou lentes, qu'elles suivent des conducteurs continus ou des chaînes d'éléments distincts qui se réveillent de proche en proche, cela n'a pas d'intérêt, car cela dépend d'un nombre infini de causes que nous ne connaîtrons jamais. Spinoza en savait assez sur la nature du corps humain.

prendre aisément qu'une certaine connaissance de l'ordre des parties de notre corps précède rationnellement la connaissance de l'ordre des objets. Nous ne connaissons les autres corps qu'autant que nous connaissons d'abord notre corps; c'est pourquoi les premiers mouvements véritablement utiles des mains sont ceux qui les font se saisir et se palper l'une l'autre et parcourir la surface de notre corps. Mais il ne faut pas conclure de cela que nous devions connaître entièrement notre corps par le toucher avant de pouvoir connaître aucun objet; la moindre connaissance locale de notre corps nous suffit pour que nous ayons l'idée vague d'une série fixe de sensations possibles indépendantes de nous. Plus tard, à mesure que nous connaîtrons mieux les objets, en même temps nous perfectionnerons la connaissance de notre corps.

Quant aux sensations dont nous connaissons d'abord l'ordre fixe, elles sont nécessairement très vagues; elles doivent consister en des douleurs plus ou moins vives résultant de la pression, et en impressions de froid et de chaud. Ces dernières, qui ont peu d'importance relativement aux autres dans notre perception actuelle, en ont au contraire vraisemblablement une très grande dans les premiers tâtonnements de la perception tactile; et cela tient à ce qu'elles ne supposent rien autre chose que le contact et qu'elles ne sont pas modifiées dans leur nature même par la position ou le mouvement de nos membres. Au contraire les sensations de pression dépendent beaucoup plus des mouvements que nous faisons que de la nature même du corps, ce qui fait que tant que nous n'avons pas appris à connaître notre mouvement, nous ne tirons de ces sensations que des données continuellement variables. Par exemple le même corps métallique me donnera toujours la même impression de fraîcheur; mais j'en recevrai des sensations de pression très variables suivant que j'appuierai plus ou moins fortement la main contre sa surface.

Pour la même raison on comprend que les sensations de pression variable deviennent, par l'éducation, lorsque nous apprenons à connaître notre mouvement, les plus instructives de toutes, car une même action rendra différentes, pour deux corps différents, deux sensations d'abord identiques. Par exemple, si je pose la main sur un bloc de glaise humide ou sur une surface métallique, l'impression de pression est la même tant que je n'appuie pas ma main contre la surface; mais si je l'appuie, ce mouvement donne, pour le métal une

sensation d'intensité croissante, pour la glaise, une sensation à peu près constante, mais qui augmente en étendue, puisque ma main s'enfonce dans la glaise.

Supposons d'abord une série de trois termes a, b, c, par exemple un corps froid à côté d'un corps chaud, et séparé de lui par un corps tiède. Il faut voir maintenant comment j'aurai l'idée d'aller de l'un à l'autre par un mouvement volontaire. Tant que je n'aurai pas cette idée, je ne connaîtrai aucune distance. Pour que j'aie cette idée, il faut que j'aie déjà fait ce mouvement; or pour le faire ne faut-il pas d'abord le vouloir, et ne tournons-nous pas ainsi dans un cercle? — Non, il n'est pas nécessaire pour faire un mouvement de le vouloir; la volonté ne se greffe que sur la vie et la forme supérieure que sur la forme inférieure; si l'être vivant ne commençait pas par se mouvoir instinctivement, jamais il n'arriverait à se mouvoir volontairement. Notre existence consciente et volontaire ne peut jamais être que la suite d'une existence instinctive. La Pensée consciente ne peut naître que de la Pensée inconsciente, et la suppose avant elle. C'est pourquoi on peut dire que sans la sagesse implicite qui est la vie, notre sagesse ne serait jamais. Et ainsi, au cours de cette analyse, nous apparaît une fois de plus la loi fondamentale de la dépendance de notre pensée par rapport à la Pensée. Ce qui nous empêche de le bien comprendre, c'est que, oubliant la véritable nature de la pensée, qui est tout entière où elle est et ne se divise point en parties, nous cherchons à notre pensée un premier terme et un commencement. Pourtant, il est tout à fait impossible qu'il y ait un commencement à la pensée, car l'idée la plus simple, si on l'analyse, est toutes les idées et toute la pensée; telle est, par exemple, l'idée de distance, sans laquelle toute idée d'objet déterminé est impossible, et qui suppose elle-même déjà toutes les idées. Et cela se traduit en fait par la continuité de la Pensée à l'état de sommeil ou de puissance, Pensée enveloppée que l'on appelle la Vie. Il n'y a qu'un vivant qui puisse penser, cela veut dire réellement qu'il n'y a qu'un pensant qui puisse penser. Toute idée est retrouvée et non trouvée; et, réellement, quand nous croyons acquérir, nous découvrons seulement, comme à la lueur d'une lampe, des trésors enfouis.

Donc nous avons fait déjà, sans le vouloir, le mouvement qui nous a fait passer du froid au chaud et du chaud au froid; dès lors, ayant froid, il nous arrive de désirer avoir chaud, de nous repré-

senter cet objet chaud qui est absent, comme faisant partie de la série a, b, c dont nous connaissons un des termes, par suite comme étant séparé actuellement de nous par un ou plusieurs intermédiaires; la série a, b, c est alors connue comme une distance; et le problème : passer de a (corps froid) à c (corps chaud) se trouve remplacé par le problème aller de a (corps froid) à b (corps tiède), et enfin de proche en proche, quelle que soit la série, le problème est enfin ramené à ce problème simple : passer d'un terme au terme immédiatement suivant.

Mais, précisément parce que notre corps n'est pas un point, et possède une certaine étendue, le terme immédiatement suivant n'est jamais totalement absent, de sorte que ce que nous désirons nous l'avons déjà; le problème est donc ramené en définitive à celui-ci, mettre une partie du corps à la place d'une autre; et c'est ce dont, avant toute réflexion, l'instinct se charge. On peut même dire que c'est toujours l'instinct, et comme la vie des muscles, qui meut nos membres mécaniquement, et conformément à nos désirs; ou plutôt on ne conçoit même pas ce que pourrait être le désir si d'abord nos muscles n'étaient pas en marche, et si le commencement du mouvement que nous avons à faire ne donnait à notre désir un sens et une direction : il faut toujours, et même lorsque nous avons appris à désirer, que notre action précède notre désir.

Donc le mouvement simple qui substitue l'état désiré à l'état actuel s'effectue en quelque sorte seul, et nous en constatons les effets. Nous nous assurons, en constatant d'autre part que la série abc se continue toujours dans les deux sens de la même manière qu'auparavant, que ce n'est pas cette série qui s'est mise en mouvement, mais qu'au contraire c'est nous-mêmes; d'où nous tirons l'idée qu'un mouvement de nous peut substituer l'état désiré à l'état actuel en nous faisant passer par des états intermédiaires déterminés. Cela n'est autre chose que l'idée d'un mouvement voulu. Cette idée se précise d'ailleurs très vite à cause des sensations tactiles spéciales dont elle est accompagnée, et qui résultent du plissement et de la tension de la peau produit par le changement de forme des muscles et le jeu des articulations.

La notion de distance est donc maintenant acquise, elle résulte de cette idée que certains mouvements rendent possible la substitution d'un état désiré à un état actuel. L'idée de distance n'est jamais autre chose que la représentation des mouvements que notre corps

devrait faire pour remplacer les perceptions actuelles par d'autres perceptions considérées comme faisant partie d'une série fixe.

Mais la notion de distance est toujours très vague tant que nous n'avons pas l'idée de direction. Or les séries extérieures n'ont pas par elles-mêmes de direction; il faut, pour déterminer la direction d'une série, faire appel à des points de repère fixes, à des régions de l'espace déterminées d'avance. Considérons une région de l'espace quelconque; comme nous ne concevons aucune limite à l'espace, la position de cette région de l'espace par rapport aux autres régions est nécessairement tout à fait indéterminée; en effet cette région sera près ou loin ou à une distance médiocre d'une infinité de régions; elle sera d'un côté ou de l'autre d'une infinité de régions; à vrai dire elle ne sera donc ni ici ni là, mais également loin de tout et près de tout, tant que nous ne rapportons sa position qu'à un espace indéfini.

Il faut donc pour déterminer des directions, ce qui, uni à l'idée de distance, donne l'idée de position, les rapporter à un espace fini et distinct; or un tel espace existe nécessairement, sans quoi la perception ne serait pas possible : c'est notre corps. C'est donc uniquement d'après la forme et les parties de notre corps que nous pourrons déterminer des directions. Cela suppose une connaissance déjà assez avancée de notre propre corps, et des mouvements dont il est capable.

La première détermination, et la plus claire de toutes, qui paraît devoir résulter de la connaissance de la forme et des mouvements de notre corps, c'est la division de l'espace en deux régions, celle qui est en avant, et celle qui est en arrière; ce sont les deux régions dont nous rapproche et nous éloigne le mouvement naturel de locomotion de notre corps.

Les diverses positions des mains cherchant une perception déterminée pendant la progression du corps peuvent se ranger en deux espèces : les premières résultent d'un mouvement des mains qui les rapproche d'une partie déterminée du corps qui est notre tête; les autres, des mouvements par lesquels les mains se rapprochent d'une partie très différente de la première, et facilement distinguable de la première par le toucher, à savoir le bas du corps et les pieds. De là la distinction, dans la région en avant, de la région en haut et de la région en bas.

Enfin dans la région en avant en haut, comme dans la région en

avant en bas, deux ordres de mouvements sont possibles, les uns qui rapprochent une de nos mains de l'autre main immobile, et les autres qui font le contraire; de là la distinction des deux grandes régions à droite et à gauche, ou plus exactement, d'un côté et de l'autre.

Seulement, dans ce dernier cas, il nous manque un élément d'appréciation important, c'est la facilité de distinguer les parties du corps qui déterminent des directions opposées. Il est clair qu'on distingue très facilement au toucher la marche en avant de la marche en arrière, la tête des pieds. Mais comment distinguer un côté du corps de l'autre, ou une main de l'autre? Ces parties opposées du corps se ressemblent en effet à peu près complètement. Aussi voyons-nous que la distinction immédiate que nous faisons entre la droite et la gauche résulte de la précaution qu'ont prise ceux qui nous ont élevés, sans savoir d'ailleurs pourquoi et suivant en cela la tradition, de rendre, par l'exercice, une de nos mains plus habile que l'autre; et telle est bien la notion que nous avons de la droite, puisque ces mots à droite ont formé un adjectif qui est synonyme d'habile. D'ailleurs lorsque l'éducation a été, à ce point de vue, négligée, nous voyons que les adultes confondent souvent la gauche et la droite.

Ainsi il faut voir, dans la tradition tantôt religieuse, tantôt de pure bienséance, qui interdit de faire servir la main gauche à certains usages, une habitude qui est utile, puisqu'elle précise notre connaissance des directions, et qui, comme toutes les habitudes utiles, s'est conservée. Et l'on ne voit pas qu'on puisse trouver de plus bel exemple de l'origine des pratiques religieuses, que cet usage utile de la main droite, qui se traduit par l'idée d'un sacrilège ou d'un mauvais présage attaché à l'usage de la main gauche. Ce qui reste à expliquer, c'est que ce soit toujours la main droite qui ait été choisie comme devant être rendue plus habile que l'autre. Et la raison en est facile à apercevoir; car on n'a pu manquer de remarquer promptement que, les blessures reçues du côté gauche étant les plus dangereuses de toutes, il y avait avantage à combattre de préférence avec la main droite.

Ces régions étant distinguées dans la région en avant, on a pu s'apercevoir que ces déterminations s'appliquent aussi au mouvement rétrograde, et au mouvement de progression qu'on y peut substituer par une rotation du corps sur lui-même; d'où l'idée que la région : en arrière comporte les mêmes subdivisions; d'où enfin huit régions de l'espace : en avant à droite en haut, à gauche en

haut, etc. De même : en arrière à droite, etc. Il importe de remarquer que ces régions sont déterminées par des mouvements plutôt que par des positions, puisque rationnellement l'idée de direction d'un mouvement précède l'idée de position. Ces huit régions de l'espace seraient donc mieux dénommées huit directions; car la main gauche, par exemple, tout en étant dans la région gauche, peut faire un mouvement *vers* la droite et inversement, étant à droite faire un mouvement vers la gauche; on conçoit par là plus clairement que les notions de direction sont uniquement relatives aux mouvements que nous avons à faire à chaque instant, de telle manière qu'une chose qui est d'abord à droite peut être ensuite à gauche sans s'être mise en mouvement, et sans qu'il y ait là d'impossibilité rationnelle; car ce changement s'explique par un mouvement déterminé de notre corps : quand la position d'une chose a changé, cela ne veut point dire que la chose elle-même a changé; ce qui a changé, c'est le mouvement que nous avons à faire pour l'atteindre.

Dire que les positions des choses sont déterminées par une distance et une direction, cela ne veut pas dire que la distance et la direction restent constantes pour un même objet, mais que ces données ne peuvent varier pour un objet sans varier en même temps pour les autres d'une manière déterminée, et, par exemple, que si un objet passe de droite à gauche, tel autre y passera aussi, et tel autre au contraire passera de gauche à droite *constamment*; et c'est là-dessus que repose la notion de la position fixe des objets, comme aussi celle de leur mouvement.

C'est seulement lorsque nous avons acquis la notion de direction que nous pouvons former celle de résistance. En effet, tant que nous n'avons pas la notion d'un mouvement que nous voulons faire et de la direction de ce mouvement, nous ne pouvons avoir l'idée d'un obstacle opposé à ce mouvement; nous constaterions simplement qu'une série connue serait interrompue à un moment donné par une sensation croissante de pression. Or, dans l'idée de résistance il y a de plus l'idée de quelque chose qui contrarie notre volonté, et que notre action rencontre sur sa route. Or, sans l'idée de direction, nous pourrons très bien sans nous en douter tourner l'obstacle et percevoir de nouvelles séries. Donc l'idée de résistance suppose, pour être formée, la possession de deux idées préalables : l'idée d'un mouvement que nous voulons faire et dont les conditions sont changées; et l'idée que nous sommes obligés de changer de direction à un

moment donné sous peine de souffrance, ce qui suppose une connaissance précise des directions. On voit dans quelle erreur sont tombés ceux qui ont voulu faire de la résistance, qui est en réalité une perception complexe, une impression simple et primitive. Cette erreur résulte de ce qu'ils ont pris pour un fait ce qui est en réalité une idée, faite elle-même d'idées : on ne constate point la résistance, on la suppose, on la pense.

Les variétés possibles de la résistance sont innombrables : tantôt l'obstacle disparaît après une faible résistance; tantôt des obstacles peu résistants se multiplient et se succèdent; tantôt le mouvement se continue malgré une résistance constante; de là les notions de dur, de mou, de pâteux, de visqueux, de pulvérulent, de rugueux, de poli, etc. De ces notions variées et bien distinctes résultent des séries bien mieux déterminées, c'est-à-dire une connaissance bien plus précise des distances.

Connaissant avec plus de précision les distances, les directions et les séries, nous pouvons alors former la notion importante d'objet transportable, c'est-à-dire de la possibilité, pour nous, de changer de place une série déterminée et de l'intercaler dans une autre série. Corrélativement à cette notion se développe l'idée de poids qui n'est que l'idée d'une résistance constante, sans changement de forme et dans une direction constante, de la part d'un objet transportable.

Enfin de toutes ces idées résulte une connaissance plus précise de la forme. Une résistance constante accompagnée d'un mouvement dans une direction constante donne l'idée tactile d'une surface plane; une résistance constante avec un changement de direction à un moment donné forme l'idée d'angle. Enfin une résistance constante accompagnée d'un changement constant dans la direction donne l'idée de surface courbe.

Il n'est pas inutile de noter le rôle des impressions de température dans notre connaissance des objets. C'est principalement d'après le chaud ou le froid que nous connaissons par le toucher la présence d'un gaz, et ceux qui mouillent leur doigt pour savoir d'où vient le vent savent bien que le froid est ce qui nous signale principalement le contact de l'air; il semble en être à peu près de même pour le liquide, avec cette différence que les impressions de chaleur ou de froid sont alors mieux délimitées quant à leur étendue. Mais en réalité le contact de l'eau est à peine sensible au toucher si l'eau

est tranquille, et un gaz froid dont le volume serait délimité donnerait certainement au toucher l'illusion de l'eau glacée.

Il faut, pour terminer, parler de la plus importante opération du toucher, de la mesure des distances, et, s'il ne s'agit que de dire comment, en fait, nous mesurons des distances, la question ne présente pas de difficultés. Les longues distances; qui exigent, pour être parcourues, un déplacement du corps tout entier, sont naturellement mesurées par le nombre des pas que l'on a à effectuer pour les parcourir; cette mesure, imparfaite à cause de l'inégalité des pas d'un même homme, est avantageusement remplacée par la mesure en pieds, obtenue en portant les pieds l'un après l'autre sur la distance à mesurer. Les petites distances sont naturellement évaluées par le transport de la main, ou du doigt, ou du pouce, transport rendu plus facile et plus exact par l'existence des deux mains; ou encore par les pas de deux doigts imitant le mouvement des jambes. On conçoit que l'idée soit venue de prendre comme mesure ou mètre un objet préalablement mesuré plusieurs fois, et dont la longueur invariable a été ainsi constatée; on transporte alors cet objet autant de fois qu'on le peut sur la distance à mesurer; on conçoit que par la suite on arrive à diviser cet objet en y portant plusieurs fois un autre objet plus petit, et ainsi de suite, qu'on donne à cette mesure une forme qui convienne à son usage, etc. Ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est que la superposition exacte de deux objets ne peut être constatée avec précision par le toucher que dans des cas exceptionnels, par exemple s'il s'agit de règles parallélépipédiques égales et rectangulaires; les surfaces extrêmes des deux règles devront alors faire au toucher l'effet d'une surface plane unique. Dans les autres cas, et surtout quand l'objet est plus long que la mesure, la détermination exacte de la partie de l'objet couverte par la mesure ne peut être faite par le toucher seul qu'avec une précision médiocre.

Cette description du progrès de nos connaissances, tant qu'elle n'est que description, ne présente pas de difficultés. L'important est, ici comme ailleurs, de ne pas passer à côté des difficultés sans les voir. Notamment au sujet de la mesure des distances par le toucher, il ne faudrait point croire que beaucoup d'idées, et au fond toutes les idées, n'y sont point nécessaires. La mesure d'une grandeur par le transport d'une unité semble quelque chose de simple. Pourtant ce que cette mesure est en fait, ce n'est pas une mesure. En fait, les

diverses opérations qui constituent la mesure sont successives; leur somme n'existe donc point en fait. De plus toute mesure suppose l'idée de l'égal et de l'inégal en grandeur, idée qui ne peut venir des sensations que nous éprouvons, puisque la grandeur est toujours une distance et la distance toujours une idée. Mais de plus l'idée même de la grandeur étendue ne suffit pas à elle-même; elle n'est rien sans l'idée de temps. L'idée naturelle d'une distance plus ou moins longue à parcourir pour moi n'est pas possible si je n'ai en même temps l'idée d'un temps plus ou moins long pour un mouvement de vitesse constante, ou si l'on veut l'idée d'un même temps pour deux mouvements de vitesse différente. Et ceux qui ont essayé d'analyser ces notions-là savent bien qu'elles en supposent encore d'autres.

On dira peut-être qu'il y a, pour l'être qui n'a pas encore réfléchi, la perception pure et simple d'une différence qualitative entre une longue distance et une courte distance, entre un mouvement rapide et un mouvement lent. A dire vrai de telles affirmations n'ont aucun sens; car on ne voit point ce que peut être une différence purement qualitative, sinon une modification agréable ou désagréable, sans aucune notion d'objet ni de distance; et la question est toujours de savoir comment nous expliquons les différences qualitatives par les représentations de distance, de temps et de mouvement. De même, si l'on prétend que les battements de notre cœur mesurent pour nous le temps, ce qui n'est nullement invraisemblable, encore faut-il expliquer comment nous sommes amenés à mettre en rapport le rythme des battements du cœur avec d'autres mouvements, comment aussi nous sommes amenés à faire la somme de ces mouvements, somme que la nature matérielle assurément ne fait pas, puisque ces mouvements sont successifs et que chacun d'eux existe seul, comme aussi chacun des moments de chacun d'eux. En un mot, il faut toujours expliquer comment je mets n'importe quoi en rapport avec n'importe quoi, car tout s'en va et tout s'enfuit [1].

Il est incontestable qu'en fait la perception du rapide et du lent, du grand et du petit, et de la plupart des propriétés des choses, est immédiate et irréfléchie; à vrai dire, en fait tout est immédiat et irréfléchi. L'impression de résistance semble être aussi immédiate et irréfléchie, et l'on peut en dire autant de la connaissance des images visuelles dans les miroirs; et pourtant il est évident que

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*. Sept. 1900 (Congrès de Philosophie), p. 658, 659.

cette dernière connaissance n'est ni immédiate ni simple. Comment est-il possible que l'étude des perceptions n'ait pas mis les philosophes en garde contre cette erreur qui consiste à croire qu'il y a quelque connaissance immédiate et primitive? Rien ne nous le prouve, en effet, que notre expérience, et nous savons bien que cette expérience est trompeuse. En étudiant la résistance, qui en fait est une perception primitive, nous sommes amenés à reconnaître qu'en droit elle n'est pas primitive. En toutes choses nous trouvons toujours, si nous cherchons bien, un commencement avant le commencement, et non pas un commencement plus humble et plus petit que ce qui en résulte, mais au contraire un commencement plus complet et plus parfait que tout ce qui en résulte. Comprendre ce que c'est que l'esprit, c'est comprendre que toute question d'origine nous jette dans un cercle, et que toute la pensée est antérieure à toute pensée. Pour connaître son propre corps, il faut percevoir, mais pour percevoir, il faut déjà connaître son propre corps. Pour penser, il faut d'abord vivre, et la vie est la pensée enfermée et impliquée. Tel est le résultat de l'analyse de nos perceptions, si nous la poussons assez loin. Le rôle de la Raison est à reconnaître que la tâche de l'intelligence est déjà faite.

E. Chartier.

SUR QUELQUES OBJECTIONS

ADRESSÉES

A LA NOUVELLE PHILOSOPHIE

I. — Introduction.

Je dois préciser tout d'abord ce que j'entends par *philosophie nouvelle*.

Pour moi, du moins dans le présent Mémoire, ce ne sera pas tant une doctrine arrêtée qu'une méthode ou même une simple tendance : « esprit » plutôt que « système », orientation de pensée plutôt que somme de résultats. Non point certes qu'il soit impossible d'y trouver autre chose : mais aujourd'hui je ne veux y voir que cela.

Dira-t-on que c'est là vouloir demeurer dans le vague? J'estime au contraire que rien n'est plus précis et plus net, avec l'avantage d'éviter ces restrictions exclusives qu'entraîne presque toujours une attention prêtée aux seuls *résultats*. N'ayons pas la superstition des thèses rigides : combien vaut mieux, combien se montre plus suggestive et plus féconde la simple indication d'un sens de marche! Voyez la science positive elle-même. Qu'est-ce qu'une théorie quelconque renferme surtout de précieux? Les formules de conclusion qui la terminent? Non pas, mais le mouvement de pensée qu'elle symbolise et manifeste, le flux d'énergie mentale qui se propage dans la direction qu'elle marque. D'une façon générale, une vérité scientifique n'est pas un point immobile fixé sur la courbe de la connaissance. Adoptons une image d'un caractère plus dynamique, plus spirituel. Cette courbe est une trajectoire, et chaque vérité particulière ressemble plutôt à une tangente ou même à une vitesse, penchée sur l'avenir qui se dessine déjà naissant et comme préformé en elle.

Voyons donc avant tout dans la philosophie nouvelle une attitude et une discipline. Quelques noms propres la caractériseront mieux que ne le saurait faire aucune définition abstraite. Quelles sont ses origines immédiates? Dans l'histoire philosophique de ces trente dernières années, on peut observer, parmi beaucoup d'agitations diverses parfois un peu confuses, la naissance et le progrès de deux vastes courants qui se dégagent et s'accusent chaque jour davantage. Le premier, psychologique et métaphysique, part de Ravaisson pour aboutir à M. Bergson, en qui il prend une couleur si originale qu'on serait tenté de ne lui point chercher d'autres sources. Le second, épistémologique et critique, sort des travaux de M. Boutroux pour se continuer par ceux de plusieurs savants contemporains entre lesquels je citerai seulement MM. Milhaud et Poincaré. C'est la confluence nécessaire de ces deux courants que je me suis proposé d'étudier dans un Mémoire antérieur paru ici même sous le titre *Science et Philosophie* : il m'a semblé en effet que leur rencontre et leur fusion, accroissant la force de chacun, faisaient tomber la plupart des obstacles qu'on prétendait leur opposer. C'est en tout cas le produit même de cette confluence que j'ai désigné par le nom de *philosophie nouvelle* : revendication des droits primordiaux de l'esprit basée sur le fait d'une certaine contingence reconnue aux lois de la nature [1].

Ai-je besoin de faire longuement remarquer combien d'œuvres contemporaines se rattachent à la philosophie nouvelle ainsi définie? A prendre les choses en gros, malgré certaines divergences que j'estime secondaires, celle-ci inspire nombre de penseurs qui, séparés par les mots, ne se croient pas toujours aussi près l'un de l'autre qu'ils le sont cependant. Ce qui la distingue, en effet, c'est une recherche sympathique et respectueuse des spécificités, un essai

1. Science et Philosophie, *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-septembre-novembre 1899 et janvier 1900. J'ai repris les mêmes idées, pour en élucider quelques points, dans une communication au Congrès international de Philosophie de 1900 (*La science positive et les philosophies de la liberté*, Bibliothèque du Congrès, t. I), et dans un article inséré au dernier n° de la Revue (*Un positivisme nouveau*). On pourra consulter aussi sur les mêmes sujets les comptes rendus de deux discussions récentes auxquelles ont donné lieu les Mémoires que je viens de citer, l'une au Congrès de Philosophie, l'autre à la Société française de Philosophie (séance du 28 mars 1901). Enfin, bien que rigoureusement je n'aie à citer ici que mes propres travaux puisque c'est de leur défense qu'il s'agit, je crois néanmoins devoir signaler encore ceux que M. Wilbois a publiés ou va publier dans cette *Revue* sur les mêmes objets : ils soutiennent en effet la même doctrine.

de retour à la vue directe des choses, un effort vers le réel et vers la vie. Or, si c'en était ici et le temps et le lieu, il ne serait pas difficile de montrer que cette « renaissance », loin d'être confinée dans la philosophie technique même entendue au sens le plus large, tend au contraire à s'universaliser, et que l'esprit qui l'anime pénètre graduellement tous les domaines de l'activité mentale, depuis la pure mathématique jusqu'à l'histoire et jusqu'à l'exégèse religieuse. Il s'agit d'ailleurs d'une harmonie spontanée, car ces mouvements parallèles ont des sources indépendantes, étant dus chacun à des nécessités particulières ressenties par les savants pour leurs sciences respectives. Mais l'unification se fera et sans doute elle commence déjà. Convergence bien remarquable! Peut-être est-ce l'ouverture d'une ère où la philosophie, prenant décidément le rôle qui lui appartient en effet, cessera de se poser comme une spécialité distincte pour affirmer au contraire son droit d'universelle juridiction?

Mais pourquoi ai-je appelé « nouvelle » cette philosophie? Plutôt qu'une philosophie particulière, n'est-ce pas la philosophie elle-même, saisie dans son essence originale et distinguée nettement des autres disciplines qu'elle informe sans les limiter? N'a-t-elle pas pour elle, en dépit des apparences, toute la tradition authentique? Plus ou moins claire, plus ou moins consciente, l'idée qu'elle se fait de sa nature et de sa mission se retrouve chez tous les penseurs : *perennis philosophia*. Ses adversaires eux-mêmes, qui n'acceptent point ses formules, vivent néanmoins ce qu'elle énonce dans la mesure où leur pensée est autonome et, pour employer une métaphore théologique, appartiennent à son *âme*, s'ils restent séparés de son *corps*.

Comme philosophie du devenir, la nouvelle philosophie reconnaît Héraclite pour un de ses lointains ancêtres, et d'ailleurs elle a été préparée par l'évolutionnisme contemporain qu'elle approfondit et parfait, qu'elle dégage de sa gangue matérialiste et qu'elle tourne en métaphysique véritable. N'est-ce pas la philosophie qui convenait au siècle de l'histoire? Peut-être indique-t-elle qu'une époque est venue où la mathématique, perdant le rôle de science régulatrice, va céder la place à la biologie. Comme philosophie de la liberté, la nouvelle philosophie est l'aboutissement d'une vaste dialectique de systèmes dont M. Séailles a marqué les principaux moments dans un article paru ici même, il y a quelques années [1] : à ce titre, les

1. *Les philosophies de la liberté*, dans la *Revue* de mars 1897.

précurseurs ne lui manquent certes point. Comme philosophie de la pure expérience, elle répond à la tendance empirique des trois derniers siècles, elle l'achève et l'exprime, en même temps qu'elle continue une antique tradition, s'il est vrai que le retour au donné immédiat ait toujours été l'objet profond des métaphysiciens. Comme philosophie anti-intellectualiste affirmant le primat de l'action et de la vie, elle peut se réclamer d'un Duns-Scot et d'un Pascal, elle se rattache à la lignée des grandes doctrines mystiques, elle est l'entrée définitive de l'esprit chrétien dans le domaine des pures spéculations, elle ouvre enfin la seule voie dans laquelle le criticisme du XIXe siècle se puisse engager sans conclure à la faillite de la raison, elle échappe au scepticisme imminent par la fondation d'un positivisme nouveau, le positivisme de l'esprit.

Ainsi, de quelque point de vue qu'on l'envisage, on la voit pousser de profondes racines dans l'histoire; bien plus, elle est le produit authentique de l'évolution passée, le meilleur équilibre établi par l'esprit humain entre les tendances contraires qui le travaillent. Voilà peut-être de quoi rassurer ceux qui ne voyaient en elle qu'une tentative de destruction révolutionnaire, une bataille livrée à l'intelligence par des esthètes anarchistes ou par des prôneurs de je ne sais quel fidéisme aveugle. *La philosophie nouvelle a toujours existé* : tel est le fait réel. Toutefois n'exagérons rien. Il y a en elle quelque chose de vraiment nouveau : une conscience très claire de ce qui l'oppose à la science malgré les rapports étroits qu'elle soutient avec celle-ci. C'est par là notamment qu'elle réalise un progrès sur les doctrines similaires qui l'ont précédée.

Quoi qu'il en soit, cette philosophie suscite bien des inquiétudes dont quelques-unes sont raisonnables et soulève bien des objections qui sont parfois légitimes. Les examiner avec sympathie pour les comprendre et les résoudre ne peut que tourner au bénéfice de la doctrine même qu'elles attaquent, en fournissant une occasion d'éclaircir plus d'un point encore obscur. Ce sera l'objet du présent Mémoire.

L'origine des considérations que je vais développer fut une discussion instituée à la Société française de Philosophie, dans la séance du 28 février 1901, sur la question de savoir si la nouvelle critique des sciences aboutit ou non au scepticisme scientifique. Je remercie mes collègues de la marque d'intérêt qu'ils m'ont donnée par leurs objections. En me limitant à celles-ci, classées suivant

leurs connexions naturelles, le départ s'est trouvé tout fait des difficultés intéressantes et de celles qui ne méritaient point une réponse.

Je voudrais produire ici de telles explications qu'il ne subsiste plus ensuite aucune équivoque sur les tendances de la nouvelle philosophie. Peut-être apparaîtra-t-il alors qu'elle constitue un véritable progrès, un progrès qui ne sacrifie rien de ce que l'on avait acquis dans le passé, mais qui apporte à l'esprit des ressources plus riches, plus de lumière par plus de liberté !

II. — Questions de méthode.

Commençons par discuter l'idée centrale de la philosophie nouvelle, celle qui la caractérise comme philosophie de l'action. On a généralement peu compris le point de vue où elle s'installe pour organiser la connaissance. C'est pourtant là ce qu'il faut éclaircir tout d'abord. Une question préalable domine ainsi tout le débat : une question de méthode, d'attitude à prendre dans la recherche. Inutile d'argumenter sur des problèmes partiels tant que l'on ne s'est pas mis d'accord sur la marche à suivre : on ne ferait en effet qu'aggraver les conflits en multipliant les occasions de méprises. Or un postulat a été généralement admis jusqu'ici : *le postulat de l'intellectualisme.* De ce point de vue, la plupart des systèmes antérieurs présentent une indiscutable parenté. N'est-ce pas ce postulat qu'il convient par conséquent de soumettre à l'épreuve d'une critique attentive? Car la nouvelle philosophie le rejette.

De l'intellectualisme. — Posons d'abord nettement la question, par un examen critique du terme même d'*intellectualisme.*

Qu'il n'y ait dans l'homme que de l'intelligence, que l'homme soit intelligence pure, c'est une sottise que personne n'a jamais soutenue. Sous cette forme hyperbolique, l'intellectualisme n'existe pas. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait point cependant un grave problème à résoudre.

Voici en effet quelques demandes raisonnables que l'on peut formuler. L'intelligence doit-elle être considérée comme première et principale dans l'homme? Est-ce le pouvoir régulateur et souverain auquel il faut subordonner toutes les puissances de l'esprit? Bref est-elle fondée à réclamer qu'on lui reconnaisse une primauté de juridiction, soit en fait, soit en droit, parmi les manifestations

diverses de la vie consciente? La tendance du XIXe siècle a été de répondre par l'affirmative : tendance primordiale, si forte et si tenace qu'elle a envahi de nos jours jusqu'aux moins cultivés et qu'elle règne aujourd'hui pour ainsi dire sans conteste, dans la pratique du moins, car quelques-uns font parfois des réserves théoriques.

Sous cette forme trop générale encore, je n'aborderai pas le problème. Qui doit gouverner dans l'homme, de la volonté ou de la raison, de la pensée ou du cœur? Je crois qu'il n'est point légitime de se représenter ainsi des forces psychiques distinctes qui entreraient en conflit pour se disputer l'influence. De telles distinctions ne sont vraies qu'à la surface de l'esprit. Mais laissons cela. C'est une question plus restreinte et plus précise que je désire poser ici.

Quant à ce qui regarde la théorie de la connaissance, à laquelle je me limiterai systématiquement dans cette discussion, la thèse intellectualiste consiste en ceci que la pensée claire, la pensée discursive, la pensée méthodique et raisonnante, la pensée impassible qui est lumière sans chaleur suffit pour la connaissance. En tout cas serait-ce elle qui fonderait celle-ci en vérité, quelque accompagnement d'action qu'elle requière pour se réaliser. S'il y a, dit-on, des limites imposées à l'essor de l'intelligence, l'intelligence du moins doit se limiter elle-même, par l'analyse de ses conditions internes; et au delà de ces limites, c'est le domaine de l'inconnaissable. D'ailleurs, ce qu'on entend par intelligence, du moins en fait, sinon en droit, c'est la faculté dialectique, l'esprit de géométrie, le pouvoir de construire des concepts distincts et de les combiner avec rigueur par voie d'opération logique. Bref, selon cette doctrine, *la connaissance serait œuvre de discours et le discours serait autonome.*

Or à cette thèse répond une antithèse selon laquelle la pensée doit être vécue pour être féconde, selon laquelle il faut l'activité de toute l'âme pour réaliser la connaissance. Si telle est bien la vérité, on ne connaît que ce que l'on agit, la connaissance est moins la contemplation d'une clarté qu'un effort et un mouvement pour descendre dans l'intime obscurité des choses et pour s'insérer dans le rythme de leur vie originale. Point de raison donnée, mais une raison qui se fait et dont nous sommes responsables; l'évidence, la certitude, la vérité atteintes par l'action, non par l'analyse abstraite et la critique discursive. A ce point de vue, *le discours ne serait donc pas autonome*

et il ne servirait qu'à rendre la connaissance communicable, non à la produire.

C'est le second parti qu'adopte la philosophie nouvelle : elle n'est pas intellectualiste. A ses yeux le rationalisme apparaît comme la négation de l'esprit. Se contenter de représentations quand on peut aller au vrai par des actes, elle juge cela déchéance. Elle cherche la voie, la vérité et la vie, mais la vérité comme voie par la vie. L'intelligence, dit-elle avec Ravaisson, n'est encore à certains égards que le physique de l'esprit. Entrons plus avant en nous-mêmes et pénétrons jusqu'au point mystérieux où se fait par l'efficace de l'action profonde notre insertion dans la réalité universelle. Là, et là seulement, s'effectue la vérification.

Mais cela ne va point sans combats. Une telle attitude est pour beaucoup un scandale. On y voit une sorte d'abdication. Quelque chose reste donc à expliquer, qui n'a pas été compris. Voici dès lors une première question qui se pose : *en quoi et pourquoi ne sommes-nous pas intellectualistes?*

D'autre part, nous aussi, tenants de la philosophie nouvelle, nous faisons une part à l'intellectualisme. Ne lui faire qu'une part, il est vrai, au lieu de tout lui subordonner, c'est vraiment ne pas être intellectualistes. Mais enfin nous le sommes pourtant dans une certaine mesure, puisque nous parlons, puisque nous discutons et puisque nous prétendons nous faire entendre. En d'autres termes, nul ne songe à nier le rôle et la valeur relative du concept. Seulement on peut n'y voir qu'un élément, et non pas le tout, ni même le principal, de la vie spirituelle. Alors il y a un second point à préciser : *dans quel sens et de quelle façon la nouvelle philosophie contient-elle l'intellectualisme qu'elle croit dépasser sans l'abolir?*

Ces deux problèmes nous occcuperont successivement. Abordons tout de suite le premier.

Pour donner une formule définitivement précise à l'énoncé qui le pose, je rappellerai une discussion bien remarquable au dernier Congrès de Philosophie [1]. Parlant de l'*idéalisme contemporain*, MM. Blondel et Brunschvicg étaient d'accord sur un point de départ et sur un but à poursuivre. Je pense d'ailleurs que nul philosophe ne refuserait de souscrire aux thèses qu'ils admettaient l'un et l'autre.

1. Voir le compte rendu dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* de septembre 1900, p. 579-575.

Le point de départ commun consiste en ceci : *l'esprit est une activité vivante et il n'est pas tout entier lumineux pour lui-même.*

Quant au but commun, ce n'est plus un fait qui s'impose à tous, mais un idéal, une règle de conduite, qui recueillent une adhésion unanime : *il faut répandre autant que possible sur le développement de l'esprit la clarté de la réflexion.*

Insistons brièvement. Voici l'esprit, tel que nous le montre la conscience immédiate. Ce n'est pas une *chose* aux contours bien accusés, ce n'est pas un *contenant* qui renferme des éléments une fois donnés. Non, l'intuition intérieure le révèle comme devenir perpétuel, comme fécondité toujours en progrès, comme puissance indéfinie de renouvellement et de création, comme tension dynamique et source jaillissante que n'exprime pleinement et surtout ne limite aucune de ses œuvres. Cela posé, considérons cet esprit, dont l'essence même est la mobilité. Au centre du champ visuel intérieur, il y a une région lumineuse, une région de grand jour, où brille à plein la clarté de la réflexion. Autour, s'éteint lentement par insensibles dégradations une pénombre indécise qu'on appelle l'action et la vie. Nul ne conteste qu'il faille accroître la région de lumière, qu'il faille tendre à illuminer de plus en plus la pénombre. Mais comment? C'est ici que le désaccord commence.

L'intellectualiste refuse de subordonner ce qui est clair et conscient à ce qui ne l'est pas; l'idéal, pour lui, c'est d'être géomètre et de comprendre; il s'installe dans le centre de lumière et à partir de là tente de projeter sur l'ombre crépusculaire du dehors quelques faisceaux de réflexion discursive; sans doute il veut conquérir graduellement la matière extérieure semi-obscure, il veut que la raison la pénètre et l'assimile, mais la raison qu'il envisage est semblable à une chose faite, il ne cherche pas à la transformer, et c'est du haut d'un observatoire immobile qu'il prétend fouiller les profondeurs troubles de la nuit environnante; bref l'activité qu'il reconnaît comme constituant la pénombre n'est pour lui qu'une donnée confuse et provisoire destinée à se résoudre en idées explicites, il voit dans la vie même quelque chose comme de l'intelligence morte que ressusciterait peu à peu la critique, il croit possible de parvenir à connaître en se bornant à augmenter l'éclairement de l'objet qui nous est proposé par une simple projection de la lumière que nous possédons aujourd'hui.

La philosophie nouvelle repousse au contraire un tel rationalisme.

Il lui semble en effet que ce rationalisme est la négation même de l'esprit, dont il méconnaît en quelque manière l'essentielle évolution. C'est une doctrine toute statique, qui — malgré certaines réserves de pure forme — fait du discours la pièce maîtresse de la connaissance. Pourquoi préférer ainsi la lumière au mouvement, alors que l'esprit est plutôt puissance de mouvement que source de lumière?

On m'objectera, je le sais, que tel n'est pas le vrai rationalisme. Le fondement réel de celui-ci serait plutôt l'axiome formulé par Spinoza dans les termes suivants : « Les modes de la pensée, comme l'amour, le désir ou toute autre affection de l'âme, ne sont pas donnés sans que dans le même individu ne soit donnée l'idée de la chose qui est aimée, désirée, etc.; mais l'idée peut être donnée sans qu'aucun autre mode de pensée soit donné. » Au dernier Congrès, M. Brunschvicg demandait « à insister sur le vrai caractère de l'intellectualisme, que l'on défigure lorsqu'on sépare l'idée de ce qui n'est pas elle pour constituer ainsi deux réalités distinctes et opposées au sein de la conscience. L'idée n'exclut ni le désir ni l'acte; elle en est au contraire le principe, elle est la synthèse vivante qui conduit et éclaire l'homme. Le désir suit l'idée, et il n'acquiert d'individualité, d'existence différenciée, que grâce à l'idée. Comment distinguer le désir de s'enrichir et le désir de causer sans les déterminer, et comment les déterminer sans recourir à l'idée? Le principe de toute détermination est dans l'idée; autrement, c'est la confusion et c'est la nuit. » Et tous les rationalistes s'accorderaient sans doute pour proclamer d'une part l'insuffisance de la pure logique, pour affirmer d'autre part que le concept n'est pas cette chose inerte que l'on affecte d'y voir et dont ils reconnaissent, eux aussi, la parfaite stérilité. Mais ils veulent que l'idée soit impliquée en tout et n'implique rien que soi-même.

Voilà justement ce que je n'accepte point. Cela me paraît une simplification abusive. Je vais expliquer pourquoi. Mais quelques remarques préliminaires sont indispensables. Dans une discussion contre des intellectualistes, on me permettra d'être clair et de multiplier les distinctions. Je crois que c'est ce qui fait un peu défaut aux thèses précédentes.

Soit le mot *Raison*. Il ne correspond pas à un objet simple. Car différents auteurs en donnent différentes définitions et parfois le même auteur adopte ensemble plusieurs de celles-ci. A vrai dire, ce

mot n'a pas un sens unique, mais un spectre continu de significations successives, un spectre où l'on passe insensiblement d'une couleur à une autre. C'est du reste ce que l'on observe pour la plupart des mots de la langue usuelle. Or, envisageons ce spectre étalé devant nos regards du rouge au violet et notons-en les teintes fondamentales. Il va sans dire que, pour cela même, visant à établir un discours, nous serons obligés de faire subir quelque violence à la réalité : au lieu d'une évolution mélodique de nuances où chaque terme se prolonge et se fond doucement dans un autre, nous allons construire une échelle chromatique faite de bandes juxtaposées. Quoi qu'il en soit, ce que nous rencontrons tout d'abord, c'est le *discours*, la faculté de géométrie, la démarche par analyse explicite et combinaison de concepts : cela, c'est déjà de la raison, non pas sans doute ce qu'il y a de plus profond en elle, mais enfin l'un de ses aboutissements. Plus haut dans le spectre, voici la raison comme faculté des principes, l'*entendement*; réunissons, si vous le voulez bien, sous ce terme, et l'intuition que nous avons des principes une fois dégagés, et le pouvoir que nous possédons de poser ces principes; si l'entendement, pour prendre corps en des œuvres effectives. tend toujours à se prolonger et à s'achever par le discours, néanmoins en lui-même il n'est pas discours, mais il n'est pas non plus le fond ni la fin de la raison. Élevons-nous encore d'un degré. L'entendement, en effet, ne saurait être regardé comme autonome. Il faut pénétrer dans une région supérieure, dans une région où la raison apparaît comme faculté de synthèse, comme désir efficace d'unité lumineuse, comme besoin d'harmonie et de clarté : voilà ce que l'on pourrait appeler proprement la *raison*, le rationnel s'opposant ainsi d'une certaine manière au logique, puisque l'on sent parfois, à cause de ces tendances mêmes dont je viens de parler, des motifs de choisir entre plusieurs systèmes discursifs également logiques. C'est la raison ainsi entendue qui est génératrice de l'entendement et, par cet intermédiaire, du discours : elle déborde et gouverne l'un et l'autre qui n'en sont pour ainsi dire que les gestes. Mais elle-même n'est point totalement souveraine. Car voici au-dessus d'elle, tout à fait à l'extrémité du spectre, la faculté d'invention, la pensée créatrice, l'activité mentale supra-logique : *raison profonde* qui n'est pas autre chose qu'un nom donné à l'esprit lui-même en tant qu'il s'oriente vers la connaissance. Cette raison profonde est bien supra-logique, puisque la logique est une de ses créations :

par elle se fait l'insertion de l'intelligence dans la vie, elle est la vie elle-même envisagée d'un certain point de vue et ne tire son nom de « raison » que des reflets qu'elle reçoit des autres parties du spectre.

Tout cela posé, ce qui est donné, ce qui est concret, ce n'est point tel ou tel des points de repère que je viens de marquer dans la continuité du spectre, mais c'est plutôt le mouvement qui porte de l'un à l'autre, c'est surtout le sens dans lequel on parcourt la gamme spectrale. L'intellectualiste, qu'il le veuille ou non, par cela seul qu'il pose l'idéal de l'idée claire et du rapport nettement délimité, s'oriente vers le discours; non pas qu'il méconnaisse l'existence des autres termes; mais il a comme hâte de les quitter, il les estime provisoires et vise au but que j'ai dit; tourné de la sorte, ce sont les rayons rouges qui l'éclairent, c'est de l'extrémité du spectre vers laquelle il regarde qu'il tire la qualification qu'on doit lui donner; bref le *résultat* le fascine au détriment du *progrès* seul réellement vécu, l'intelligibilité se mesure pour lui à l'adaptation au discours actuel comme si les principes aujourd'hui possédés épuisaient notre faculté d'invention et ce n'est donc pas le calomnier que le juger du point de vue du discours, puisqu'aussi bien tel est le pôle spécifiant sur lequel il est penché.

La philosophie nouvelle, au contraire, croit nécessaire de s'orienter dans l'autre sens; et certes les arguments ne lui manquent point pour justifier sa préférence.

Elle accorde à l'intellectualisme que le discours n'est pas le tout de la raison telle qu'il l'envisage. Le discours en effet suppose des principes recteurs, qui le dépassent puisqu'ils le précèdent, l'informent et le régissent. Affirmer ces principes ne pourrait sans contradiction être dit œuvre discursive et cependant un tel acte est encore de la raison. Mais il y a continuité sans coupure de l'entendement au discours parce que le premier ne s'explicite et ne se réalise que dans le second, parce que l'un est comme penché sur l'autre qui le prolonge et lui donne un corps, parce qu'il n'est pas d'intuition même simplement naissante d'un axiome sans l'ébauche au moins d'une formule. Toutefois il faut reconnaître qu'une formule quelconque n'épuise jamais ou n'égale un principe; plus la formule est précise et moins elle exprime la totalité du principe; force est donc bien de trouver à ceux-ci quelque soutien plus ferme que le discours; et d'autre part, sans parler même de cette nécessité

sité, on ne saurait se contenter d'une raison définie comme un amas de principes juxtaposés. Nous voici par conséquent poussés vers la raison proprement dite, vers cet *instinct d'unité* qui seul explique la genèse des principes; celui-là se révèle par ceux-ci qui en sont et le produit et le signe, il s'actualise en eux, il les domine et les vivifie à la façon d'une âme. Ici encore, point de raie noire, point de plage obscure qui sépare les deux parties du spectre : la continuité est parfaite. Dès ce moment, un renversement de l'attitude intellectualiste est possible. Au lieu de s'attacher surtout par amour de la lumière maniable aux corps tangibles en lesquels s'incarne l'instinct rationnel, pourquoi ne pas se souvenir plutôt que ce dernier est esprit, c'est-à-dire force créatrice et libre transcendante à ses œuvres? Si l'entendement l'exprime, encore ne l'exprime-t-il pas adéquatement. La porte est trop étroite, qu'il ouvre de la raison au discours : celui-ci ne réalise pas toutes les virtualités de celle-là. N'est-ce pas justement cette inégalité de l'entendement à la tâche entreprise par lui de traduire les désirs profonds de l'intelligence, qui explique et justifie le jugement obscur par lequel nous choisissons parfois, entre plusieurs théories également cohérentes et précises, une théorie privilégiée que nous révèle préférable je ne sais quel sentiment confus plus sûr que tout discours? Que le rationnel se puisse opposer au logique, c'est la preuve que l'entendement — règle du discours — n'est pas toujours l'interprète exact de la raison. Bref le premier n'est qu'une imparfaite codification de la seconde et il y a autant de distance de l'un à l'autre qu'il y en a en morale de la loi écrite à l'effort intérieur. Mais alors comment approuver l'intellectualiste qui se tourne obstinément vers ce qui est clair et net, c'est-à-dire vers ce qui est formulé? Il est emporté par son mouvement même et, quelles que soient ses réserves de langage, s'il ne *professe* pas en théorie la religion du discours, il la *pratique* au moins dans ses démarches appliquées. De la faculté d'invention, de l'instinct rationnel, il est enclin à ne retenir que ce qu'expriment les principes d'abord, puis les formules discursives particulières : il s'abandonne au courant qui va de la vie au discours. Or c'est le contraire qui est le vrai.

Au lieu de regarder les démarches d'invention comme simplement préparatoires, au lieu de les noter en bloc sans analyse ni critique et de ne leur reconnaître qu'un rôle pratique dans la genèse de la vérité, il faut tout à l'inverse en faire l'essentiel. L'attitude ordinaire

consiste à les envelopper dans le nuage d'un éloge pompeux, à se contenter de les baptiser en les attribuant au génie sans plus ample explication, à les admettre d'un mot comme des préliminaires indispensables et à les quitter aussitôt pour en venir à l'étude exclusive de leurs produits : proposons-nous de renverser cette attitude malheureuse.

Ne disons pas que l'on trouve comme on peut, mais sachons voir dans l'acte même de la découverte l'objet principal qui sollicite notre examen; et ne bornons pas nos efforts à comprendre les résultats une fois posés, mais travaillons à saisir dans son dynamisme antérieur à toute logique le devenir créateur qui pose les résultats.

Qu'est-ce qui est clair, sinon ce qui a été clarifié, ce qui est acquis, ce qui est fait, ce qui est terminé, ce dont on a contracté l'habitude familière, ce dont on possède le maniement facile? Ce qui est clair n'est plus intéressant, puisque c'est ce à propos de quoi tout travail de genèse est achevé, ou du moins cela n'offre plus qu'un intérêt relatif au point de vue pratique du discours. On peut s'en contenter si l'on se borne à être conservateur, à garder le dépôt de la tradition, à communiquer la vérité conquise, à poursuivre les conséquences dialectiques des principes établis. C'est proprement le point de vue du professeur. La logique suffit alors, cette logique discursive qui n'est qu'une rhétorique spéciale, la rhétorique de l'exposition et de l'enseignement. Mais tout change dès que l'on se place au point de vue de l'invention, le vrai point de vue pour comprendre la connaissance, et dès que l'on se préoccupe surtout des mouvements de pensée qui portent en avant. Prénons un seul exemple. Tout progrès philosophique véritable est toujours apparu dans l'histoire comme une conquête sur l'obscur, sur l'inintelligible, presque sur le contradictoire : c'est même ce qui explique que tout progrès de cette espèce ait commencé par être nié comme absurde. La philosophie, dit quelque part M. Brunschvicg, la philosophie a le droit d'être obscure, elle en a le devoir, pour autant qu'elle doit toujours ou s'approfondir ou s'élever. Et cela s'applique également à la science, au moins à la science qui se fait, à la science envisagée dans sa frontière mobile rongeant incessamment l'inconnu. Bien plus, on ne connaît vraiment que ce qu'on invente, on ne *sait* que dans la mesure où l'on est capable de *trouver* : ainsi il faut entrer dans la partie obscure du savoir pour en bien saisir même les parties claires. Que

conclure de là, sinon que, dans la vie de l'esprit, c'est la pénombre qui joue le rôle essentiel, un peu à la manière d'un cause finale?

Mais ce n'est pas tout : qui ne sait que l'évidence évolue? Voilà un fait indéniable. L'esprit n'est pas tant une lumière immobile qu'une marche vers la lumière, un progrès de lumière. Il s'habitue à voir clair là où tout d'abord il y avait pour lui pénombre. Il s'adapte peu à peu au donné, par une lente modification de ses exigences rationnelles. L'expérience l'*informe*, dans la rigueur du terme. Ne croyons pas que les conditions de l'intelligibilité puissent être définies une fois pour toutes : elles sont variables, on arrive à les changer, et c'est là le progrès même, car par exemple tout progrès philosophique véritable consiste à élargir les cadres de l'intelligibilité et à faire que l'on finisse par trouver lumineux ce qui avait jusque-là semblé obscur. En d'autres termes, connaître n'est pas tant projeter une lumière *a priori* sur les choses que fabriquer la lumière même dont notre vue se servira. Sans doute je reconnais qu'il y a dans l'esprit des désirs et des tendances, mais non pas absolument contraignants ni absolument déterminés par une structure mentale qui nous serait imposée. Je ne dis pas que le Kantisme soit faux, mais il n'exprime qu'un état de choses, non une nécessité rigoureuse, et il est possible de quitter le plan de Kant pour envisager la vie de la pensée dans la totalité de son devenir. Alors on aperçoit un fait capital : *le discours est subordonné à l'action et le clair à l'obscur.*

L'action, d'abord, s'impose en fait et domine l'intelligence pure, parce qu'elle est inévitable et que, si l'on peut s'abstenir de toute spéculation, du moins n'a-t-on pas le pouvoir de se dispenser d'agir; elle s'impose encore parce qu'elle existe et influe dès l'origine de la conscience, parce qu'elle constitue le milieu déformateur au sein duquel éclôt nécessairement la pensée, parce que, dès avant toute réflexion, elle a déjà mêlé quelque chose de soi aux déterminations spontanées de l'esprit et qu'il faut donc, si l'on veut faire la lumière au fond de ce dernier, commencer par l'affranchir des préjugés multiples qui résultent chez lui de l'exercice même de la vie antérieure. Mais l'action s'impose aussi à un autre point de vue. La pensée vraiment profonde, en effet, n'est pas purement intellectuelle. S'il est vrai que l'idée soit impliquée en tout, elle implique à son tour plus que soi-même, un élément de vie et d'action qui ne se laisse pas réduire au pur intellect. Cet élément constitue même le meilleur de l'idée, son centre et son âme, le principe d'où sa fécondité dérive.

Bref il y a un point d'insertion de l'intelligible dans le vivant; c'est de là que l'intelligible tire au fond sa valeur, et c'est sur quoi il faut insister un peu.

On ne pense pas seulement par idées claires et distinctes. Celles-ci ne sont au contraire, dans notre histoire intellectuelle, que des accidents discrets, des points lumineux épars çà et là, semblables à des cimes isolées qui émergeraient d'une brume confuse. Quelque chose en remplit les intervalles : un mouvement qui porte de l'une à l'autre. Méconnaître ce fait, c'est prendre les marches de l'escalier pour l'énergie de l'homme qui monte, les étapes de l'ascension pour l'acte même de gravir. A côté des raisonnements explicites, qui procèdent par sauts brusques et se formulent en termes sporadiques, il y a ces *raisonnements sourds*, les seuls féconds, par où la pensée se meut, sans paroles ni divisions, d'un état initial à un état final qu'elle relie par une fluide mélodie intérieure. Tel est même le vrai procès de l'invention, ainsi du reste que de tout acte intellectuel réellement vécu. Pareille démarche enveloppée se suffit : elle seule peut justifier ensuite et soutenir la démarche logique. Comme cette ineffable musique de l'âme qui accompagne et gouverne les images discontinues évoquées par le poète, elle fonde le discours, loin d'en être une déchéance. Les éléments rationnels ne sont en effet que des symboles plus ou moins factices choisis pour établir, dans le progrès effectivement vécu, des points de repère communicables qui permettent à chacun de restituer le dynamisme réel. L'idée claire et distincte est une découpure fabriquée, non pas un atome constituant. L'histoire le prouve bien, qui montre tant de fois l'avènement soudain, au grand jour de la conscience réfléchie, de principes restés longtemps obscurs : ces principes dirigeaient la conduite et n'étaient pas discernés : la découverte leur a conféré une valeur sociale, elle les a rendus maniables et portatifs, elle en a fait des habitudes communes, mais pour cela — loin de les créer ou de les accroître — elle en a éteint la vie originale et féconde dans un schème résiduel, dans une formule qui limite et qui fixe. Bref la discontinuité n'apparaît qu'avec le discours. La pensée vécue échappe à l'étreinte du nombre, étant elle-même une action; et il faut l'imaginer comme un jaillissement dynamique de lumière ondoyante plutôt que sous la figure d'un réflecteur immobile d'où émaneraient des rayons géométriquement distribués.

Chacun vérifiera sans peine cette conclusion, par l'examen des

actes intellectuels même les plus familiers. Si je lis la démonstration d'un théorème de géométrie, je ne saisis tout d'abord, avec les mots et les phrases, qu'une poussière d'idées mortes. Je tiens alors une chaîne pour me guider, non pas une connaissance effective. Mais que je vienne à vivifier ces idées, que je les ressuscite par la méditation, que je réveille en moi les tendances dont elles furent chez d'autres le produit, voici que mon activité mentale s'émeut, que des mouvements se dessinent, que des progrès s'ébauchent, que des efforts se coordonnent et s'organisent dans les régions de ma vie profonde. Soudain tout s'unifie et se fond dans l'intuition brusque d'un élan rythmique, d'une indescriptible évolution de lumière, d'une aptitude vivante et concrète, d'un pouvoir nouveau dont j'ai pris conscience, par quoi je passe, — presque sans qu'il y faille un temps, — en tout cas sans arrêts, sans morcellement, sans secousses, — d'un point du savoir à l'autre. C'est alors que j'ai vraiment compris. Mais pourquoi? Parce que ma connaissance est désormais agie, pratiquée, vécue; parce que j'ai atteint, sous l'enveloppe inerte du discours, l'âme d'action qui est le support et le moteur de l'idée. Comprendre, c'est dépasser dans l'idée ce qui est intelligible pur[1].

Bien d'autres phénomènes très connus concourent à confirmer la même proposition. Je ne citerai qu'un dernier exemple. Ne sait-on pas que *les idées vivent en nous*? Voici une idée que j'ai acquise. Je l'abandonne à elle-même au sein de ma mémoire. Va-t-elle rester immobile et isolée? Nullement. Un sourd travail se poursuit insensiblement en elle et, si je la reprends un jour, je la trouve changée. Elle s'est agrégée à la masse de mes idées antérieures, elle s'est organisée avec celles-ci comme une note nouvelle avec les notes passées d'une phrase musicale, elle s'est diffusée dans leur ensemble qu'elle a coloré de sa teinte. Bref chacun de mes états intellectuels se prolonge dans les autres, les grossit, les enrichit, les pénètre. En moi s'accomplissent incessamment des échos, des résonances, des accords. Ainsi naît la diversité des physionomies intérieures. Et le mouvement ne reste pas enfermé dans le domaine de l'intelligence pure. L'idée, pour devenir mienne, se remplit et se charge de toute ma vie consciente et inconsciente. L'intelligible pur qu'elle contient n'en fait donc pas toute la substance, et n'en est même pas la meilleure partie, car c'en est la partie communicable, mais inféconde.

1. C'est pourquoi l'élève ne peut apprendre qu'en faisant des *exercices*.

En résumé, une idée vraiment pensée n'est pas clarté discursive jusqu'en ses plus intimes profondeurs : il y entre comme facteurs de l'action et de la vie. Elle n'est pas un agrégat d'éléments juxtaposés où l'élément intelligible serait à l'exclusion des autres principe de détermination et de vérité : un tel morcelage est purement schématique. Il ne faut pas dire non plus que comprendre consiste à dégager la fonction logique d'une gangue de gestes, d'affections, de mécanismes moteurs et d'images mouvantes groupés en un système complexe dont elle ferait le sens et l'unité. Comprendre, au contraire, c'est passer de la formule aux actes intérieurs qu'elle symbolise et vivifier ainsi le discours. On ne *connaît* vraiment qu'en pénétrant jusqu'au point où l'idée pure devient objet d'action. La nécessité de l'action se fait sentir par conséquent, non pas seulement pour que la connaissance ait une valeur utile, mais encore et simplement pour qu'elle existe. Voilà pourquoi, en définitive, la philosophie nouvelle repousse l'intellectualisme.

Est-ce à dire toutefois que l'intellectualisme n'ait aucun sens, aucune valeur, aucune portée? Il s'en faut bien. Gardons-nous d'exagérer la critique. En fait, le discours conserve un rôle important, un rôle capital, sur lequel je dois m'arrêter maintenant pour corriger ce que les conclusions précédentes pourraient avoir d'excessif. Par lui, d'abord, est possible un langage, qui fixe l'attention et facilite les opérations de recherche, qui introduit de l'ordre dans la science et permet l'exercice de la mémoire, qui assure enfin parmi les hommes une circulation des idées. Puis il explicite le donné, dont chacune de ses formules manifeste un aspect particulier, révèle un facteur constituant et découvre une perspective. De ces formules, prises comme points de départ, peuvent ensuite sortir des suites critiques convergentes : par leur dynamisme de convergence une limite est alors définie, qui est la réalité elle-même. Ainsi le discours, bien qu'il ne donne pas immédiatement une connaissance vraie, sert au moins d'instrument pour obtenir celle-ci. Mais il y a plus, et je vais insister sur une dernière remarque. Sans doute les intuitions finales sont inexprimables, que cherche la philosophie nouvelle par un abandon des voies intellectualistes. Cependant, inexprimables en elles-mêmes, on les atteint dynamiquement, par la conscience que l'on prend du mouvement qui y porte. En fin de compte, elles sont *sources de discours*, comme la foi implicite est principe d'actes moraux : elles existent donc bien, ce ne sont pas

des illusions et des chimères, puisqu'elles se traduisent par des effets palpables, et le discours tire sa valeur du corps qu'il donne à ces effets.

Concluons définitivement. Le discours a son rôle essentiel dans la genèse de la connaissance, mais ce rôle est second. Ce n'est pas en lui que se trouve le principe vivant du savoir, ce qui détermine et meut l'esprit dans la recherche du vrai. Sa fonction principale consiste à créer des formules maniables et transmissibles; mais il ne les fonde pas en vérité; de plus haut et de plus profond jaillissent ou descendent en effet et les flots de lumière et les impulsions dynamiques. Pour réaliser en soi une connaissance véritable, il faut atteindre le point intérieur où se fait notre insertion dans la réalité par la vie, il faut prolonger et conclure la pensée claire en action. Tout concept, pris en soi, quelque valeur d'outil qu'il présente, apparaît comme une diminution, comme un résidu, comme un déchet. C'est un monnayage commode et symbolique, rien de plus. Il facilite les échanges, il représente et résume un immense travail, il est convertible en réalités concrètes, on y peut voir une source féconde et un instrument efficace : mais sa valeur provient de ce qui n'est pas lui. Qui n'a senti, en essayant d'exprimer une croyance profonde, qu'il en éteignait l'originale couleur? La parole ne peut traduire adéquatement ce qui est vraiment vécu. « La pensée, dit M. Bergson, demeure incommensurable avec le langage[1]. » Mais tout cela, si exact soit-il, ne doit pas faire oublier que cependant rien n'est possible sans le discours, à peu près comme les *œuvres* sont nécessaires au développement de la vie intérieure et les *pratiques* à l'épanouissement de la vie morale.

Qu'est-ce que vivre sa pensée ? — Je viens de conclure qu'une idée vraiment profonde implique toujours plus que soi-même, plus que du pur intelligible : lumineuse par sa pointe qui émerge à la surface du discours, elle se prolonge bien au delà dans la pénombre de l'action et, si elle est féconde et vivante, c'est par les racines qu'elle pousse dans l'obscur. Si donc, pour constituer une théorie de la connaissance, on se place comme il convient au point de vue de l'invention, il faut tenir pour essentiel, non pas le corps logique de l'idée, mais son âme d'action; il faut saisir le point obscur où se fait l'insertion de l'idée dans la vie. Comment y arrive-t-on ?

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 126.

J'aborde un point capital de la nouvelle philosophie, celui qui a peut-être de tous soulevé le plus d'objections. En effet une des maximes familières à cette philosophie est que, si le réel se montre inaccessible à la pensée abstraite, transcendant au discours, inexprimable et inconcevable, il est du moins possible de le pratiquer et de le vivre. C'est cela même qui constitue l'originalité de la nouvelle attitude. C'est en cela qu'elle s'oppose précisément à l'intellectualisme. C'est par cela qu'elle prétend fournir un moyen de franchir les frontières où la critique de Kant semblait avoir enfermé pour jamais la spéculation.

Nous venons de voir le rôle primordial que joue dans la philosophie nouvelle cette possibilité de vivre ce qui ne peut être ni conçu ni parlé, le rôle même que joue la vie d'une façon nécessaire là où le discours est cependant possible, rôle créateur sur lequel on n'a pas assez insisté.

Or que signifie exactement cette proposition que la connaissance peut et doit être vécue, la réalité vécue? qu'il faut vivre sa pensée? qu'on n'atteint le vrai que par la vie? Il convient d'esquisser au moins l'analyse de cette opération mystérieuse.

Impossible de répondre par une définition en forme. Impossible d'enclore la solution dans les bornes précises d'un concept. Si j'y parvenais, je prouverais par là même la fausseté de ma thèse. On ne peut parler qu'obscurément de l'obscur en tant que tel. Mon seul but sera donc de suggérer par quelques exemples ce que je ne saurais traduire adéquatement en mots rigoureux.

A vrai dire, je dois ici un avertissement au lecteur. Il y a une fausse manière de comprendre ce qui va suivre : c'est de faire de la vie elle-même un concept, c'est de parler l'action au lieu de l'agir vraiment, c'est de transformer le devenir de l'invention en une sorte de catégorie centrale, c'est d'intellectualiser l'obscur et d'aboutir ainsi à faire renaître l'idéalisme de ses ruines. Au fond, si l'on n'a pas vécu par avance la doctrine que je vais résumer, *on ne doit pas la comprendre*, on ne doit pas trouver dans les explications qui suivent autre chose qu'une invitation assez vague à faire l'effort nécessaire pour acquérir une certaine intuition indescriptible. Ici plus que partout ailleurs, le discours est impuissant.

Enfin qu'on ne s'étonne pas de me voir donner en cette matière plus de métaphores que de raisonnements : la métaphore est le langage naturel de la métaphysique, pour autant que celle-ci consiste

en une vivification de l'inexprimable, en une saisie du supra-logique par le dynamisme créateur de l'esprit.

Cela posé, venons à notre objet même et tout d'abord soit une image qui fera peut-être pressentir la thèse que je veux présenter.

Rappelez-vous les phénomènes bien connus de cécité psychique. Ils éclairent d'un jour saisissant le rapport des divers sens entre eux et spécialement le rapport de la vue au toucher. Or que dirai-je de ces faits étranges, si profondément analysés par M. Bergson au second chapitre de *Matière et Mémoire*? Un simple rappel de conclusion me suffira. Voici un malade incapable de *reconnaître* tel objet qu'il *voit*. C'est qu'il ne sait plus s'en servir. C'est qu'il y a rupture en lui du courant qui allait de son œil à son bras. La pure vision d'un groupe d'images ne fait pas à elle seule une perception visuelle effective. Il faut encore que cette pure vision se prolonge pour ainsi dire en impressions tactiles naissantes, en gestes intérieurs esquissés. Percevoir véritablement un objet, c'est-à-dire le constater en le reconnaissant pour ce qu'il est, suppose, outre la conscience d'une émotion visuelle originale, tout un ensemble de mouvements ébauchés par lesquels nous nous disposons à saisir l'objet, à en décrire les contours, à en expérimenter les fonctions, à le palper, à le mouvoir, à le manier en mille façons, bref à le pratiquer et à le vivre. Eh bien! Quelque chose d'analogue existe pour la connaissance. Ne dit-on pas d'un physicien qu'il a sa science autant dans les doigts que dans la tête? Et cela est général, de quelque ordre de savoir qu'il s'agisse. Pour que la pensée ne se réduise pas à un psittacisme vide, il faut que le discours se prolonge en action. Transposons brièvement les observations précédentes. On ne connaît que ce que l'on invente, on ne connaît que ce que l'on agit, on ne connaît que ce que l'on pratique. Le travail de pensée est un travail où l'âme doit donner tout entière, et non seulement l'âme, mais le corps. Ce n'est donc pas un travail purement intellectuel et l'intellectualisme, si on l'appliquait rigoureusement, conduirait à une sorte de *cécité rationnelle*. Or on voit quelle importante conséquence découle immédiatement de là. De même qu'en faisant de la perception une pure connaissance désintéressée et en la coupant de ses communications avec la vie pratique on la transforme en inexplicable mystère, ainsi la doctrine qui limite l'idée à sa phase intellectuelle, ou qui même voit simplement dans cette phase le principal de l'idée, méconnaît l'essentiel du phéno-

mène qu'elle envisage. *On ne comprend que dans la mesure où l'on agit les idées et la clarté du discours n'est jamais qu'un avantage accessoire et second au prix de l'obscure action qui, seule, confère une valeur et une consistance au savoir.*

De nombreux exemples montreraient aisément que cette conception n'est pas autre chose au fond que la conception réelle de tout le monde, bien que l'on ne s'avise pas toujours de le remarquer explicitement. Les logiciens classiques ont trop négligé l'analyse de ce prolongement pratique nécessaire aux concepts pour qu'ils prennent un sens plein. Mais cependant le sens commun lui-même reconnaît cette nécessité. Qu'il me soit permis de citer brièvement quelques-uns des exemples qui le prouvent : je ne dirai qu'un mot sur chacun.

Qu'est-ce qu'avoir *de l'expérience*, qu'est-ce que posséder le *sens* d'un métier, sinon connaître ce métier par le dedans, non pas en théorie seulement, mais d'une façon plus intime, pour être descendu en lui par la pénétrante intuition de la pratique, jusqu'à sentir, comme on dit, qu'on a ce métier dans les doigts et dans le sang? Est-ce que l'homme de guerre ne devient pas en quelque sorte lui-même la bataille qu'il gouverne? Est-ce que le marin ne sent pas son bateau comme une partie vivante et vibrante de sa propre personne? Est-ce que l'ingénieur n'a pas l'intime impression de ce que peuvent ou ne peuvent pas les matériaux qu'il emploie, comme s'il était sympathiquement devenu ces matériaux eux-mêmes? Eh bien! Je dirai que tout cela, c'est *vivre* ce que l'on sait, au lieu de se borner à le *discourir*.

Voyez un politique, un psychologue, un artiste. Ne leur faut-il pas, chacun dans son domaine, cet instinct divinatoire, ce tact inexprimable, ce goût subtil et délié qu'on nomme *le sens du réel*? Le politique digne de ce nom doit si vivement se sentir inséré dans des états de choses avec lesquels il fait corps, plongé dans des milieux humains dont il est une des énergies, que la marche des affaires l'impressionne et l'affecte comme une sensation qui d'elle-même se prolonge en mouvements utiles au moins esquissés et naissants. Le psychologue se meut dans le monde obscur des âmes comme si, en racontant leur histoire, il faisait simplement un examen de conscience; et qui n'a pas vécu ne peut comprendre ses analyses. L'artiste est celui qui dans la moindre image sait voir transparaître l'univers entier, celui que la moindre émotion pénètre et bouleverse

jusqu'aux plus secrètes profondeurs, celui dont la vie intérieure facilement unifiée fait une atmosphère de sensibilité vibrante et d'infinie pensée autour du moindre objet.

Qui connaît la liberté, sinon celui qui se libère, et par son effort même de libération? Et qui connaît la spécificité du fait moral, sinon celui que hante l'inquiétude morale, sinon celui qui travaille et qui peine dans une lutte morale? Il n'y a de compréhension des phénomènes religieux, il n'y a d'intelligence de la religion, que pour qui s'insère par l'action dans l'évolution religieuse de l'humanité, dans l'œuvre collective du salut, dans la société mystique des esprits. Ceux-là qui pensent contester un tel fait le prouvent au contraire.

« Qu'il y a loin, disait Pascal, de la connaissance de Dieu à l'aimer! » J'ajouterai qu'on ne connaît Dieu que dans la mesure où, au fond de soi, l'on se tourne et l'on tend vers Lui. Bornons-nous ici à la question de son existence. Si cette existence est analogue à la nôtre, nous voici dans l'anthropomorphisme. Si elle est transcendante, que signifie-t-elle pour nous? C'est qu'il n'en faut pas faire la simple position d'un concept que l'on se contenterait de contempler passivement ou de soumettre à l'épreuve d'une critique discursive. En réalité, on ne s'élève jusqu'à cette mystérieuse existence que par une action du dedans, par une expérience de vie intérieure, par les démarches efficaces de l'amour. « *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* » La parole évangélique est la plus haute affirmation de la thèse qui place dans l'effort même par lequel se développe et s'épure l'esprit le principe de l'évidence et de la certitude.

Et pour redescendre à une question plus voisine de celles qui nous occupent, je citerai enfin une observation que plus d'un philosophe a pu faire, en songeant aux manques de son éducation scientifique. C'est bien, semble-t-il, une *éducation* qui fait parfois défaut, non pas une *instruction*. On a étudié la science qui se trouve dans les livres, et cela n'a pas suffi; car il faut se donner pratiquement aux choses pour les connaître vraiment, et nul livre ne peut suppléer aux jours de manipulations vécus dans les laboratoires, à l'expérience acquise par un long usage du calcul, au sens et au tact éveillés par une intime camaraderie avec les objets dont on veut se faire une idée juste et complète. Il est aussi impossible de comprendre la science d'un point de vue purement intellectualiste que de juger une œuvre littéraire par principes et par règles.

Mais l'heure est peut-être venue d'indiquer d'une manière plus positive ce que c'est que cette pensée vécue dont j'ai tant parlé.

Le mot *intuition*, si fréquemment employé, si rarement défini, a plusieurs sens, voisins sans doute et portés à se résoudre l'un dans l'autre, mais qu'il faut savoir distinguer. Dans le langage commun, il signifie *vue immédiate*, *instantanée*, *divinatoire*. Le vulgaire dira par exemple qu'on possède naturellement l'intuition des axiomes, que tel homme de génie en présence de telle difficulté soudaine a eu telle intuition décisive, que chacun de nous dans certaines circonstances a plus d'une fois senti naître et grandir en lui je ne sais quelle intuition prophétique des événements qui menaçaient. Dans le langage scientifique, le même vocable signifie *vue condensée d'une fonction logique au sein d'une apparence concrète jouant le rôle de symbole métaphorique*. Le savant dira par exemple que la géométrie euclidienne est intuitive entre toutes les géométries, que la démonstration de l'existence de l'intégrale définie par l'aire d'une courbe est intuitive, que la théorie de la tension superficielle en capillarité ou la représentation des phénomènes électriques par des flux de force et des surfaces de niveau sont également intuitives. En résumé, la première acception se rapporte à une vision *directe* et *rapide*, la seconde à une conception rendue *imaginable*; mais, dans les deux cas, il s'agit au fond d'une même chose : *unification d'une complexité*. C'est cette dernière formule que je retiendrai. Pour moi, *intuition* voudra dire désormais *vue intérieure*, *vue pleine et vivante*, *vue riche et unifiée*. Est donc intuitif ce qui est vivement vécu, profondément pénétré, saisi « ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ », possédé simultanément sous tous ses aspects. L'intuition, ainsi entendue, résulte d'une habitude de vue intégrale et synthétique en laquelle communient l'intelligence et le cœur. Elle suppose que l'on fasse de sa pensée une action dans le plein sens du mot, que l'on s'installe pour penser, non pas à la surface de l'esprit, là où le discours étale ses nappes de lumière impuissante, mais au plus intime de l'âme, au centre de la conscience, au point d'attache où la représentation devient elle-même une réalité agissante et agie. Je distinguerai d'ailleurs l'intuition spontanée, non réfléchie, telle que celle des images primitives, à laquelle mieux vaudrait peut-être réserver le nom d'*attuition*, et l'intuition acquise, l'intuition issue d'un effort de réflexion, qui fait voir par le dedans, qui éclaire l'intérieur des choses, qui exprime la création par l'esprit d'une qualité nouvelle dans le monde, qui

dévoile un aspect original du donné, et qui marque enfin le moment où ce qui n'était d'abord que discours s'est tourné en action profonde, susceptible d'intervenir désormais comme facteur efficace dans l'évolution universelle. Soit un percept, synthèse d'attuitions coordonnées : j'en ai l'intuition, au sens commun du mot. Que je vienne à isoler sa fonction logique et à construire un concept pur dont il soit en quelque manière le corps expressif : j'en acquerrai l'intuition scientifique. Que je descende en son intimité spécifique, que j'en épuise tous les aspects, que je l'intègre enfin à ma vie intérieure : j'en posséderai finalement l'intuition parfaite, celle que poursuit le philosophe.

Insistons brièvement. Soit une formule dogmatique, empruntée — je suppose — à la science. Essayons de la « penser » dans toute la force du terme. Il y aura plusieurs degrés successifs. A chacun d'eux correspond une règle pour la direction de l'esprit :

1° *Acquérir, par l'exercice et la culture de la mémoire, un souvenir inamissible, une intelligence maniable et un usage familier de la vérité en question.* — C'est le moment de l'intuition commune. La connaissance devient alors si constamment présente qu'elle en semble immédiate, si facile à mouvoir qu'elle en paraît naturelle et instantanée, si suggestive par son intégration parfaite au discours qu'elle en équivaut à une divination. La vérité se tourne ainsi peu à peu en habitude de notre vie pratique, presque en habitude motrice, en tout cas en habitude verbale.

2° *Inventer des mythes révélateurs de la vérité que l'on sait, incarner celle-ci dans une foule de symboles métaphoriques, de telle manière qu'on finisse par la voir transparaître en mille apparences concrètes.* — C'est le moment de l'intuition scientifique. Nous utilisons alors notre aptitude à discerner des analogies et des ressemblances, notre faculté de poésie. La vérité devient ainsi une habitude de notre imagination.

3° *Dissoudre par la critique l'enveloppe de mots et de routines qui recouvre la vérité conquise, rendre à tous les éléments de celle-ci leur sens psychologique profond, dégager par l'analyse les conditions génératrices et le phénoménisme réel de la découverte, intégrer enfin à notre conscience le résultat obtenu, en expérimentant les relations infinies qu'il soutient avec l'ensemble du monde et en explicitant ses multiples aspects par une étude historique inspirée de cette maxime que nulle opinion n'est fausse, mais seulement incomplète.* — C'est le moment

précis de l'intuition philosophique. La vérité devient alors pour nous un principe d'unification intime; elle pénètre et colore peu à peu de sa nuance tout le contenu de notre vie; nous la pratiquons intérieurement et lui imposons la forme inexprimable de notre personnalité même. La vérité devient ainsi pour finir une habitude de notre Moi tout entier, une habitude informatrice qui influe sur chacun de nos actes.

Si l'on veut donner des noms à ces trois phases de l'intuition, on pourra dire que la première se rapporte à l'*acquisition des formules*, la seconde à leur *illustration mythique* et la troisième à leur *vivification par la pratique intérieure*. Mais il va de soi que les trois phases, pour successives qu'elles apparaissent, ne sont point nettement séparées à la façon de *choses* disjointes : la vie de la pensée consiste dans un passage incessant de l'une à l'autre.

Voit-on maintenant comment vivre n'est pas, contrairement à l'opinion des esthètes ou des intellectuels, se laisser aller à la jouissance paresseuse du rêve, se laisser détendre et dissoudre au sein d'une mysticité imprécise et sensuelle? Vivre une idée suppose au contraire un grand effort par lequel le rationalisme est dépassé, approfondi, pénétré d'action, mais non pas aboli. Vivre une idée, c'est mettre en elle toute son âme, c'est l'aimer au sens le plus haut de ce terme, c'est voir l'univers entier à travers elle, c'est y verser tous les flots de sa vie intérieure, c'est y croire sans interruptions ni limites au lieu de lui réserver des moments et des domaines, c'est la prendre comme levier du progrès spirituel. Impossible d'atteindre un tel but sans le secours des formules discursives. La pensée est nécessaire à la vie, bien que non suffisante. Toutes les puissances de la raison doivent intervenir, aucune ne doit être sacrifiée, mais la thèse que soutient la philosophie nouvelle est que ce n'est point dans l'élément intellectuel, dans la fonction logique de l'idée, que se trouve le principe de sa fécondité, ni par conséquent sa vraie valeur[1].

Bref la philosophie nouvelle n'est, à la bien comprendre, ni une philosophie du sentiment, ni une philosophie de la volonté : ce serait plutôt, et c'est même vraiment, une philosophie de l'action. Or l'action implique sans doute sentiment et volonté : mais elle implique

1. Croire à ce que l'on pense, et y croire jusqu'à le mettre en pratique : c'est le devoir de *sincérité* qui incombe spécialement au philosophe.

aussi bien autre chose, et notamment la raison. Ou, pour mieux dire, l'action n'est pas faite de plusieurs pièces juxtaposées; raison, sentiment et volonté s'y confondent; et aucun de ces éléments, que sépare seul un morcelage discursif, n'est à l'exclusion des autres principe de lumière et de vérité. *Lumière et vérité doivent être finalement cherchées dans le mouvement même par lequel l'action unifie l'âme.*

Me reprochera-t-on d'établir ainsi une illégitime hiérarchie entre des termes qui ont chacun leurs moments de primat? Me dira-t-on qu'il est des heures et des sujets où c'est l'abstrait qui est le réel et le vrai? Je répondrai que l'abstrait pris comme tel peut lui-même être vécu et que c'est ce que fait par exemple le géomètre. Ne pas couper l'idée de ses communications avec la vie, n'en pas faire un petit monde clos isolé au sein de la vie, mais au contraire la tenir au contact de la vie générale qui l'enveloppe et se déroule autour d'elle, voilà une règle que l'on peut et doit toujours suivre. *En toute circonstance, la vie seule fonde, illumine et vérifie.*

Qu'est-ce, dans ces conditions, que l'évidence philosophique? Ce n'est point je ne sais quel éclat singulier caractéristique du vrai, puisqu'il y a des évidences trompeuses. La faut-il définir par l'inconcevabilité du contraire, par le sentiment d'une contrainte qui force notre adhésion? Mais comment distinguer alors l'évidence légitime de l'évidence illusoire qui provient de l'habitude? A vrai dire, ce que traduit cette définition, c'est l'évidence vulgaire, l'évidence considérée au point de vue pratique du sens commun. Nous arrêterons-nous donc à la théorie de Descartes, suivant qui l'évidence est la marque propre de l'idée claire et distincte, de l'idée simple dont l'esprit aperçoit nettement tout le contenu? On le pourrait, si l'évidence des états psychologiques se trouvait expliquée par là. Mais en fait l'évidence n'est pas exclusivement attachée aux concepts dont l'analyse réductrice est achevée et l'évidence cartésienne n'est que celle du géomètre, celle que l'on envisage quand on se place au point de vue schématique de la science pure. *Au fond, le seul critère, c'est la vie.* Est évident d'abord tout ce qui est vécu à chaque instant par nous : images, affections, sentiments, idées ou actes, pris en eux-mêmes et en tant que faits. Est ensuite évident par le progrès de la pensée tout ce qui — croyance informatrice, raisonnement efficace et solide, axiome spontané, percept bien distinct des fantômes de l'hallucination ou du rêve — résiste à l'épreuve de la pra-

tique, peut être assimilé par nous, converti en notre substance, intégré à notre moi, organisé avec l'ensemble de notre vie. Ainsi l'évidence appartient à ce qui se montre *capable de durée*. Rien n'est évident de soi, mais tout le peut devenir, et nous *devons* aboutir à certaines évidences. Il y a des certitudes qu'il nous est prescrit de nourrir et de cultiver : celles qui fondent l'harmonie universelle. Le philosophe a pour mission originale de vivre la réalité, c'est-à-dire d'en épuiser les aspects divers, d'unifier ceux-ci en une riche synthèse, de les agréger à la conscience humaine et de les spiritualiser peu à peu par une intériorisation grandissante. L'évidence intuitive compose d'ailleurs un accord parfait avec les évidences commune et scientifique, parce que le travail dialectique des siècles transforme graduellement les richesses dégagées par le philosophe, et tout d'abord possédées par lui seul, en habitudes publiques formulables par un discours clair et transmissibles par une tradition facile.

Peut-être voit-on désormais en lumière assez nette le caractère essentiellement dynamique de la vérité, ainsi que le rôle fondamental et nécessaire de la vie dans la vérification. Il sera facile d'achever la discussion en montrant un dernier point.

Que la nouvelle critique n'est pas un scepticisme. — Une pièce essentielle de la nouvelle philosophie est sa théorie de la science. Contingence ou nécessité des lois de la nature, valeur objective ou non du déterminisme, voilà le problème que nos adversaires jugent à bon droit capital, voilà le terrain sur lequel ils organisent la résistance. Là en effet peut s'engager avec fruit, sous une forme précise et concrète, la discussion des principes. Là notamment les thèses métaphysiques générales se montrent susceptibles de vérification et de contrôle. Là elles prennent corps en des propositions particulières sur lesquelles a prise et peut mordre une critique positive.

Or que deviennent les conclusions des paragraphes précédents quand on les applique à une théorie de la vérité scientifique?

Je dis en premier lieu que la science n'est pas nécessaire dans ses détails : tout résultat dépend au fond de notre liberté, parce qu'il ne possède une existence déterminée que si on le regarde en connexion avec une attitude mentale adoptée par nous.

Je dis en second lieu que la science n'est pas autonome dans son ensemble : chacune de ses parties la contient tout entière et tout

entière elle contient elle-même plus que de la logique, plus que de la raison, plus que de l'intelligence : la vie totale de l'esprit, où c'est l'action qui exerce le primat.

Bref, nécessité et vérité sont les deux pôles extrêmes de la science. Mais ces deux pôles ne coïncident pas : c'est le rouge et c'est le violet du spectre. Dans la continuité intercalaire, seule réalité effectivement vécue, vérité et nécessité varient en raison inverse l'une de l'autre suivant celui des deux pôles vers lequel on s'oriente et se dirige. L'une et l'autre sont moins des *choses* que des *convergences*, moins des *termes* actuels que des *limites* qui ne sauraient être définies que dynamiquement : elles apparaissent, à proprement parler, comme des qualificatifs qui spécifient des mouvements de pensée. Si l'on choisit de marcher vers le nécessaire, on tourne le dos au vrai, on travaille à éliminer tout ce qui est expérience et intuition, on tend au schématisme, au discours pur, aux jeux formels de symboles sans signification. Pour conquérir la vérité, au contraire, c'est l'autre sens de marche qu'il faut adopter; l'image, la qualité, le concret reprennent leurs droits prééminents; et l'on voit alors la nécessité discursive se fondre graduellement en contingence vécue. Finalement, ce n'est point par les mêmes parties que la science est nécessaire et que la science est vraie, qu'elle est rigoureuse et qu'elle est objective; mais nous pouvons dire que le savant peut prendre deux attitudes, ou recherche de la nécessité rigoureuse, ou recherche de la vérité objective, et les conditions du succès ne sont pas les mêmes dans les deux cas.

Voilà le résumé de la doctrine que je veux défendre. Je n'entreprendrai pas de recommencer ici une discussion minutieuse dont on lira le compte rendu dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie* pour 1901. Mon intention se borne à présenter quelques remarques d'un caractère général. Encore n'aborderai-je que plus tard l'examen des questions que soulève la réussite de la science, notamment l'étude de cette question capitale qui consiste à se demander si le succès dont je viens de parler ne renverse pas d'un seul coup les théories contingentistes rappelées plus haut. Mais je m'occuperai dès à présent de savoir quelles conséquences les considérations développées jusqu'ici peuvent avoir dans le problème de la science positive. C'est là en effet un point sur lequel on a beaucoup insisté dans les oppositions que l'on a faites aux doctrines récentes.

Comme il est arrivé successivement dans l'histoire à toutes les

doctrines qui réalisaient un progrès véritable, mais qui ne le réalisaient que par un changement des habitudes régnantes et spécialement par une transformation du concept de vérité, la philosophie nouvelle a été accusée de scepticisme, heureux encore que l'on n'ait point vu en elle d'immoralité!

Je vais expliquer tout d'abord pourquoi je ne puis souscrire à ce jugement. Peut-être cela aidera-t-il à dissiper quelques malentendus.

L'accusation de scepticisme revêt plusieurs formes diverses qu'il faut examiner l'une après l'autre : je me contenterai de brèves déclarations sur chaque point.

Voici le premier. On a cru que je refusais toute valeur à la science. Parce que je soutiens qu'elle n'est pas ordonnée à la connaissance pure, parce que je prétends qu'elle ne nous dévoile pas le réel, ou plus précisément parce que j'estime que la rigueur et la nécessité y sont pour ainsi dire en proportion inverse de la vérité et de l'objectivité, on a conclu que je voulais substituer à l'exercice réfléchi de l'intelligence l'aveugle acceptation d'un fidéisme obscur, on a pensé que je plaçais au-dessus de la raison je ne sais quelle vague extase de l'imagination et du cœur. Or rien n'est moins exact. J'ai déjà précisé mon attitude en indiquant ce que j'entendais par « vivre la science ». Inutile, peut-être, de revenir là-dessus. Dès que l'on approfondit un peu l'idée de vie intérieure, on constate que la distinction des facultés est toute superficielle. Il n'existe pas au fond de nous-mêmes une *intelligence séparée*, une *raison indépendante*, à laquelle s'opposerait comme un terme antinomique l'imagination ou le cœur. Non; mais toute l'âme est contenue dans chacun de ses éléments, ou mieux il n'y a point d'éléments de conscience, point d'atomes psychiques, point de pouvoirs multiples juxtaposés; l'activité de l'esprit se présente aux regards de l'observateur attentif comme une inexprimable unité complexe où le nombre n'intervient pas, et la pensée qui engendre la science — pour impliquer l'âme entière — n'en demeure pas moins pensée véritable, amoureuse d'harmonie et de lumière : qu'elle soit action l'agrandit loin de la diminuer, la vivifie loin de la détruire, la fortifie loin de la dissoudre, l'unifie et la concentre loin de la détendre ou de la dénouer dans le rêve. Je ne retire donc à l'intellectualisme que ses bornes trop étroites; mais je n'essaie pas de faire abdiquer la raison devant le cœur; je crois seulement que celle-là n'est pas complète quand on l'isole de celui-ci, je crois que nous ne pouvons jamais vivre une vie

purement intellectuelle (au moins d'une manière *profonde*), je crois que les logiciens se sont trop confinés jusqu'ici dans la région du discours et qu'ils ont ainsi méconnu le meilleur de la raison elle-même, je crois qu'il est temps de réintégrer l'action dans ses droits primordiaux, je crois surtout que le centre et l'âme de toute idée sont constitués par quelque chose qui est de l'ordre d'une intuition contingente et vécue plutôt que de celui d'une évidence nécessaire et discursive. Et je reconnais à la science une valeur éminente! Sans parler de sa valeur *pratique*, industrielle ou médicale, sans parler des avantages matériels qu'elle nous apporte ni des ressources chaque jour plus efficaces qu'elle nous fournit pour conduire sagement notre action, n'est-elle pas un langage rigoureux, un discours parfait, un système de symboles enchaînés, un groupe cohérent de schèmes coordonnés et maniables? Par cette substitution de concepts construits aux données concrètes, voici que deviennent possibles une réduction du multiple à l'un, une distribution des formules en séries déductives, un classement méthodique du chaos expérimental. Si cela nous éloigne de la réalité, n'oublions pas cependant les bénéfices que procure un tel travail. La mémoire est rendue capable de porter le poids énorme des richesses accumulées. La communication du savoir est assurée entre les hommes, en même temps que la possibilité pour ceux-ci de collaborer dans des entreprises communes. Mais il y a plus encore. La science est un *art* dans le plus haut sens du terme, un art subtil et puissant dont le charme et la beauté — pour échapper au vulgaire — n'en sont pas moins des justifications suffisantes. Enfin, permettant d'améliorer les conditions physiques de la vie et par là travaillant pour sa part à l'œuvre de notre libération morale, la science est aussi par elle-même un admirable moyen de culture spirituelle. Voilà certes de quoi la légitimer. Toutefois je ne trouve pas que ce soit assez. Je veux montrer que, *même au point de vue de la connaissance*, la science a une valeur. Sans doute elle ne *donne* pas une connaissance vraie des choses : mais elle *prépare* cette connaissance, en fournissant un point de départ à la philosophie. Chaque vérité scientifique, si conventionnelle, si symbolique, si contingente qu'elle soit, peut être prise en effet comme l'origine d'un chemin de pénétration critique vers le réel. Pour effectuer ce retour conscient et réfléchi au donné immédiat, pour accomplir cette régression vers la continuité primitive, que préconise M. Bergson et dont il fait justement l'objet propre de la philosophie, il faut avoir été

tout d'abord chercher dans la dispersion discursive la révélation des aspects divers qui constituaient, mêlés et indistincts, le nuage confus des images, comme si les virtualités latentes au sein de l'enveloppement primordial ne pouvaient être discernées par nous qu'après une sorte d'analyse spectrale préliminaire à travers le prisme de l'action et du discours. Que cette dispersion fausse la réalité, cela est entendu; mais elle demeure inévitable comme entrée en matière. Ainsi apparait-il notamment que la philosophie ne saurait précéder la science. Du reste celle-ci ne procure pas seulement des points de départ statiques; chacun de ces résultats indique une direction, une voie vers le réel; chacun d'eux est comme penché sur un aspect de la nature qu'il montre et désigne au loin; c'est une impulsion rectrice, une vitesse initiale, et le courant de pensée qui le traverse et prend corps un instant en lui fait en définitive sa plus haute valeur. Voit-on dès lors qu'il y a continuité de la science à la philosophie et que par conséquent je ne puis croire à la profonde signification et portée de celle-ci sans admettre du même coup une semblable conclusion pour celle-là? La critique nouvelle ne conduit donc pas à je ne sais quel scepticisme scientifique; mais elle aboutit à ceci que la science ne forme pas un système clos, qu'elle n'est pas autonome, qu'elle n'a pas en soi toute sa valeur, qu'elle n'est pas séparée de la philosophie par une coupure absolue, qu'elle achemine vers une limite qui lui est transcendante, que sa meilleure partie est sa convergence même vers ce pôle extérieur, que son objectivité doit être conçue sous une forme dynamique et non pas statique, comme la fin d'un *progrès* et non pas comme une *chose* ou un *résultat*, et qu'enfin ce sont plutôt les intellectualistes qui limitent et restreignent la science.

Mais, battu dans cette première rencontre, on se tournera peut-être vers une autre forme de la même accusation. Placer la science qui se fait au-dessus de la science faite, estimer les démarches d'invention à plus haut prix que les résultats, préférer aux thèses précises et fixées l'exercice même de l'esprit, l'attitude et le mouvement que chaque vérité suscite en nous, les gestes intérieurs dont elles apparaissent comme l'occasion fugitive, si ce n'est pas — dira-t-on — du scepticisme pur, c'est au moins du dilettantisme. Que l'artiste dans le savant n'efface pas le penseur! Faire de la science un moyen et non pas une fin, c'est encore d'une certaine façon nier la science. — Or voilà ce que je n'accepte point. Je prétends qu'au fond la nou-

velle philosophie croit plus que ses adversaires eux-mêmes au pouvoir de la raison. Loin de nous les timidités classiques! Elles dérivent de préjugés qu'il est temps d'abolir. La science en effet se prolonge et s'achève sans discontinuité par la philosophie, ou plutôt il est possible d'envisager la science d'un tel point de vue qu'on la voie se diriger vers la philosophie comme un réseau de fleuves vers la mer. Ainsi le mouvement que le savant commence, poursuivi jusqu'au terme sans souci de frontières fictives, mène en fin de compte à saisir la réalité absolue, que l'intuition suprême éclaire et fait posséder du dedans. Réel et connu d'une part, intuition philosophique et conception scientifique d'autre part, à le bien prendre, sont dans le rapport du tout à la partie. Il est incroyable qu'on ait emmêlé cette question de tant de difficultés factices. Essayons cependant de démêler l'écheveau. Je ne ferai pour cela qu'une remarque. De tout temps et maintenant encore, n'en déplaise à ceux qui traitent une semblable prétention de chimère mystique, on a cherché l'absolu dans la connaissance, et c'est cela même qu'on a toujours appelé philosophie. Descendre au cœur de la réalité, en saisir les pulsations intimes; pénétrer ce qu'elle est en soi et le devenir en quelque sorte sympathiquement pour le faire participer à la lumière de la conscience réfléchie, l'homme ne se résoudra jamais à le juger impossible : si par la parole il s'y résigne quelquefois en apparence, l'histoire montre qu'il dément aussitôt son discours par son action. Et le problème en effet est-il aussi insoluble qu'on l'a voulu dire? Les grosses difficultés qu'il soulève viennent peut-être surtout de ce qu'on s'obstine à prétendre enfermer dans un concept une limite qui ne peut être définie au contraire que par le mouvement même qui y porte. Que la réalité absolue ne puisse être ni conçue ni parlée, j'y consens; et par là sans doute elle échappe à la science. Mais si l'on parvenait à la vivre? Ce serait bien une solution. Et la science reprendrait une portée dans ce sens, en devenant elle-même plutôt vécue et pratiquée que pensée dans l'abstrait. Certes une connaissance quelconque est toujours *notre* connaissance. Il semble dès lors inévitable d'affirmer sa relativité. Mais qu'est-ce que ce *nous* dont on fait une entité absolument déterminée? Ne pouvons-nous pas nous modifier peu à peu jusqu'à nous configurer pour ainsi dire aux choses elles-mêmes? Celles-ci d'autre part sont-elles radicalement différentes de nous et de la connaissance que nous en avons? Les relativistes obtiennent leurs conclu-

sions en partant, à mon sens, d'un mauvais énoncé du problème. Ils conçoivent en effet ici un *sujet pur* et là un *objet pur* pour examiner ensuite comment ces termes antinomiques pourraient entrer en rapport. Bien entendu ils ne trouvent aucun moyen : la question était posée de manière à demeurer nécessairement sans réponse. C'est qu'objet pur et sujet pur sont deux pôles irréels symbolisant les deux extrémités d'une continuité intercalaire seule réelle. Ici encore il faut imaginer un spectre continu dont le sujet et l'objet ne seraient que les régions extrêmes. Ce qu'on peut réaliser, c'est une suite mobile d'états où la subjectivité et l'objectivité varient en raison inverse l'une de l'autre. Et il y a un infra-rouge — la matière pure — vers lequel on peut descendre, et il y a un ultra-violet — l'esprit pur — vers lequel on peut monter, et les mouvements mêmes de descente ou d'ascension nous révèlent ces franges limites qu'aucune coupure ne sépare des franges moyennes. Or qui prendra le mieux cette attitude purement dynamique, de celui qui, visant surtout au discours parfait, ne cherche dans la science qu'un enchaînement rigoureux de formules, ou de celui qui, plus vivant, ne saisit chaque résultat que pour y puiser un élan nouveau vers de nouveaux résultats? C'est la différence de l'inventeur au critique et nul ne contestera que ce soit au point de vue du premier qu'il faille se placer de préférence pour bien comprendre la science. Dilettantisme? Non pas, mais foi dans la raison, amour de la pensée féconde, et sentiment intense de la vie spirituelle. L'intelligence humaine est infiniment plastique; le but de la science est de l'informer graduellement jusqu'à la rendre capable de saisir la réalité absolue; sans doute la science apparaît inégale à une si vaste tâche; mais elle commence le travail que la philosophie prétend achever, et la vraie manière de l'envisager consiste donc à la prendre comme une convergence de progrès mobiles et fuyants plutôt que comme un système hiérarchique de résultats bien établis.

Qu'ajouterai-je enfin? On a pensé répondre sans réplique aux considérations précédentes en qualifiant de *mystique* la doctrine qu'elles développent. Mais pourquoi les mots nous feraient-ils peur? *Le vrai mystique est celui qui a foi dans l'esprit*; et certes, à ce titre, nous pouvons sans scrupules revendiquer un tel nom. Que signifie-t-il, en somme? Que notre conception de la science est une conception vraiment *spiritualiste*, différente en cela de la conception classique préoccupée surtout de rigueur et de fixité au détriment de la vie

créatrice qui seule assure le progrès. Philosopher, c'est chercher l'esprit, c'est se détacher du discours, c'est *se renoncer* pour autant que l'on tient à des habitudes logiques trop étroites, c'est travailler sans repos ni restriction à son renouvellement intérieur et c'est croire enfin qu'on ne peut saisir la vérité qu'en se donnant à elle par une action de toute l'âme : ainsi toute philosophie est mystique, en droit, sinon en fait.

Quant à savoir si notre conception mène à l'individualisme absolu, alors que l'idée même de la science implique essentiellement que celle-ci soit impersonnelle, j'estime que la question est facile à résoudre. Sans doute j'affirme jusque dans la science le primat de la vie intérieure. Mais c'est une erreur à laquelle échappe le vrai mystique de croire que l'exercice de la vie intérieure tend à enfermer l'homme dans son individualité. N'oublions pas qu'il est impossible de pratiquer tout seul la véritable vie intérieure. La pratiquer, au contraire, c'est tendre à s'insérer dans une société spirituelle : plus l'homme s'intériorise, plus il participe à l'esprit et plus il se rapproche de la réalité profonde en laquelle il communie avec l'humanité tout entière.

Enfin comment ai-je pu qualifier la nouvelle doctrine de *positivisme nouveau*? Si elle voit dans l'action le critère suprême, en quoi se distingue-t-elle du sens commun? quelle différence précise établit-elle entre science et philosophie? D'une part, semble-t-il, elle condamne à certains égards la science et le sens commun parce que, tournés vers l'action, ils ne s'orientent pas vers la connaissance vraie; et d'autre part, pour obtenir en philosophie cette connaissance vraie, voici qu'elle subordonne l'intelligence abstraite à l'action vécue. Se détacher de la vie pratique, c'est le conseil qu'elle donne d'un côté; revenir du discours à la vie explicite, c'est le second conseil par lequel elle complète le premier; n'y a-t-il pas contradiction? Pour moi, j'estime que non. Mais il faut séparer plusieurs sens du mot *action*. Il y a l'action *pratique*, l'action *discursive* et l'action *profonde*, qui ne sont point une seule et même chose. La première engendre le sens commun; la seconde règle la science; et c'est la troisième qui doit servir de critère en philosophie. Je ne vois vraiment en cela aucune difficulté sérieuse. Se dégager des illusions que suscite l'exercice de la vie corporelle, s'affranchir des entraves que met à la vie de la pensée la recherche d'un discours rigoureux, tendre en fin de compte à faire de tout un

objet de vie spirituelle intégrale : n'est-ce pas parfaitement clair?

Je n'ajouterai plus qu'un mot, en manière de conclusion. On peut adopter deux attitudes différentes pour envisager la science. Il est évident qu'elle contient de l'intellectuel, du discursif. Eh bien! Choisissons cet élément-là pour en faire le centre de notre représentation. Soyons plutôt géomètres que physiciens, plutôt critiques qu'inventeurs, plutôt soucieux d'exposition rigoureuse que d'intuition féconde. Bref assistons passivement au déroulement des vérités, au lieu de nous insérer avec toute notre âme dans le mouvement qui les produit. Ce que la science contient d'action nous semblera dès lors secondaire et provisoire : nous serons *intellectualistes*. Et certes je ne conteste le droit de personne à préférer cette attitude. Elle est à la fois légitime, intéressante et même nécessaire, au moins en tant qu'époque d'une dialectique plus générale. Mais si on la regarde comme essentielle et unique, voici que les désastres s'accumulent. Comment ne pas conclure en effet à la faillite de la science et de la raison, lorsqu'on voit dans le discours le pôle spécifiant dont l'attraction les gouverne et les meut? Nous nous orientons vers la recherche d'une nécessité de plus en plus rigoureuse; mais en même temps nous ne pouvons nier les résultats positifs de la critique nouvelle; par suite nous nous enfonçons dans un nominalisme croissant, ne voyant partout que décrets arbitaires, définitions conventionnelles et schèmes symboliques sans portée ni sens; finalement, nous en arrivons à désintéresser la science de la vérité, nous faisons de celle-là un système de conventions de langage, un jeu stérile de formules vides, et le travail s'achève donc dans un scepticisme total.

L'intellectualiste ne saurait échapper à cette ruine que par une inconséquence, en ne suivant pas jusqu'au bout le mouvement de pensée qu'il commence. Mais que les résultats sont différents quand on adopte l'autre attitude! Notre centre de représentation est alors l'idée même de l'action qui engendre la science. Ce qui nous apparaît essentiel, à ce nouveau point de vue, c'est la vie intérieure, qui ne prend corps sans doute que dans les vérités particulières, mais qui les déborde et les dépasse. Au tour de l'intelligence discursive d'être confinée dans un rôle secondaire : simple instrument de formules destinées à soulager la mémoire, à fixer l'attention et à permettre une circulation sociale du savoir. Ce qui fait le fond de la science est alors pour nous vraiment nourriture d'âme. Nous pouvons

le vivre pleinement. Et cette vie concrète, qui implique la pensée discursive sans limiter à ses démarches abstraites le dynamisme interne, nous dirige vers la réalité absolue, s'il est vrai que celle-ci soit plus un *progrès* qu'une *chose*. Ainsi s'évanouit le danger de scepticisme tout à l'heure imminent. Une dissociation a été faite entre objectivité et nécessité. Voulons-nous atteindre la nature dans ses retraites mystérieuses? Voulons-nous orienter la science vers la connaissance? Nous entrerons dans les voies de la contingence vécue; nous approfondirons le discours dans le sens de la philosophie; nous insisterons surtout sur les attitudes qualifiantes et les convergences mobiles de la pensée. Mais la rigueur et la nécessité pâliront d'autant que nous avancerons plus loin dans cette route, pour s'accuser au contraire quand nous nous retournerons vers le pur discours. *On échappe au scepticisme dans la mesure où l'on abandonne l'intellectualisme.*

Bref, nous pouvons résumer nos dernières conclusions dans les formules suivantes :

1° *Comprendre n'est pas un acte purement intellectuel; on ne comprend en réalité que par les démarches d'invention; et une vérité n'est pleinement comprise que si elle est vécue.*

2° *Vivre une vérité consiste à en faire un objet de vie intérieure auquel on croit, dont on se nourrit, que l'on pratique et que l'on aime au point d'unifier en lui toute son âme : est vrai définitivement ce qui résiste à l'épreuve d'une telle vie.*

3° *Bien loin que cette doctrine ait une orientation sceptique, elle fonde le seul moyen efficace de concilier l'esprit critique et l'esprit positif, elle accorde à la science plus de valeur et plus de portée que ne lui en reconnaît l'intellectualisme.*

Une fois précisées ainsi l'attitude à prendre et la méthode à suivre, il reste à voir quelles applications critiques on a faites et de cette méthode et de cette attitude : ce sera l'objet d'un prochain article.

(*A suivre.*)

EDOUARD LE ROY.

ÉTUDES CRITIQUES

EXPOSÉ CRITIQUE

DE

LA PHILOSOPHIE DE LEIBNIZ

Par B. RUSSELL

Le livre de M. Russell sur Leibniz est, comme nous l'apprend la préface, une œuvre philosophique plutôt qu'historique. L'auteur caractérise assez sévèrement cette tendance des historiens à si bien étudier les rapports des systèmes entre eux qu'ils en viennent à négliger les systèmes eux-mêmes. Tout autre est le point de vue de M. Russell. Partant de cette idée que les différentes doctrines se ramènent à un petit nombre de types, il verra dans la philosophie de Leibniz une des formes les plus parfaites de toute une famille de philosophies. Il cherchera alors quels sont les fondements de cette philosophie, comment s'en enchaînent les parties, où s'introduisent les postulats, et, chemin faisant, il se demandera si on peut encore se maintenir aujourd'hui dans la position adoptée par Leibniz.

Il est impossible de résumer un livre aussi riche. Je me bornerai à indiquer quelques-unes des idées les plus saillantes de l'ouvrage en insistant surtout sur la partie critique.

*
* *

La tâche que s'est proposée M. Russell n'est point aisée, car Leibniz n'a jamais fait d'exposé systématique complet de son système et nous ne savons pas bien quel ordre il a lui-même suivi dans ses recherches. Toutefois on était habitué à considérer la *Monadologie* comme l'un des ouvrages où l'enchaînement de ses idées était le mieux mis en lumière, et on y trouvait, comme point de départ, la

conception d'éléments qui ne sont ni les atomes, ni la substance spinoziste. Au contraire, M. Russell voit dans la *Monadologie* « une sorte de conte fantastique, cohérent peut-être, mais entièrement arbitraire »; il s'inspire avant tout du *Discours de Métaphysique* et des *Lettres à Arnauld*, et il espère montrer que le système de Leibniz commence par une théorie logique de la proposition[1].

Cette thèse est développée par M. Russell avec une très grande habileté. Il fait voir que les principes fondamentaux du système sont, en un certain sens, une transposition métaphysique des règles de la logique classique; s'inspirant de cette idée directrice, il les classe et les déduit les uns des autres avec une rigueur, une précision qui rendent son interprétation fort vraisemblable.

Comment, en effet, ne pas rapprocher l'un de l'autre le sujet logique et la substance, ce sujet métaphysique possédant une infinité d'attributs qui me sont d'abord donnés confusément et que je ne puis connaître clairement que par voie d'analyse? La substance, c'est un sujet qui ne peut jouer le rôle de prédicat par rapport à aucun autre sujet; ou encore, c'est le sujet du changement, ce qui subsiste lorsque le reste change. De même que la notion du sujet logique enveloppe celle de ses prédicats, de même tous les attributs qu'a possédés ou que possédera un sujet métaphysique sont toujours des prédicats de ce sujet; ou, plutôt, la substance possède éternellement un certain prédicat, exprimant qu'elle doit avoir à tel moment tel ou tel attribut. Et il s'ensuit « que toute âme est comme un monde à part, indépendant de toute autre chose hors de Dieu et qu'elle garde dans sa substance des traces de tout ce qui lui arrive. Il s'ensuit aussi en quoi consiste le commerce des substances. »

On le voit, l'analogie est frappante, à condition toutefois que l'on considère seulement ce qu'est la substance, et non pourquoi elle existe, ou même pourquoi elle est possible. Comme l'avait déjà remarqué Aristote, la logique suppose des sujets : elle est incapable d'en poser. C'est là un point sur lequel M. Russell aurait peut-être dû insister davantage, afin de mieux mettre en lumière le rôle du principe de raison suffisante. Ce principe a un caractère métaphysique, et ne dépend pas de la seule logique, comme le principe de contradiction. Sans doute, Leibniz admet qu'on peut rendre raison du contingent par une analyse infinie; mais il y a pour lui un

1. Voir spécialement : *Discours de Métaphysique* (Gerhardt, IV, p. 432 sqq.), et Lettre à Arnauld (G., II, p. 39 sqq.).

abîme entre le fini et l'infini, et M. Russell se méprend, je crois, sur sa pensée, lorsqu'il l'accuse de n'avoir pas donné à la contingence d'autre fondement que la complexité (p. 62).

On pourrait, il est vrai, par un détour, chercher à effacer la distinction des deux grands principes. La notion d'une substance contient, nous l'avons vu, tous les états par lesquels cette substance passera, et un entendement parfait les en pourrait déduire : la substance n'obéit-elle pas, alors, à une nécessité aveugle dépendant uniquement du principe de contradiction? M. Russell répond avec Leibniz à cette objection. Il faut se garder de confondre ce qui est nécessaire et ce qui est certain. La liaison des divers états d'une substance entre eux est contingente, quoique certaine : car, ou la substance est libre ; ou ses divers états forment une série de causes et d'effets, et alors ils sont déterminés par les lois du mouvement, qui sont contingentes.

Il reste vrai, toutefois, que la substance enveloppe dans sa notion tous ses attributs passés et futurs; sinon elle ne serait plus elle-même. Leibniz a même écrit (est-ce bien sa pensée définitive?) : « Il y a, indépendamment des décrets libres de Dieu entre Adam d'une part et ce qui est arrivé et arrivera à lui et à sa postérité d'autre part, une connexion intrinsèque et *nécessaire*; car Dieu a trouvé parmi les possibles un Adam qui, entre autres prédicats, a aussi celui d'avoir, avec le temps, une telle postérité[1]. »

Ce texte et d'autres auxquels renvoie M. Russell légitiment le rapprochement de la substance et du sujet logique. Ce rapprochement ne donne pas, il est vrai, de fondement à la substance; mais il nous fait comprendre ce qu'elle est, et il jette ainsi une vive lumière sur bien des points de la philosophie leibnizienne. On s'en convaincra, si l'on suit M. Russell dans son ingénieuse déduction des propriétés de la monade.

Par exemple, la monade est douée d'activité. En effet, puisque tous les prédicats sont enveloppés dans la notion du sujet, la succession de ces prédicats n'a pas son fondement dans le monde extérieur, mais bien dans le sujet lui-même. La monade possède donc un attribut en vertu duquel elle tend à passer d'un état à l'autre : c'est l'activité.

Soit encore à établir le principe des indiscernables. M. Russell

1. Lettre à Arnauld. G., II, 50.

nous le présente d'une manière fort claire. Il ne peut, dit-il, exister deux substances ayant les mêmes attributs et ne différant que quantativement, *solo numero*. Admettons en effet que A diffère de B en ce sens que ce sont deux substances différentes : cette différence entre A et B est une certaine relation qui lie A à B; à cette différence correspond, par suite, un certain prédicat de A. Mais ce prédicat ne peut appartenir à B, qui ne diffère pas de lui-même. Donc A et B diffèrent par leurs prédicats, ce qu'il fallait démontrer.

Ces exemples, que l'on pourrait multiplier, montrent quels sérieux avantages offre l'ordre d'exposition adopté par M. Russell et suivi par Leibniz lui-même dans le *Discours de Métaphysique* là où il traite de la substance. On admettra, je pense, que les notions de sujet et de prédicat sont bien fondamentales dans la philosophie de Leibniz. Elles n'y sont pas tout : leur rôle est peut-être moins grand que ne le pense M. Russell; mais leur présence est certaine, et si l'on démontrait que ces notions sont factices et fausses, on porterait du même coup une grave atteinte au système de Leibniz. Il convient donc, avant d'aller plus loin, d'examiner les principales critiques que M. Russell adresse à la théorie logique de la substance.

*
* *

M. Russell énonce en ces termes les deux premiers postulats sur lesquels cette théorie repose, selon lui :

1° Toute proposition lie un prédicat à un sujet;

2° Il existe des propositions analytiques, et toutes les propositions nécessaires sont analytiques.

Or M. Russell n'admet pas ces postulats; il tire ses raisons d'une étude approfondie de la logique générale, et spécialement de la logique des mathématiques.

Il existe, dit-il, des propositions qui n'ont ni sujet ni prédicat. Ce sont, par exemple, les propositions qui posent une pluralité de sujets, comme : *voici trois hommes*, ou encore celles qui établissent entre deux sujets des relations de grandeur ou de position. En tout cas, ce n'est pas la présence d'un sujet et d'un prédicat qui constitue la proposition, c'est l'expression d'une relation.

Il n'y a pas, à proprement parler, de proposition analytique. Lorsque, étant donné un sujet qui possède un nombre fini ou infini d'attributs, on affirme que ce sujet possède un de ses attributs, on croit raisonner analytiquement. Mais, dit M. Russell, ce n'est là

qu'une illusion : car, pour avoir le droit de raisonner ainsi, il faut, d'après Leibniz lui-même, que je puisse considérer le sujet en question comme possible, c'est-à-dire comme exempt de contradiction interne. Or, comment le puis-je? Ce n'est, dit M. Russell, qu'en vertu d'une suite de jugements synthétiques affirmant que les divers attributs de ce sujet sont compatibles. Ainsi l'idée d'un carré rond est contradictoire, parce que dans la notion d'un rond est contenu ce jugement synthétique, qu'un rond n'a pas d'angles. Ou bien encore, si je définis 3 comme égal à $2+1$, la proposition « $2+1$ est possible » est nécessairement synthétique. En résumé, ou une proposition n'est pas purement analytique, mais implique des jugements synthétiques : c'est le cas en mathématiques; ou cette proposition est une pure et simple tautologie et ne mérite plus le nom de proposition. Leibniz s'est encore trompé, lorsqu'il a cru qu'une proposition ne peut pas être nécessaire sans être analytique : c'est un point sur lequel il est inutile d'insister après Kant.

Dans la pensée de M. Russell, cette discussion condamne le système de Leibniz dès son point de départ. Elle porte même plus loin : car, dit-il, toute philosophie qui recourt à la substance et à l'absolu repose sur cette croyance, qu'une proposition a, en définitive, un sujet et un prédicat; et c'est en grande partie dans cette même croyance que nous trouvons l'origine de la chose en soi maintenue par Kant (p. 15). Voilà une discussion dont les conséquences menacent d'être graves et sur laquelle il convient de s'arrêter quelques instants, bien que M. Russell ait été forcé d'être très bref.

La logique des sciences est aujourd'hui une des parties les plus prospères de la philosophie et l'on est arrivé dans ce domaine à quelques résultats précis sur lesquels on peut solidement s'appuyer : il s'agit d'en tirer le meilleur parti possible. Mais va-t-on pouvoir, grâce à eux, ruiner un système de métaphysique tel que celui de Leibniz? C'est là une question d'un intérêt tout actuel, qu'on doit savoir gré à M. Russell d'avoir soulevée. Mais il faut se garder de la supposer trop vite résolue.

Nous avons observé une analogie entre la substance et le sujet de la logique aristotélicienne. Avons-nous le droit de conclure que la vérité du système de Leibniz dépend de celle de cette logique? Si la logique de l'École est fausse, le rapprochement perd sa valeur, mais la notion de substance reste intacte: pour l'atteindre, il faudrait

prouver que la révolution opérée en logique en entraîne une semblable en métaphysique.

Il ne faut pas oublier que, pour Leibniz comme pour Aristote, la substance est un sujet, sans doute, mais un sujet métaphysique. Leibniz même, trouvant que la forme des Scolastiques n'est pas encore assez métaphysique, fait de la monade une âme analogue à la conscience. M. Russell écarte, il est vrai, cette doctrine, et il se demande (p. 48) ce que peut bien être la substance, s'il est vrai, comme le dit Leibniz, qu'elle se distingue de la somme de ses prédicats. L'activité n'est pas la substance, mais seulement son essence : la situation n'est qu'un attribut. Que reste-t-il donc si l'on supprime les prédicats ? Rien, dit M. Russell, et il faut conclure : « La raison qui fait supposer des substances est purement logique. »

Cette interprétation ne me paraît pas conforme à la pensée de Leibniz. Leibniz a besoin de la substance pour montrer comment se concilient la multiplicité et l'unité. Le sujet, tel qu'il le conçoit, est avant tout une entité métaphysique. Or de ce que la science ne considère plus de tels sujets, on ne peut pas conclure que la métaphysique doive les abandonner. Il n'est pas permis, précisément depuis Descartes et Leibniz, d'être aussi dogmatique; car ces philosophes ont montré que le monde mathématique peut ne pas être identique au monde réel. Ainsi des considérations purement logiques n'ont pas de prise sur leur métaphysique, et nous ne pouvons admettre sans plus d'explication les critiques que M. Russell adresse à Leibniz.

Mais l'étude des sciences nous permet, par une voie indirecte, de critiquer la métaphysique de Leibniz, et c'est peut-être cette voie que veut suivre M. Russell [1]. Un des objets principaux qu'a en vue Leibniz est de donner un fondement à la science, laquelle ne se suffit pas, et d'expliquer ce qu'elle constate. Eh bien! la métaphysique leibnizienne répond-elle encore aujourd'hui à cet objet, et peut-elle remplir son rôle vis-à-vis de la science moderne? D'autre part, l'intervention des mathématiques n'a-t-elle pas conduit Leibniz à des doctrines qui contredisent la théorie des monades? Voilà des questions que l'historien a le droit de se poser, et il est possible que les progrès récents de la philosophie des sciences nous aident à résoudre la première. Mais pour répondre à ces questions il est nécessaire de

1. M. Russell la suit dans sa critique de la dynamique leibnizienne, p. 89 et sqq.

bien connaître les idées de Leibniz sur la philosophie des sciences, et en particulier sur la dynamique. Ces idées sont minutieusement étudiées, puis discutées avec une grande compétence par M. Russell, en de remarquables pages dont je vais brièvement résumer le contenu.

*
* *

La dynamique de Leibniz est dirigée contre Descartes, pour qui l'essence de la matière est l'étendue. Leibniz voit dans l'étendue une notion abstraite incapable de fonder la réalité des choses. D'ailleurs, en établissant que ce n'est pas la quantité de mouvement qui est constante, mais bien aussi la direction du mouvement, Leibniz a montré que la matière n'est pas totalement indifférente.

La matière première, considérée comme passive, possède déjà une qualité irréductible à l'étendue : la résistance. Elle est impénétrable; de plus elle répugne au changement et elle tend à conserver son état actuel. Mais cette matière ne suffit pas à Leibniz, qui requiert, pour expliquer le mouvement, une matière active, douée de force. En effet, un corps en mouvement diffère d'un corps au repos : il possède quelque propriété en vertu de laquelle il continue le mouvement commencé sans l'intervention de causes extérieures. D'autre part, l'analyse de l'idée d'étendue va nous montrer que la situation a un caractère relatif : si donc il y a dans le mouvement quelque chose d'absolu et de réel, ce ne peut être que la force.

L'extension n'est qu'une propriété des choses. Extension signifie répétition, pluralité d'objets étendus. Aussi ne doit-on pas dire que la matière est l'étendue, mais qu'elle est étendue. De là résultent les conditions de la réalité. Si les choses qui nous apparaissent existent réellement, elles sont formées d'une pluralité d'éléments. D'ailleurs les éléments simples ne peuvent être eux-mêmes étendus, car qui dit étendu dit composé : ce ne sont donc pas des points mathématiques, mais bien des substances.

Si nous passons maintenant du réel au mathématique, nous remarquerons que la géométrie repose sur autre chose que sur la notion d'étendue; car cette notion ne rend pas compte du continu. Une pluralité, fût-elle infinie, n'est pas continue, mais discrète; car elle est formée d'unités indivisibles et inétendues. Il résulte de là que l'espace géométrique n'est ni une substance, ni un composé de substances : c'est quelque chose de purement idéal, et ainsi s'ex-

plique qu'en géométrie, à l'inverse de ce qui se passe dans le monde réel, le tout soit antérieur à la partie.

L'espace n'est donc pas formé d'une infinité de points, comme le croyait Newton : c'est un ensemble de rapports. Deux points A et B sont considérés comme ayant une certaine relation, qui est la distance spatiale; mais ces points, n'étant pas eux-mêmes des relations, ne font pas partie de l'espace. En résumé, la position n'est qu'un attribut de la substance : elle est le point de vue d'où celle-ci exprime l'univers.

M. Russell adresse aux théories dynamiques de Leibniz une série de critiques très sérieuses. Il montre d'abord que ces théories ne sont pas celles que suggère la mécanique moderne. Il y a, selon M. Russell, trois grands types de théories dynamiques : la doctrine des atomes; la doctrine du plein, soutenue aujourd'hui par les physiciens qui admettent l'hypothèse de l'éther; la doctrine de l'action à distance ou de l'attraction newtonienne pure et simple. Or ces trois doctrines sont confondues par Leibniz, qui n'en adopte aucune. La conception des monades l'incline vers la troisième; mais Leibniz n'admet pas l'action à distance, l'attraction ne s'expliquant, selon lui, que par une impulsion de corps subtils [1]. Il revient donc à la doctrine du plein; mais, croyant que le mouvement se transmet toujours par impulsion, il est obligé de recourir à des hypothèses compliquées. Il admet qu'entre les corps solides règne un fluide, qui lui-même, par rapport à un fluide plus subtil, est composé de particules solides; et ainsi de suite indéfiniment [2]. Avec cette infinité de fluides l'explication mathématique devient pratiquement impossible : dès lors, pour le mathématicien, les idées dynamiques de Leibniz n'ont plus de valeur. M. Russell semble en conclure qu'elles sont fausses. C'est peut-être aller trop loin; contentons-nous de dire que le mathématicien cherche dans la métaphysique des hypothèses commodes, rendant saisissables ses conceptions : or la métaphysique de Leibniz ne peut plus aujourd'hui remplir ce rôle.

M. Russell invoque d'ailleurs d'autres arguments, qui paraîtront peut-être plus convaincants au philosophe proprement dit : il cherche à montrer que la doctrine de Leibniz présente des contradictions internes.

L'accord qui semble régner entre la métaphysique et la dyna-

1. Leibniz à Bourguet. G., III 580.
2. *Leibnizens math. Schriften.* Ed. Gerhardt, VI, p. 228.

mique de Leibniz n'est, dit-il, qu'apparent. Leibniz veut justifier sa conception de la monade en montrant que tout corps a en lui la force qui le meut (son élasticité), est lui-même la cause de toutes ses modifications, et ne peut agir sur les autres corps. Le malheur est que la mécanique permet tout aussi bien de prouver le contraire. Toute force est une résultante : or une résultante n'est pas une somme, puisque les mouvements qu'auraient produits les composantes ne se retrouvent pas dans le mouvement réel; les forces se combinent véritablement; dès lors la dynamique ne peut conduire à la conception d'une pluralité de séries causales indépendantes [1].

Une autre difficulté est la suivante : Leibniz adopte une théorie relativiste de l'espace, et cependant il croit qu'il y a dans le mouvement quelque chose d'absolu, la force. M. Russell voit là une contradiction. D'abord si, comme le dit Leibniz, la force doit être mesurée par la « quantité de l'effet » [2], elle est pour nous inséparable du mouvement et est relative comme lui. De plus, en considérant la force comme absolue, on viole la doctrine des monades indépendantes. En effet, en mouvant B, la force située en B change la situation relative de A et de B; d'ailleurs ce changement entraîne quelque modification de A, puisque A représente tout l'univers; donc la monade B agit sur la monade A; ou bien la force, cause du mouvement, doit résider en A comme en B, et elle est relative.

M. Russell conclut que, pour sauvegarder la notion de force, il faut admettre, comme Newton, l'espace absolu. Aussi bien est-il difficile à Leibniz de s'en tenir strictement à sa théorie relativiste. Ne la dépasse-t-il pas, par exemple, lorsqu'il définit la place, par rapport à un certain nombre « d'existants fixes, *dans lesquels il n'y a pas eu de mouvements* »? (G., VII, 400.)

La croyance à l'idéalité de l'espace présente également aussi pour Leibniz bien des difficultés. N'attribue-t-il pas quelque réalité à l'espace, lorsqu'il nous dit que la monade a une position, à savoir le point de vue d'où elle reflète l'univers, ou lorsqu'il pose une pluralité de monades? — L'âme a son siège dans le corps, dit encore Leibniz. — Le corps est un agrégat de substances. — *Dispersæ sunt per materiam Entelechiæ.* — Ces assertions ne seraient-elles pas

1. De là résulte une confusion que Wundt a exprimée par un mot piquant que M. Russell traduit ainsi : chaque substance se détermine elle-même, mais cette auto-détermination est déterminée par une autre substance.

2. Leibniz à Arnauld. G., II, 137.

dépourvues de sens, si l'espace était idéal? Il y a là une contradiction, qui devient plus flagrante encore lorsqu'il s'agit du temps, puisque Leibniz s'est servi de la notion de temps pour définir la substance.

On voit par ces exemples quel genre de difficultés soulève la philosophie de Leibniz. M. Russell, qui est un dialecticien de première force, a su admirablement dégager et formuler ces difficultés; et, avec une rare subtilité, il enferme Leibniz dans une série de dilemmes d'où il est fort malaisé de sortir. Je ne puis entrer dans le détail de cette discussion. Mais je vais, en me bornant à quelques indications, chercher à montrer que, dans la philosophie de Leibniz, un certain ordre de considérations échappe cependant aux critiques de M. Russell; je serai amené en même temps à examiner de plus près l'argument fondamental que M. Russell a tiré de la logique, et par lequel il pense réfuter le système de Leibniz dès son point de départ.

*
* *

M. Russell a-t-il établi que les doctrines de Leibniz sont fausses, métaphysiquement parlant? Je ne crois pas. Il a montré que Leibniz n'a pas réussi à réaliser la jonction des mathématiques et de la métaphysique, comme il le rêvait. Loin de justifier la théorie des monades, comme on se l'imagine trop souvent, la dynamique de Leibniz semble parfois la contredire. Nous ne pouvons en tirer ni l'idée de force, ni celle d'une pluralité d'éléments, ni celle de monades sans action les unes sur les autres. D'ailleurs cette dynamique ne cadre plus avec la science moderne. La philosophie de Leibniz, sérieusement atteinte, n'est cependant pas anéantie : nous pensons aujourd'hui que pour conserver l'ancienne métaphysique, il faudrait la séparer radicalement de la science; Leibniz croyait au contraire qu'il y a passage progressif de l'une à l'autre : telle est la principale différence entre son point de vue et le nôtre.

Mais si l'on admet deux mondes distincts, le monde phénoménal, auquel s'appliquent les notions de temps et d'espace, et le monde des substances, si l'on évite surtout de définir la substance par rapport aux phénomènes, on pourra maintenir la doctrine métaphysique des monades. C'est, M. Russell le reconnaît, ce qu'a dû faire Leibniz lui-même pour ne pas se contredire : « Loin de fonder la métaphysique sur la dynamique, Leibniz pose, pour des raisons

purement métaphysiques, une force primordiale dont la dynamique ne fait aucun usage » (p. 96).

La métaphysique ainsi conçue dépasse sans doute les bornes de notre connaissance, et nous avons de bonnes raisons pour l'abandonner. Toutefois il ne faut pas la mépriser, car elle pourrait servir un jour ou l'autre à titre d'hypothèse; et, bien que les mathématiciens fassent peu de cas aujourd'hui des idées de Leibniz, certains naturalistes s'en inspirent encore dans leurs recherches. Mais ce qu'il est important surtout de remarquer, c'est que, si les notions métaphysiques échappent à la connaissance du savant, elles échappent en même temps à sa critique; et l'on se demande comment la chose en soi de Kant et même la philosophie de Leibniz pourraient tomber, comme le veut M. Russell, sous le coup d'arguments tirés des sciences et de la logique.

Pour ruiner complètement la métaphysique de Leibniz, il aurait fallu montrer qu'elle repose sur des postulats dénués de sens, ou qu'elle est en contradiction avec les données certaines de la science; encore ne faut-il pas confondre ce qui est véritablement donné dans la science avec les hypothèses, dynamiques ou autres, qui ont un caractère arbitraire; c'est de la forme de la science que la métaphysique doit laisser subsister la possibilité. Or M. Russell n'a pas réussi, je crois, à prouver que la métaphysique leibnizienne est inconciliable avec la logique des sciences.

Tout d'abord la distinction que Leibniz nous oblige à faire entre le monde métaphysique et le monde mathématique n'entrave nullement la science : elle en favorise plutôt le libre développement. Au lieu de suivre strictement l'ordre du réel, qui nous est souvent inaccessible, la mathématique prendra les voies les plus commodes pour notre esprit. C'est là une conséquence qu'on peut tirer du système de Leibniz tout aussi bien que de celui de Descartes; elle nous montre que ces systèmes, dont le dogmatisme effraye au premier abord, ne sont pas si loin qu'on le croit des théories soutenues par les mathématiciens d'aujourd'hui. C'est parmi certains kantiens que se trouvent les vrais dogmatiques : pour eux le monde réel est constitué par les phénomènes qui nous apparaissent au travers de notre sensibilité, et les notions mathématiques ont, dans ce monde, une valeur absolue. Mais cette doctrine est encore l'objet de nombreuses discussions, et personne n'est forcé de l'adopter. Les phénomènes semblent, en effet, n'obéir qu'approximativement aux lois mathématiques; s'il

veut expliquer le réel, le mathématicien doit faire de longs détours et partir de définitions qui s'en éloignent de plus en plus. D'ailleurs notre science ne paraît pas s'imposer à nous : elle est en partie arbitraire, car nous constatons que nous arriverions aux mêmes résultats en suivant plusieurs voies différentes ; par exemple, la géométrie non-euclidienne pourrait peut-être théoriquement remplacer la géométrie euclidienne : si nous ne nous en servons pas, c'est qu'elle est trop compliquée. Mais alors n'est-il pas permis de croire que les notions mathématiques sont, au moins en partie, conventionnelles et créées par notre esprit suivant ses besoins; ne doit-on pas les distinguer soigneusement des objets réels?

De même, le géomètre peut parfaitement adopter la théorie relativiste de l'espace; que Newton ait raison ou tort lorsqu'il conclut de l'existence de la force à l'espace absolu, la question reste indifférente aux yeux du mathématicien pur. Dirons-nous, cependant, que les faits mathématiques, qui sont des relations, n'ont qu'une existence logique, qu'ils sont tirés analytiquement du principe de contradiction? La métaphysique de Leibniz ne nous impose nullement cette conclusion. Les faits mathématiques ont, pour lui, une signification extra-logique, puisqu'ils expriment des relations entre des substances réelles, ou, ce qui revient au même, entre des idées innées en moi. La connexion de mes idées n'est pas mon œuvre; elle est réalisée dans l'esprit de Dieu. « Et ainsi quoique les relations soient de l'entendement, elles ne sont pas sans fondement et réalité. » (G., V, 132.)

M. Russell attaque vivement cette doctrine, en même temps que celle des idées innées : On ne donne pas, dit-il, un fondement suffisant aux vérités mathématiques en se contentant d'affirmer qu'elles existent dans l'entendement divin. M. Russell me paraît toutefois interpréter inexactement la pensée de Leibniz, lorsqu'il lui fait dire qu'une proposition devient vraie parce qu'elle est crue, ou encore lorsqu'il écrit : « Leibniz se trouve conduit à la doctrine kantienne, suivant laquelle les relations, quoique fondées, sont l'œuvre de notre esprit. » Leibniz, n'admet pas que les notions mathématiques primitives, celles qui font l'objet des définitions et nous servent de point de départ, soient des conséquences du principe de contradiction; mais il ne croit pas non plus qu'elles sont créées par notre esprit. Il adopte une solution intermédiaire, dont il donne une interprétation métaphysique, la théorie de l'entendement divin et celle des idées innées. On peut ne pas trouver ces théories satisfaisantes; mais cela

ne prouve pas que la solution soit mauvaise au point de vue de la logique.

Malheureusement, si l'on veut entrer dans quelques détails, il est fort difficile de déterminer les idées de Leibniz sur la nature du raisonnement mathématique. Il déclare, maintes fois, que les mathématiques reposent sur le principe de contradiction [1], qu'elles sont « une extension ou promotion particulière de la logique générale », et qu'il serait théoriquement possible de démontrer tous les axiomes. (G., V, 15.) Ailleurs Leibniz semble emprunter à Descartes des vues qui sont loin d'être aussi simples. Il admet, lui aussi, une intuition, par laquelle nous prenons connaissance des vérités primitives, et il semble penser que la science parfaite serait intuitive; or l'intuition est une sorte d'expérience suprasensible, une vision immédiate qui s'impose à nous sans que nous fassions appel aux principes logiques. Mais la science n'arrive pas à la perfection : « Il n'est pas aisé de démontrer tous les axiomes, et de réduire entièrement les démonstrations aux connaissances intuitives. » (G., V, 350.) Aussi les mathématiciens ne suivent-ils pas cette voie, qui serait seule bonne au point de vue de l'absolu. Ils usent d' « adresse »; ils cherchent à « aider » la compréhension et la mémoire; « et il y a de l'*art* en cela ». (G., V, 350.) Nous voilà bien près du cartésianisme. Et ailleurs (G., V, 340), ne croirait-on pas lire un passage des *Regulæ*, lorsque Leibniz compare la démonstration à une chaîne dont on parcourt les parties, anneau par anneau?

Leibniz admet donc, comme Descartes, qu'il existe des anneaux avant toute intervention des principes logiques. « La vérité se trouve dans les idées ou termes, avant qu'on vienne aux propositions ou vérités. » (G., V, 337.) Ces idées (idées simples) seront la matière des définitions. Si avec elles on veut définir des idées complexes, il faudra s'assurer que ces dernières sont possibles. Pour cela on commencera par analyser les idées complexes; on les résoudra en leurs éléments : il restera ensuite à voir si ces éléments sont compatibles, c'est-à-dire non contradictoires. Mais Leibniz ne dit pas que, pour faire cette constatation, nous devions raisonner analytiquement. C'est, pense-t-il sans doute, par intuition que nous voyons si la connexion d'idées simples qui constitue l'idée complexe est ou

1. « On ne doit rien prendre pour primitif, sinon les expériences et l'axiome de l'identité ou de la contradiction » (G., V, 14.)

n'est pas fondée. M. Russell critique cette doctrine : selon lui, lorsqu'on affirme la possibilité d'une idée complexe, on invoque une série de jugements synthétiques. Mais c'est là une question de mots, si, comme semble le faire M. Russell, on appelle synthétique tout jugement qui n'est pas analytique.

En résumé, Leibniz ne tire pas toutes les mathématiques du principe de contradiction. Les vérités mathématiques sont, pour lui, des vérités intuitives que nous retrouvons analytiquement, à condition que nous nous donnions au préalable les notions qui seront la matière de nos raisonnements. Cette doctrine a peut-être des points faibles ; mais, au point de vue de la logique, il est aisé de la rendre soutenable. Le grand tort de Leibniz a été de prendre le mot *analyse* dans un sens trop étroit. Le raisonnement analytique du mathématicien paraît être tout simplement, selon lui, le syllogisme, qui lie un prédicat à un sujet en s'appuyant sur le principe de contradiction. Or M. Russell a évidemment raison lorsqu'il soutient qu'il y a autre chose dans la démonstration mathématique. Sans doute on peut, après coup, mettre la démonstration sous forme de syllogisme ; mais ce n'est pas ainsi qu'elle se présente au savant qui la découvre.

Très juste en elle-même, la critique de M. Russell ne semble pas toutefois infirmer, comme il le pense, la théorie des substances. Elle prouve seulement que le mathématicien ne raisonne pas sur des sujets. Leibniz reconnaît d'ailleurs, lui-même, que la proposition qui exprime une proportion ne rentre pas dans le type classique et n'a ni sujet, ni attribut ; il en conclut que la proportion n'a pas de réalité. Mais, comme toutes les notions géométriques sont, selon lui, également idéales, Leibniz devrait leur appliquer ce qu'il a dit de la proportion. D'ailleurs, si une vérité mathématique est, au fond, une relation entre deux idées, il est bien certain qu'elle ne s'exprime pas par une proposition syllogistique. Leibniz n'avait donc, tout en maintenant sa métaphysique, qu'à adopter, en logique, la théorie de l'intuition et de la déduction cartésiennes, et il échappait aux critiques de M. Russell.

On trouvera peut-être que Descartes est étranger à ce débat ; mais c'est M. Russell qui l'y introduit, car il répète plusieurs fois que ses critiques portent aussi contre les prédécesseurs de Leibniz, et il semble croire que Descartes, comme Leibniz, n'admet pas d'autre raisonnement que le raisonnement analytique fondé sur le

principe de contradiction. C'est là une erreur qui s'est trop facilement répandue. L'intuition cartésienne, c'est un point bien établi aujourd'hui, est un raisonnement qui pose une relation entre deux idées dont aucune n'est prédicat. Or, chose curieuse, c'est précisément ainsi que M. Russell, croyant réaliser un progrès, conçoit le type du raisonnement (p. 15). Cette analogie fait prévoir que la logique de Descartes n'est pas si démodée qu'on pourrait se l'imaginer. Celle de Leibniz est moins complète et plus discutable. Mais elle a bien des points communs avec la logique de Descartes. Il est d'ailleurs à remarquer que, dans ses grandes lignes, la théorie cartésienne de la connaissance a été jusqu'à Kant à peu près universellement adoptée : c'est la métaphysique, que Leibniz se propose surtout de renouveler; pour y arriver il s'inspire, comme le montre M. Russell, de la logique d'Aristote, laquelle est d'ailleurs une métaphysique autant qu'une logique; mais il se garde bien d'appliquer aux notions mathématiques ce qu'il dit des sujets réels.

La critique fondamentale que M. Russell adresse à Leibniz au nom de la logique des sciences n'est donc pas parfaitement fondée. Il est peut-être possible de tirer de la logique quelques renseignements sur la nature de l'esprit humain et ses procédés de raisonnement; encore ne devra-t-on le faire qu'avec une grande prudence : mais s'il s'agit de déterminer les conditions de l'être, s'il s'agit, par exemple, de juger de la valeur du concept de substance, il est probable qu'à elle seule elle ne saurait rien nous apprendre.

PIERRE BOUTROUX.

LE PRINCIPE DE LA VIE

COMME MOBILE MORAL

Selon J.-M. GUYAU.

L'œuvre inoubliable à laquelle Guyau a donné ce titre audacieux, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sans sanction*, consiste, on le sait, dans sa partie positive, à défendre une thèse toute nouvelle sur le mobile moral, et à substituer à l'obligation catégorique et absolue de la morale classique une série d' « équivalents », dont les uns sont présentés comme purement scientifiques et les autres comme métaphysiques et hypothétiques. En établissant ce système de morale dans lequel la science positive tout d'abord et ensuite la métaphysique devaient trouver chacune leur part, la tâche essentielle qu'il s'était assignée était d'étendre au préalable autant que possible le domaine de la science, puis de marquer soigneusement la limite au delà de laquelle le concours des idées métaphysiques allait devenir indispensable. Il exprimait avec force cette pensée dominante sous cette forme imagée : « Lorsqu'on gravit une montagne, il arrive qu'à un certain moment on est enveloppé dans des nuages qui cachent le sommet, on est perdu dans l'obscurité. Ainsi en est-il sur les hauteurs de la pensée : une partie de la morale, celle qui vient se confondre avec la métaphysique, peut être à jamais cachée dans les nuages, mais il faut qu'elle ait aussi une base solide et qu'on sache avec précision le point où l'homme doit se résigner à entrer dans le nuage » (p. 5 m.). — Notre tâche spéciale à nous, dans cette étude critique, sera de rechercher si peut-être le nuage ne descend pas jusqu'à la base que notre auteur a choisie. Sans nous élever bien haut, sans aborder la série échelonnée des « équivalents » du devoir, nous resterons dans sa théorie du mobile moral.

Quel est le but de la conduite morale, c'est-à-dire des actions humaines qui ont un caractère obligatoire? c'est là le premier problème qui se présente à tout moraliste. Avant de rechercher *pourquoi* l'homme est obligé, question dernière vers laquelle tend toute la science morale, il est naturel de se demander *à quoi* on l'oblige. C'est également ce que Guyau recherche en premier lieu, dans le premier chapitre de son premier livre, intitulé : « l'Intensité de la vie est le mobile de l'action. » Or l'importance de la thèse qu'il y développe est absolument essentielle, car elle suffit à déterminer la position originale toute spéciale que Guyau a voulu donner à son système parmi tous les systèmes contemporains. Déjà nous voyons réalisé dans ce chapitre le programme qu'il s'est proposé dans la conclusion de son livre sur la *Morale anglaise contemporaine*. Ce programme était, d'une part, de reprendre les principes de la doctrine évolutionniste de Spencer, mais de les approfondir, d'ajouter aussi d'autres faits aux faits amassés par les philosophes anglais, et d'élargir ainsi la sphère de la science; d'autre part, d'adopter d'une manière générale l'orientation nouvelle que cette doctrine a reçue dans le domaine moral grâce aux suggestions de M. Alfred Fouillée dans sa *Critique des systèmes de morale contemporains* et dans son œuvre capitale *La liberté et le déterminisme*, orientation vers un idéal de moralité permettant d'unir plus intimement l'homme à la nature et à l'univers. Mais il voulait établir un principe d'union plus profond encore que celui que proposait son maître, un principe vraiment fixe et immuable. Et c'est la portée originale et toute singulière qu'il attribue à ce principe fondamental, à ce mobile moral, qui déterminera le sens de ses divers « équivalents » du devoir; Guyau en fait réellement la base indispensable de son système. — Nous croyons donc que la présente étude, qu'à raison des limites imposées à tout article de revue nous devons restreindre à une partie de la morale de Guyau, n'en aura pas moins à la fois son utilité et son intérêt spécial. Elle consiste à répondre à cette question : Comment Guyau s'est-il acquitté de cette tâche particulière qui était pour lui de déterminer « le point de départ de la science dans la morale »? (Cf. p. 83 i.) Il sera curieux de s'assurer si, en s'appliquant à cette tâche, il a su réellement se conformer à la grande règle générale présidant à sa méthode et qui était, d'après ses propres paroles, d'édifier « une morale où aucun *préjugé* n'aurait aucune part, où tout serait raisonné et apprécié à sa vraie valeur », en

faisant toujours soigneusement le départ du certain et du probable. (Cf. p. 3 i.)

Les idées de Guyau continuent à faire l'objet en France de l'attention la plus fidèle et la plus inlassable. Sa poétique et puissante pensée dégage d'ailleurs un charme profond, que nous-même nous subissons toujours volontiers; mais elle exerce encore sur nombre de littérateurs et même de philosophes une fascination un peu dangereuse [1]. Serait-ce manquer de respect à son génie que de chercher à la dissiper? Sans doute on a déjà signalé quelques-unes de ses erreurs. Mais on ne lui a consacré jusqu'ici que des études courtes et rapides, à part le livre de M. Alfred Fouillée (*La morale, l'art et la religion selon J.-M. Guyau*), qui est une apologie, non une critique. Jamais notamment on n'a analysé en détail ces formules sibyllines dans lesquelles il se plaisait, nouvel Héraclite, à condenser sa pensée et dont l'éclat violent éblouit et ébranle l'esprit du lecteur au point de l'empêcher parfois de se ressaisir. D'autre part ces études ont été faites à un point de vue dogmatique, au nom de systèmes reçus, au moyen de principes que l'on « préjuge ». Nous voudrions au contraire inaugurer à l'égard de Guyau une méthode critique détaillée, d'un caractère tout intrinsèque, qui consisterait à aller le combattre sur le terrain même qu'il a choisi, avec les armes que lui-même pourrait nous fournir. Nous aurons bien soin de n'aborder ni de trancher notamment la question de savoir s'il est possible d'établir un système de morale sans faire appel à la métaphysique. L'application de cette méthode, qu'on pourrait appeler assez exactement méthode immanente, présente des difficultés considérables, parce qu'elle exige surtout un exposé exact et rigoureusement objectif, dans une série clairement graduée, des idées à combattre. Mais au lecteur dégagé de toute prévention elle offre cet avantage précieux de lui permettre de suivre sans préparation et sans peine le spectacle qui lui est donné de la genèse de la théorie critiquée et en même temps des efforts tentés pour échapper aux erreurs partielles, et qui s'achève enfin en dévoilant, dans toute son évidence, l'erreur fondamentale et inévitable.

1. Combien son influence a été étendue nous en avons été convaincu tout récemment par une preuve nouvelle apportée par M. Alfred Fouillée, qui vient de signaler dans une étude sur *La religion de Nietzche* tout ce que le philosophe allemand doit à Guyau. (*Revue des Deux Mondes*, 1er févr. 1901).

I

Conditions que doit remplir le mobile moral.

§ 1er. — *Le mobile moral doit être un fait d'expérience. Conséquences que Guyau en tire.*

Guyau n'a qu'un seul souci : c'est d'assigner à la conduite humaine un mobile qui puisse se constater empiriquement, qui soit un fait d'expérience et non pas une idée conçue par l'esprit comme supérieure à l'expérience. « Nous laisserons de côté, dit-il, la notion du *désirable*, et nous nous bornerons à constater ce qui est *désiré* en fait » (p. 84). La notion du désiré lui paraît en effet l'objet propre de la science, tandis que la notion du désirable est à ses yeux réservée à la métaphysique. Nous nous engageons directement après lui sur le terrain dont il vient de déterminer ainsi la nature.

*
* *

Étant posé ce principe que le but de la conduite doit être un fait, Guyau en tire immédiatement cette première conséquence : ce but sera individuel et non impersonnel ou social. Voici comment.

« Une morale qui n'invoque que les faits, dit-il, ne peut présenter dès l'abord à l'individu pour premier mobile d'action le bien ou le bonheur de la société » (p. 83-84). En effet, le bonheur de la société est souvent en opposition avec celui de l'individu et « dans ces cas d'opposition le bonheur social, comme tel, ne pourrait devenir pour l'individu une fin réfléchie qu'en vertu d'un pur désintéressement ». Or « ce pur désintéressement est impossible à constater comme *fait*, et son existence a de tout temps été controversée » (p. 84 s.).

Il suffirait de répondre à ce raisonnement, auquel Guyau n'ajoute aucune autre preuve, que cette simple circonstance d'une controverse au sujet de l'existence d'un fait, ne prouve nullement la non-existence de ce fait. Ensuite nous avons le droit de demander pour quelle raison Guyau estime que le désintéressement est « impossible à constater » : l'observation psychologique, qui est assurément un mode d'investigation scientifique, et que notre auteur ne dédaigne pas à l'occasion, n'aurait-elle pu se charger de cette constatation?

Admettons cependant pour un instant que le désintéressement soit

impossible à constater comme fait. Songeons en effet que Guyau peut n'avoir au fond d'autre dessein que de nier — ce qui serait plausible à toute première vue — le désintéressement effectif et traduit en fait, par opposition au désintéressement existant à l'état d'intention, comme un simple désir intérieur. Mais admet-il au moins que le désintéressement existe comme simple désir intérieur? Il nous a annoncé qu'il va rechercher ce qui est *désiré* en fait pour établir le mobile moral, et puisqu'il lui est possible de constater les divers objets des désirs humains, il pourra sans aucun doute s'assurer si parmi eux ne se trouve pas le bonheur de la société? — A cela Guyau nous répond comme suit. Le pur désintéressement chez l'individu suppose nécessairement selon moi qu'il envisage le bonheur social comme une fin réfléchie, et c'est pour cela que je nie son existence : je puis bien constater, si vous le voulez, que le bonheur social est désiré en fait, mais je nie qu'il puisse l'être d'une manière réfléchie, qu'il puisse « devenir pour l'individu une fin réfléchie ». — C'est une négation, mais rien de plus. L'homme désire le bonheur d'autrui, mais il ne peut faire du bonheur d'autrui une fin réfléchie : ce désir n'a donc aucune espèce d'importance dans la vie humaine, il n'y a pas lieu de s'y arrêter. Voilà une conclusion évidemment étrange de la part d'un philosophe partisan de la théorie de l'évolution, suivant laquelle toutes les fonctions, les tendances, tous les désirs élaborés dans la lutte pour l'existence ont un but plus ou moins déterminé ou du moins en ont possédé un : leur adaptation toujours plus parfaite vers des fins plus précises explique leur permanence et leur développement, mais d'autre part leur adaptation défectueuse et sans fin précise entraîne fatalement leur arrêt et leur disparition. Spencer constate la persistance de la tendance altruiste chez les êtres vivants et son développement jusqu'à l'état réfléchi[1]. Guyau ne nie pas que cette tendance existe ; pourquoi nie-t-il qu'elle puisse devenir réfléchie?

Nous terminerons sur ce point par ce dilemme. De deux choses l'une : — ou bien il existe des moyens de prouver la non-existence du désintéressement; si Guyau les avait mis en œuvre, ce qu'il n'a même pas tenté, on aurait pu les discuter et établir, au contraire, qu'on peut prouver l'existence du désintéressement; — ou bien il n'existe aucun moyen de constater ni l'existence ni la non-existence

1. Herbert Spencer, *Data of Ethics*, chap. XII et XIV.

du désintéressement, et c'est là peut-être ce que Guyau voulait dire; dans ce cas le désintéressement reste encore *possible* comme fait, et il en résulte qu'une morale qui le néglige, s'expose à négliger des faits et par suite à aboutir à des conséquences erronées.

Notre auteur a donc tort de passer légèrement sur ce point capital et de conclure précipitamment qu'une morale scientifique et positive comme la sienne doit nécessairement être individualiste. Nous pouvons en effet prévoir dès maintenant de grosses difficultés qu'il aura à surmonter dans la suite. Il déclare un peu témérairement qu' « une morale individualiste, fondée sur les faits, n'est pas la négation d'une morale métaphysique ou religieuse, fondée, par exemple, sur quelque idéal impersonnel », qu' « elle ne l'exclut pas et est simplement construite dans une autre sphère » (p. 84 m.). Nous nous demandons si le bonheur social, qui est sans aucun doute « un idéal impersonnel » et qu'il embrasse comme tel dans la notion du *désirable*, objet de ce qu'il appelle la morale métaphysique, pourra être concilié avec le mobile personnel que sa morale scientifique va nous donner. Un idéal impersonnel et social et un idéal personnel et individuel ne s'excluent pas nécessairement, mais ils pourraient s'exclure : leur conciliation est en tout cas un des problèmes essentiels de toute morale. Guyau pourra-t-il le résoudre? Ce n'est pas ici le lieu de l'examiner [1]. Sa conclusion trop hâtive, formulée plus haut, nous permet déjà d'en douter. Mais il est assurément mal venu à reprocher dès maintenant aux utilitaires et aux évolutionnistes de « confondre la face sociale et la face individualiste du problème moral » (p. 84 m.).

*
* *

Au nom de ce principe que le mobile de l'action doit avoir le caractère d'un *fait* empirique, Guyau rejette encore, outre le bonheur social, ces autres mobiles proposés par les philosophes : le bien et le devoir. Il estime que le bien est un « concept vague qui, lorsqu'on veut le déterminer, se résout en des hypothèses métaphysiques ».

1. L'objet spécial de la présente étude est uniquement le problème de la recherche du mobile moral. A ce problème se rattache cet autre qui le complète : la fin morale que l'on a trouvée est-elle assez haute et assez étendue pour embrasser les obligations les plus importantes, exigeant de l'homme des actions accomplies en vue d'autrui aussi bien que des actions faites exclusivement pour soi-même? Guyau aborde cette question dans un autre chapitre de son *Esquisse*.

Quant au devoir, il « n'apparait pas non plus à la science, dit-il, comme un principe primitif et irréductible » (p. 85 m.) : c'est en effet pour lui l'impératif catégorique et absolu de la morale ordinaire et classique, qu'il croit ne pouvoir être fondé que sur une base à la fois métaphysique et dogmatique et auquel il a déclaré vouloir substituer des faits seuls et des hypothèses libres. Ni le bien ni le devoir ne sont des faits : nous devrons nous contenter, en une matière aussi essentielle, de cette simple affirmation qu'aucune démonstration ne vient appuyer. Nous ne la discuterons pas, puisque nous sommes décidés à suivre Guyau sur le terrain qu'il a choisi.

Reste le bonheur ou le plaisir, que les hédonistes considèrent comme la « fin unique et profonde de l'action » et dont il s'occupe également. Guyau l'écarte comme les autres mobiles — moins catégoriquement, il est vrai (« cette fin... ne saurait être, dit-il, ni le bien ni le devoir, ni *peut-être* le bonheur... »), — mais ce n'est plus cette fois pour la raison qu'il serait impossible de le constater empiriquement : il reconnaît que le bonheur est désiré en fait, d'abord implicitement (p. 85 m.), puis même expressément quand il dit : « cette direction du désir ne peut être contestée par personne, et, pour notre part, nous l'admettons » (p. 86 m.). S'il rejette le bonheur comme mobile moral, c'est parce qu'il ne réunit pas une seconde condition, considérée par Guyau comme indispensable, que nous allons à présent formuler.

§ 2. — *Le mobile moral doit être commun à tous les êtres.*

Guyau est décidé dès le début à n'admettre comme fin de la conduite qu'un mobile qui non seulement soit un fait d'expérience, mais encore qui soit commun à tous les êtres vivants.

Il déclare très justement que « les fins poursuivies *en fait* par les hommes et par tous les êtres vivants sont extrêmement multiples » (p. 85 s.) : en effet, pour ne parler que des hommes, l'un recherche surtout la richesse; tel autre, essentiellement ambitieux, n'a en vue que les honneurs et le pouvoir; tel autre, déréglé dans ses mœurs, préfère à tout autre bien les voluptés des sens. On ne pourrait que l'approuver encore, si l'on adopte sa méthode rigoureusement positive, quand il ajoute que toutefois « il est probable que les fins recherchées par les divers individus se ramènent plus ou moins de fait à l'unité ». Mais pourquoi cette fin unique ne serait-elle pas pré-

cisément le bonheur? Ce n'est pas parce qu' « on a pu l'appeler un objet de luxe », cette première raison de Guyau n'est pas sérieuse : tous les hommes ne désirent-ils pas *en fait* cet objet de luxe? diront les hédonistes. « C'est parce que la conception du bonheur, dit encore Guyau, suppose un développement très avancé de l'être intelligent » (p. 85 m.), c'est-à-dire, en d'autres termes, parce que le bonheur, s'il est désiré en fait, ne l'est pas par tous les êtres vivants : telle est la principale raison.

Sur quoi se fonde-t-il donc en dernière analyse pour croire que « les fins recherchées par les divers individus (en entendant par là les hommes et tous les êtres vivants) se ramènent plus ou moins de fait à l'unité »? Sur cette circonstance d'ordre exclusivement biologique que « la vie offre partout des caractères communs et un même type d'organisation » (p. 85 s.). De même quand il se demande plus loin « quelle est la cible constamment visée par l'humanité et qui *doit* l'avoir été aussi par tous les êtres vivants? », s'il fait intervenir, de façon si inattendue, tous les êtres vivants à côté de l'humanité et veut nous montrer celle-ci à la poursuite d'une fin identique à la leur, c'est parce que, dit-il, « l'homme n'est plus aujourd'hui pour la science un être à part du monde, et que les lois de la vie sont les mêmes du haut en bas de l'échelle animale » (p. 86 s.). De ces déclarations ainsi réunies se dégage nettement cette idée qu'*un même type d'organisation prouve nécessairement l'identité de la fin chez tous les êtres vivants*, qui serait pour Guyau une sorte de postulat pouvant se passer de démonstration. Que devons-nous penser de cette idée?

Cherchons d'abord comment il faut que nous entendions le mot *fin*, d'après les quelques éléments que nous pouvons légitimement considérer comme donnés implicitement jusqu'ici par notre auteur. Nous sommes bien évidemment dans le domaine du mouvement et de l'activité, c'est-à-dire de l'ensemble des diverses actions : dès lors une fin serait tout événement futur que tend à réaliser une action. Mais n'oublions pas qu'il est nécessaire, semble-t-il, pour définir ici la fin, de nous placer au point de vue habituel de l'évolutionnisme scientifique et naturaliste, c'est-à-dire de la théorie du mécanisme universel, qui attribue la réalisation de fins — sous forme de coordination et d'harmonie établie entre les mouvements et les activités, ainsi que d'enchaînement les reliant dans une série successive — à l'influence d'une force primitive agissant par impulsion dans un sens éternellement le même : point de vue tout positif, tout extérieur

et essentiellement objectif. L'événement futur constituant la fin n'est pas l'effet d'une prédétermination subjective, née dans l'esprit de l'agent; peu importe qu'il ait été ou non représenté d'avance dans la conscience [1], il n'est que l'aboutissement fatal et mécanique d'une action : tout mouvement, toute tendance, par le fait seul qu'il est un mouvement, une tendance, a un aboutissement, a une fin. Quand Guyau parle de la fin poursuivie par tous les être ; comme d'un « *but naturel* » (p. 85 m.) il marque nettement par cette dernière expression le caractère de nécessité mécanique qu'il attache à la fin.

Notons encore qu'ainsi comprise la fin ne joue aucun rôle déterminant sur l'action et le mouvement. On ne peut pas même dire, d'une manière toute vague, que c'est *ce qui* imprime à une action une direction déterminée. Un mouvement doit son existence et sa direction exclusivement à l'impulsion première, toute causale, dont nous venons de parler. Par le seul fait qu'il est un mouvement agissant et s'exerçant dans l'espace, il possède déjà une direction, tend vers un aboutissement, quel qu'il soit, a une fin fatale et nécessaire. Qui parle d'une fin objective au sens de la doctrine naturaliste, ne pense qu'à la tendance, au mouvement qui a abouti à cette fin; l'événement futur disparaît de sa pensée. Qui cherche une fin exclusivement objective, ne cherche qu'un mouvement, une tendance spéciale, en tant qu'opposés à un autre mouvement, une autre tendance. C'est ainsi que Guyau, pénétré de l'esprit de cette doctrine, en vient immédiatement à ne plus demander quelle est la *fin* des actes, mais quelle est leur « *direction naturelle* » (p. 86 m.). Si bien qu'en somme, par le mot fin tel que l'emploie Guyau en cet endroit, nous devons entendre toute tendance comme telle, toute fonction, toute activité prise individuellement et en elle-même.

Cela posé, admettons à la rigueur qu'après avoir observé chez un certain nombre d'individus un caractère commun, un même type d'organisation, vous ayez le droit de dire que tous suivent une tendance commune, exercent une fonction commune, poursuivent donc une fin identique. Mais cette *fin identique* est-elle *la fin*, la seule fin? Si vous raisonnez logiquement, après avoir observé chez un groupe de ces individus, à côté du type générique qu'il présente comme les autres groupes, un type spécifique, résultant d'un caractère propre

1. C'est la distinction scolastique entre la *finis operis*, fin objective, et la *finis operantis*, fin subjective.

à ce groupe, vous devrez reconnaître que les individus qui le composent poursuivent une fin spécifique. Il est évident que chaque être, chaque individu réunit plusieurs tendances et des activités diverses. Guyau ne l'ignore pas. Mais, alors qu'il se pose cette question « quel est le but naturel des actions *humaines*? » (p. 85 m.), pourquoi veut-il que ce but soit aussi celui des actions de tous les êtres vivants, pourquoi sacrifie-t-il l'espèce au genre? L'activité *morale* pourrait, semble-t-il, être une simple tendance spécifique, suivie en fait par un groupe restreint d'êtres au milieu de tous les êtres.

Mais Guyau répondra que nous ne saisissons pas encore sa pensée. Je constate chez l'homme, dira-t-il, l'existence d'une activité commune à tous les êtres vivants, activité tendant vers une fin identique qui est la seule fin identique : et j'entends aussi par là la « fin unique et profonde de l'action » (p. 85 s.), en ce sens que toutes les autres activités et tendances des êtres, qui sont spécifiques par rapport à elle, « se ramènent » (p. 85 s.) à elle et convergent vers elle.

Cette explication ne nous satisfait aucunement. Cette fin générique et générale sera la seule fin identique, soit; mais faut-il de toute nécessité que le mobile moral se confonde avec la fin la plus générale? toute la question est là. Vous nous dites que cette fin générale est aussi la plus « profonde », et vous voulez dire par ce mot, qui est susceptible de bien des sens, que toutes les activités contribuent à cette fin, suivent toutes en dernière analyse cette seule et même direction. Quelle preuve nous en donnez-vous? aucune. Nous concevons au contraire parfaitement que les diverses activités des êtres, au lieu de se confondre en une seule, soient simplement parallèles ou même soient absolument divergentes. Adoptons bien le point de vue tout physique et exclusivement biologique auquel Guyau paraît vouloir se tenir. Nous notons dans les organes de tous les êtres ce caractère commun consistant en ce que tous exécutent des mouvements, des fonctions, et nous pouvons dire par conséquent qu'ils accomplissent cette fonction générale appelée « l'activité des êtres vivants ». Mais nous constatons en même temps la diversification infinie qui s'est dès l'origine introduite dans ces organes et continue à s'étendre encore : par ce fait même sont nées, se sont développées et se développeront encore de nouvelles activités et de nouvelles fonctions, différentes de la fonction générale. Dans le domaine physique et biologique la tendance des activités est la diversification et non pas l'identification. Spencer a fait, quant à

lui, ressortir toujours comme un fait essentiel dans l'étude de l'activité envisagée sous ses divers aspects, sous son aspect physique comme sous les autres, l'hétérogénéité croissante des mouvements au cours de l'évolution [1].

Ne nous attardons pas à discuter plus longtemps cette singulière théorie qui se fonde uniquement sur le caractère de généralité que présenterait une fin ou une activité pour prétendre que toutes les autres activités contribuent à celles-là ou s'y « ramènent ». Elle se déduit logiquement des assertions de Guyau, mais à la condition toutefois que le mot *fin* ait été compris et employé par notre auteur dans le sens que nous avons tâché de formuler plus haut. Il est toujours permis d'en douter, puisque, pour l'interprétation de ce terme, nous n'avons présenté en somme qu'une hypothèse. Nous faisons donc table rase de celle-ci, nous réservant d'y revenir plus tard, s'il y a lieu de la justifier.

II

Position du problème de la recherche du mobile moral.

Quelle est la fin poursuivie en fait par tous les êtres? « Quel est, dit Guyau, le centre de l'effort universel des êtres ? » (p. 86 s.), ou encore, reproduisons ces autres expressions marquant bien sa conception spéciale du mobile moral qu'il veut trouver : quelle est « la direction naturelle de tout acte? » (p. 86 m.). — Telle est la forme sous laquelle nous voyons Guyau poser le problème dont nous nous occupons dans cette étude; mais elle n'est pas définitive. Expliquons-nous.

Nous abordons ici le passage le plus difficile de l'œuvre entière de Guyau. Les observations de faits, les affirmations de principes et les raisonnements y sont amassés ou plutôt entremêlés comme à plaisir et constituent un chaos devant lequel le lecteur reste dérouté et, ce qui plus est, sent sa pensée, même après plusieurs lectures, comme entraînée et fascinée. Guyau présente en effet tout cela dans le style le plus brillant et les phrases les plus sonores, et tout d'une haleine pour ainsi dire. Il met dans ces courtes pages une sorte de hâte et de précipitation dont on ne manque pas de s'étonner quand

1. Voy. notamment *Data of Ethics*, chap. v.

on s'est aperçu par la suite que l'intention du philosophe était bien de déterminer d'une manière décisive dans ce passage le sens de son système. Il faut donc que nous appliquions tous nos efforts à rechercher dans ce dédale le fil de sa pensée, la série successive des opérations qui se sont faites dans son esprit. La présente section II a cet objet essentiel, afin d'autoriser la critique qui viendra plus tard (section III), de retracer les idées de Guyau avec méthode et de les éclairer de courtes observations. Et comme il faut aussi avant tout faire apparaître entre elles un lien général, nous avons dégagé celui-ci : dans sa marche en avant, le raisonnement que représentent ces pages se borne en réalité, pour marquer chaque étape nouvelle, à substituer à la question primitivement posée sous une certaine forme, une nouvelle formule de la même question, à présenter ainsi le problème sous des aspects toujours plus précis et plus simples, si bien que la dernière formule trouvée commandera immédiatement une réponse évidente.

Cette question : quelle est la direction naturelle de tout acte? constitue la première étape. La section II ne sera que l'exposé de ses transformations.

§ 1er. — *Division de l'ensemble des actions en conscientes et inconscientes. Importance donnée à l'inconscient.*

La fin unique, la direction naturelle qu'il s'agit de trouver est celle vers laquelle convergent, ne l'oublions pas, les mouvements divers, tous les actes en général de tous les êtres vivants. Et les premières paroles de Guyau indiquent ici que c'est à un point de vue spécial, auquel nous ne nous attendions guère depuis certaines déclarations antérieures, qu'il envisage maintenant ces actions et mouvements de tous les êtres : nous voulons dire un point de vue tout psychologique, considérant uniquement le degré de conscience ou d'inconscience qui accompagne chaque action. En d'autres termes, il divise l'ensemble de l'activité des êtres en deux grandes catégories, les actions conscientes et les actions inconscientes.

Nous nous étonnons de ce début. Quand on a insisté comme lui sur ce point que « les lois de la vie sont les mêmes du haut en bas de l'échelle animale » et que « l'homme n'est plus aujourd'hui pour la science un être à part du monde » (p. 86 s.), on aurait pu logiquement rester à ce point de vue extérieur et biologique et établir dans

l'ensemble des mouvements des êtres vivants une division comme celle-ci : 1° les mouvements se dégageant sous forme de travail mécanique extérieur, mouvements de locomotion, de respiration, de digestion, etc. ; 2° mouvements se dégageant sous forme de chaleur animale ; 3° ou d'électricité animale ; 4° de force nerveuse ou d'innervation[1]. On aurait pu chercher si par hasard la direction naturelle de chacun de ces groupes de mouvements ne se confondrait pas avec la direction naturelle des autres, de telle sorte que, le cas échéant, — l'ensemble de ces quatre groupes constituant intégralement l'activité des êtres, — cette direction naturelle aurait été la fin unique demandée.

Guyau commence par citer la définition que donnent les hédonistes de « la direction naturelle de tout acte » ; celle-ci serait, d'après eux, « le minimum de peine et le maximum de plaisir : dans son évolution la vie consciente suit toujours la ligne de la moindre souffrance » (p. 86 m.). Il déclare la rejeter, quant à lui, non pas parce qu'elle est psychologique, mais parce qu'elle est trop étroite : « elle ne s'applique qu'aux actes conscients et plus ou moins volontaires, non aux actes inconscients et automatiques qui s'accomplissent simplement suivant la ligne de la moindre résistance » (p. 86 m.). — Il résulte bien évidemment de là qu'il n'entend s'occuper des actes en général, ainsi que nous le disions, que sous leur aspect psychologique de mouvements plus ou moins conscients ou inconscients, et que le problème, ajoutons-le, va se ramener maintenant à déterminer une tendance naturelle assez générale pour pouvoir se retrouver dans les actions inconscientes aussi bien que dans les actions conscientes et par conséquent s'affirmer de tous les mouvements accomplis par tous les êtres vivants. Guyau avait peut-être ses raisons pour aborder la question de cette manière, pour choisir en vue de ses recherches ce terrain plutôt qu'un autre. Nous les examinerons plus tard. Acceptons le terrain choisi et ne faisons pas plus de difficulté pour nous y engager à sa suite.

A. — Un premier point à rapporter et à marquer de quelques observations rapides, est cette distinction même de tous les actes en deux groupes nettement opposés l'un à l'autre, les actes conscients et les actes inconscients.

1. Cf. Beaunis, *Nouveaux éléments de physiologie humaine.* Paris, 3e éd., 1888 (Livre IV, 2e partie : Physiologie du mouvement ; 3e partie : Physiologie de l'innervation. Vol. II).

Il n'est pas douteux que Guyau considère les premiers comme étant essentiellement des actes *déterminés par un but*[1], c'est-à-dire ceux qui ont une fin distincte représentée dans l'esprit de l'agent. Mais, pour désigner ces deux groupes d'actes, il a recours indifféremment à des expressions très variées[2], bien que les psychologues contemporains attachent à chacune de celles qu'il emploie un sens précis, établissant ainsi une série plus nombreuse de catégories distinctes. Leurs classifications cherchent à répondre plus fidèlement à la réalité, qui nous présente chez les êtres animés, d'une part des mouvements absolument conscients, c'est-à-dire volontaires, réfléchis, accompagnés de la conscience de soi, d'un autre côté des mouvements absolument inconscients, c'est-à-dire purement physiologiques, et aussi une série intermédiaire de mouvements pourvus de conscience à des degrés infiniment variables[3]. Sans aucun doute Guyau ne devait rien ignorer de tout cela : c'est donc qu'en s'en tenant aux deux catégories citées, il a entendu simplement séparer d'une part les actions accompagnées de conscience de soi, et d'autre part, constituant un groupe beaucoup plus étendu, tous les mouvements que nous appellerons irréfléchis. Une distinction de cette nature, évidemment exacte dans sa généralité, lui suffit probablement pour son dessein, qui est d'atteindre et de définir le mobile moral.

B. — Nous avons à noter ensuite un fait d'observation scientifique, auquel Guyau semble vouloir attacher une grande importance et que nous trouvons énoncé dès le début dans cette déclaration : « croire que la plupart des mouvements partent de la conscience... ce serait sans doute être dupe d'une illusion » (p. 86 m.). Ce qui veut dire : j'insiste sur ce fait que les mouvements irréfléchis sont

1. Cf. p. 87 i. : « le but qui, de fait, détermine *toute* action consciente... »

2. Au lieu « d'actes conscients » il dit parfois : « mouvements volontaires » (p. 86 m.), « actes s'achevant dans la pleine conscience de soi » (p. 86 i.), actes rentrant dans une sphère spéciale où règne « la pensée » (cf. p. 93 i), « la volonté réfléchie » (p. 92 i.). En dehors de la formule « actes inconscients » nous trouvons celles-ci : « actes automatiques » (p. 86 m.), « mouvements réflexes » (p. 87 s.), « mouvements spontanés » « actes instinctifs » (p. 87 m.), ou encore « instincts, habitudes, perceptions sourdes » (p. 92 i).

3. Cf., par exemple, Sully, *Outlines of psychology*. London, 1889, p. 593 sqq. — Wundt, *Eléments de psychologie physiologique*, trad. Nolen, vol. II, p. 456 sqq. — Une classification psychologique se rapprochant à la fois de toutes celles qu'ont présentées les auteurs, partagerait l'ensemble des divers mouvements d'après une série comme la suivante : les mouvements 1) purement physiologiques; 2) spontanés ou automatiques; 3) réflexes; 4) instinctifs; 5) volontaires.

les plus nombreux chez l'être animé. — Ce fait est réel, la plus grande part de l'activité de l'être vivant se déploie sans être éclairée par la conscience de soi, par la pensée réfléchie; et nous ne pouvons que répéter en les approuvant ces jugements de Guyau : « la conscience embrasse une portion assez restreinte de la vie et de l'action » (p. 86 i.)...; « la conscience n'est qu'un point lumineux dans la grande sphère obscure de la vie » (p. 87 s.).

C. — Second fait d'observation, plus important encore aux yeux de notre auteur : « Même les actes, dit-il, qui s'achèvent dans la pleine conscience de soi ont, en général, leur principe et leur première origine dans des instincts sourds et des mouvements réflexes » (p. 86-87). Ce qui signifie, en termes plus précis : beaucoup de mouvements dirigés vers un but distinct présent à l'esprit, ont d'abord été accomplis avec un premier degré de conscience seulement, sans la représentation de leur résultat futur, ou même ont été exécutés d'une manière absolument mécanique. — Il est impossible de contester une vérité semblable. On a montré, par des observations à présent très connues, comment et par suite de quelles circonstances de toute nature, au cours de la vie des animaux et surtout de l'homme, un très grand nombre de mouvements rangés dans les espèces diverses d'actes plus ou moins inconscients finissent par acquérir le caractère de mouvements volontaires et réfléchis[1]. Le désir, conscient de son objet, peut n'être qu'un instinct qui vient à être dirigé par une représentation. Et un mouvement exécuté même instinctivement a pu être une tendance purement physiologique : nous sommes actifs avant que toute conscience même soit éveillée en nous, et nos mouvements suivent alors naturellement la voie indiquée par notre structure organique[2].

L'inconscient — si nous entendons par là l'ensemble de l'activité

1. Citons, entre tant d'autres, l'exemple suivant d'un mouvement réflexe où l'on peut voir la *source* d'un mouvement volontaire. Si l'on présente un objet brillant à un petit enfant et que celui-ci étende le bras, il éprouvera, s'il le saisit dans sa main, le *plaisir* très apparent de l'avoir en sa possession: l'élément conscient est né de cette manière et, après plusieurs événements analogues, l'enfant *saura* que chaque fois qu'un objet lui est présenté, l'action de tendre les mains *sera suivie* d'un plaisir, et cette action deviendra réfléchie et volontaire. — Cf. Bain, *Les sens et l'intelligence*. Paris, Alcan, 2e éd., 1889, p. 187 sqq. — *Id. Les émotions et la volonté, ibid.*, 1885, p. 312 sqq. — Wundt, *Éléments de psychologie physiologique*, trad. Nolen, chap. XXI (t. II p. 456 sqq.) — Sully, *Outlines of psychology*, Lond., 1889, p. 597 sqq.

2. Höffding, *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, trad. Poitevin, Paris, 1900, IV, 4; VI, B, 2 c; VII, A, 4; VII, A, 6, b; VII, B, 5 a.

irréfléchie — joue un rôle prépondérant chez l'homme même, en ce sens qu'il le pousse dans une direction déterminée sans que le plus souvent la pensée réfléchie ait une influence quelconque sur cette direction : tel est, en somme, le point que Guyau considère, et à juste titre, comme acquis jusqu'ici et dont il va tirer parti pour l'entreprise qu'il a en vue.

Mais nous allons, en le suivant dans sa marche, le voir accomplir maintenant un biais assez inattendu.

§ 2. — *Introduction des idées de fin subjective et de cause efficiente.*

Beaucoup d'actions conscientes ont leur origine dans l'inconscient : tel est le point établi. Et Guyau en conclut directement, sans transition, ce qui suit : « le ressort naturel de l'action (c'est-à-dire de l'activité, de *toutes* les actions), avant d'apparaître dans la conscience, *devait* déjà agir au-dessous d'elle, dans la région obscure des instincts » (p. 87 s.). Proposition qui revient à dire : le ressort naturel des actions conscientes se confond avec le ressort naturel des actions inconscientes.

Voilà un bien grand pas de réalisé. Il s'agissait de savoir si la direction naturelle des actions conscientes se confond avec la direction naturelle des actions inconscientes, et ensuite quelle est cette direction naturelle de toutes les actions. On nous affirme à présent que le ressort naturel des actions conscientes, — et, par suite, leur direction naturelle, qu'il tend évidemment tout entier à produire et à déterminer, — que ce ressort naturel se confond avec le ressort (la direction) des actions inconscientes. Cette affirmation, que nous ne discuterons pas ici, réduit considérablement la difficulté, car le problème ne se pose plus à présent que sous cette forme : quel est le ressort naturel soit des actions conscientes, soit des actions inconscientes? Il suffira de le rechercher dans celui de ces deux groupes d'actions où les investigations seront le plus faciles.

Mais il nous faut insister sur l'importance de la substitution de ce terme nouveau de *ressort naturel* à celui de *direction naturelle*, car elle transforme profondément le sens même du problème. Après les données, établies par Guyau lui-même, que nous avons essayé de dégager et d'éclaircir dans la section précédente, nous nous attendions à le voir s'occuper des actes et mouvements uniquement en tant

que dirigés et déterminés par un antécédent admis d'avance, la force primitive et universelle, en tant que simples résultats passifs par conséquent. Ces actes ne se distinguant, à ce point de vue purement quantitatif, non qualitatif, développé plus haut, que par leurs directions particulières et se rapprochant tous par leur direction générale, la tâche entreprise par Guyau allait être, pensions-nous, de formuler cette direction générale, la *direction naturelle* de tous les mouvements. Et voici qu'à présent on marque implicitement l'intention de nous donner tout autre chose que cela, ou plus exactement, plus que cela, le *ressort naturel* de l'activité.

Qu'est-ce en effet qu'un ressort? c'est ce qui meut; le ressort d'une action, c'est un principe essentiellement actif conçu comme un antécédent distinct de l'action même, et qui lui imprime sa direction. Dès lors, on peut dire que ce que la plupart des philosophes considèrent, à juste titre d'ailleurs, comme le ressort naturel d'une action consciente, c'est ce qu'ils appellent sa *fin* ou encore sa *cause finale*, tandis que, d'autre part, le ressort d'une action inconsciente, c'est ce qu'ils qualifient ainsi : sa *cause efficiente*. Or, Guyau laisse vite de côté le terme de ressort pour adopter, dans le passage auquel nous sommes arrivé, ceux de fin et cause, en leur donnant clairement le sens que nous venons d'indiquer. La fin signifie bien pour lui essentiellement ici le principe déterminant des actions conscientes, et la cause, le principe déterminant des actions inconscientes. Il va se servir de ces notions pour transformer une dernière fois la formule du problème.

De ce fait, que beaucoup d'actions conscientes ont leur source dans l'inconscient, il avait cru pouvoir conclure, avons-nous dit, que le ressort de l'inconscient *se confond* avec le ressort du conscient. Il s'empresse maintenant d'exprimer cette conclusion essentielle en ces termes nouveaux : « la fin constante de l'action doit avoir été primitivement une cause constante de mouvements plus ou moins inconscients » (p. 87 s.), c'est-à-dire la fin des actions conscientes se confond avec la cause des actions inconscientes. Et il se croit autorisé à présenter en passant cette définition de la fin, sur laquelle nous aurons à concentrer plus tard notre analyse : « *les fins ne sont que des causes motrices habituelles* (c'est-à-dire le ressort d'actions inconscientes) *parvenues à la conscience de soi* » (p. 87 m.). Il a réussi de cette manière à donner à la question un aspect tout nouveau, et il annonce en ces mots le résultat obtenu : « Ce pro-

blème : Quelle est la fin, la cible constante de l'action? devient donc, à un autre point de vue, celui-ci : Quelle est la cause constante de l'action? » (p. 87 m.)

Il ne reste plus qü'à trouver cette « cause constante », cette cause des actions inconscientes, et cette dernière recherche n'exigera plus de longs détours.

(*A suivre.*)

CHARLES CHRISTOPHE.

DISCUSSIONS

UN PARADOXE GÉOMÉTRIQUE

A la suite de la communication que nous avons eu l'honneur de faire au Congrès international de philosophie sur la *comparabilité des divers espaces*, M. Russell a présenté brièvement quelques observations qui, nous devons le dire, ne nous ont pas convaincu, mais qui nous ont manifesté l'existence d'un paradoxe que nous désirerions mettre en évidence, dans l'espoir que quelqu'un pourra nous en apporter la solution. Qu'on nous permette d'abord de reproduire la page dans laquelle ont été résumées ces observations (*Revue de Métaphysique et de Morale* de septembre 1900, p. 645).

« M. Russell dit qu'un espace plan à *deux* dimensions n'est pas identique à un plan de l'espace à *trois* dimensions; celui-ci jouit de propriétés spéciales qui viennent de ce qu'il est situé dans un espace d'ordre supérieur. La preuve en est que la géométrie projective (même celle du plan) exige pour se constituer un espace à trois dimensions; en effet, pour prouver que la construction du quadrilatère de Staudt est une opération univoque (a un résultat unique), il faut pouvoir l'effectuer dans deux plans différents [1]. En outre, pour que la dualité essentielle de la géométrie projective soit complète, il faut au moins trois dimensions [2]. Il y a donc une différence spécifique (de nature et non de degré) entre les espaces à deux et à trois dimensions. M. Lechalas conclut de l'identité des propriétés analytiques de deux espaces à leur identité réelle. C'est méconnaître la dif-

1. V. Russell, *Essai sur les fondements de la géométrie*, § 113, trad. franç. Gauthier-Villars, 1901.

2. Cf. Russell, sur les axiomes de la Géométrie, ap. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. VII, p. 697, novembre 1899.

férence entre l'analyse et la géométrie. Au point de vue analytique, on peut concevoir tout ce qu'on veut : on ne fait que de l'Algèbre, et l'on n'a même pas besoin de parler de points et de figures. Mais pour faire *de la géométrie*, il faut se donner un espace auquel on puisse appliquer les formules analytiques et dans cet espace des plans et des droites qui répondent réellement à leur définition projective (à savoir, d'être déterminés par trois ou par deux points respectivement). On ne peut plus alors appliquer la géométrie projective abstraite à une figure quelconque, par exemple, prendre pour plan une surface quelconque : se donner une sphère, c'est supposer toute la géométrie métrique. Sans doute, sur une sphère, les géodésiques sont déterminées par deux points; mais c'est à condition que la sphère elle-même ait été déterminée par sa *distance* à un centre extérieur ou par toute autre propriété *métrique* équivalente. La sphère ne peut donc jamais être assimilée à un plan même non euclidien. »

On remarquera d'abord que notre étude était essentiellement une étude de géométrie métrique, puisque, en géométrie projective, il n'existe pas de distinction entre les plans de Riemann, d'Euclide et de Lobatchevsky, une même surface satisfaisant à votre volonté aux propriétés de ces trois plans. Ce n'est pas à dire que nous prétendions écarter en quoi que ce soit la géométrie projective; mais, par notre sujet même, nous nous sommes placé d'emblée au sein de la géométrie métrique : on ne devra pas perdre ce détail de vue quand on lira notre communication au Congrès.

Ce premier point posé, nous devons préciser la relation qui nous paraît exister entre les deux géométries : pour nous, la géométrie projective est une science plus générale qui fait abstraction de certaines notions de la géométrie métrique, sans contenir aucun élément étranger à celle-ci, en sorte qu'elle n'en est, à vrai dire, qu'une partie, n'envisageant que certaines des propriétés des espaces métriques. Il résulte naturellement de là que les propriétés projectives doivent se retrouver dans tous les espaces métriques, et ce n'est pas sans étonnement que nous avons entendu M. Russell nous dire que la géométrie projective ne s'applique qu'aux espaces homogènes.

Pour nous, en effet, l'idée d'homogénéité, ou plutôt de non-homogénéité est une idée purement métrique : du moment qu'on renonce à tenir compte des propriétés métriques, toute différence s'évanouit

entre espaces homogènes et espaces non-homogènes, et les constructions projectives doivent s'appliquer indifféremment aux uns et aux autres. Qu'est-ce en effet que l'homogénéité, sinon la constance de la courbure, qui se détermine au moyen de mesures? Supprimez celles-ci, et du coup disparaît tout moyen de savoir si la courbure est ou non constante [1]. Si d'ailleurs on considère les opérations fondamentales de la géométrie projective, on voit qu'elles se bornent à projeter et à couper, c'est-à-dire, pour la géométrie à deux dimensions, à mener des lignes déterminées par deux points dans l'espace que l'on considère : pourvu que l'on puisse faire cette construction toute cette géométrie s'établit, sans qu'on ait aucunement à se préoccuper de savoir si, étudié métriquement, l'espace dans lequel on opère est ou non homogène.

S'il en est ainsi, quelle est donc la pensée de M. Russell? Pour répondre à cette question, il convient de se reporter à la page 171 de la traduction française de son livre si précieux, *Essai sur les fondements de la géométrie*. On y voit que, pour lui, l'homogénéité de l'espace a pour équivalent la relativité de la position, et qu'elle résulte du fait que les propriétés d'une figure sont les mêmes quelles que soient ses relations externes, ce dernier fait entraînant que « toutes les parties de l'espace sont qualitativement semblables ». Ne semble-t-il pas qu'il n'y ait, au fond, qu'un simple malentendu ici, entre M. Russell et nous? Comme lui, en effet, nous professons que la géométrie projective est incompatible avec toute distinction qualitative entre les diverses parties de l'espace considéré; mais nous ajoutons que cette incompatibilité n'empêche aucunement une distinction métrique, laquelle d'ailleurs reste ignorée de la géométrie projective dans le domaine de laquelle elle ne rentre pas. Ainsi il y a deux sortes d'homogénéités, l'une projective, que possède tout espace continu [2], l'autre métrique, qui est une propriété particulière à certains espaces.

S'il en est ainsi, on doit reconnaître que l'on peut se donner une surface métriquement définie quelconque, homogène ou non, tou-

1. Si l'on prend comme définition de l'homogénéité la possibilité du déplacement des figures sans déformation, son caractère métrique n'est pas moins évident, puisque cette absence de déformation signifie la constance des angles et des longueurs.

2. On pourrait sans doute supprimer même ce qualificatif, M. Russell paraissant avoir raison quand il dit que la continuité est une notion purement métrique (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1899, p. 697).

jours métriquement, et lui appliquer les constructions projectives. Il est d'ailleurs bien évident que ce serait un non-sens de parler de sphère ou de toute autre surface métriquement définie, tout en prétendant s'enfermer exclusivement dans la Géométrie projective ; mais nous ajoutons qu'il n'est pas très satisfaisant de parler, comme le fait M. Russell, en Géométrie projective pure, de plans et de lignes droites, attendu que plans et lignes droites ne peuvent se distinguer des autres surfaces ou lignes qu'au moyen de propriétés métriques. Il convient de parler de surfaces et de géodésiques, ou lignes déterminées par deux points, et, dans la Géométrie à trois dimensions, de surfaces géodésiques, déterminées par trois points. Ce langage éviterait bien des malentendus.

Nous arrivons maintenant au paradoxe que nous avons annoncé et qui n'eût pas été bien compris sans les explications qui précèdent.

La construction quadrilatérale de Staudt donne, on le sait, un moyen, trois points A, B, D étant en ligne droite [1], de déterminer le *conjugué harmonique* C de A par rapport à B et D. M. Russell définit le conjugué harmonique par cette construction même, mais on peut le définir aussi par sa propriété de donner deux divisions anharmoniques équivalentes, qu'on prenne les points dans l'ordre A, B, C, D ou dans l'ordre A, D, C, B, l'équivalence des rapports anharmoniques étant elle-même définie, bien entendu, en termes purement projec-jectifs.

Mais cette construction, qu'on trouvera à la page 160 de la traduction française de l'*Essai sur les fondements de la Géométrie*, est-elle univoque, c'est-à-dire donne-t-elle toujours le même point C quand on change un point pris arbitrairement dans le plan, ainsi qu'une droite assujettie seulement à passer par l'un des trois points donnés, point et droite servant à la construction? M. Russell donne à cette question une réponse affirmative fondée sur une démonstration qui exige qu'on considère des figures situées dans deux plans différents. Il n'établit, ni ne cherche du reste à établir qu'on ne peut pas se passer d'une telle considération ; mais on a vu, par le résumé de ses observations au Congrès, qu'il considère comme indispensable ce recours à la considération de deux plans distincts.

En fait, nous ne voyons pas comment on pourrait s'en passer : il

1. Nous conservons le langage de M. Russell, mais en principe nous devrions dire « étant sur une même géodésique ».

s'agit de prouver que trois points sont en ligne droite, et l'on y arrive en établissant qu'ils sont situés sur l'intersection des deux plans. Or, nous n'apercevons, en géométrie projective, aucun moyen d'établir que trois points sont en ligne droite, si l'on s'enferme sur un plan unique [1].

Il y a là, pour nous, un paradoxe auquel nous ne saurions nous résigner : la construction quadrilatérale est tout entière contenue dans le plan, et par suite son résultat ne peut dépendre de l'espace à trois dimensions dans lequel il me plaira de l'inclure. Si donc, au moyen de la considération d'un tel espace, on démontre que l'opération est univoque, on établit par là un théorème de géométrie plane, une propriété intrinsèque du plan; mais alors je demande pour quelle raison on ne pourrait pas la démontrer sans sortir de celui-ci, et, si cette impossibilité est réelle, je ne puis me défendre d'en conclure qu'il y a quelque vice ou quelque insuffisance radicale dans les bases de la géométrie projective, telle qu'on l'expose [2].

Pour rendre plus sensible le paradoxe, prenons une sphère dans un espace euclidien à trois dimensions et appliquons la construction quadrilatérale sur cette sphère, en remplaçant les droites par des grands cercles : rien ne s'y oppose. Mais si je veux démontrer que l'opération est univoque, l'artifice auquel on avait recours tout à l'heure fait défaut, car l'intersection de deux sphères n'est pas un grand cercle, et d'autre part, si je prends, comme surface auxiliaire, un plan passant par le centre de la sphère, je reconnais aisément que le raisonnement ne s'applique pas. Or, non seulement la construction empirique accuse son caractère univoque, mais il est un moyen de rentrer dans le cas du plan.

De même qu'un cercle situé sur un plan peut être considéré comme situé également sur une sphère où il est grand cercle, de même notre sphère, que nous considérions au sein d'un espace eucli-

1. Cette même difficulté fait que l'on aurait besoin de considérer deux plans différents, non seulement à propos du quadrilatère, mais aussi pour démontrer que, d'une façon générale, si l'on donne quatre points en ligne droite et trois autres également en ligne droite, toutes les déterminations projectives d'un quatrième point formant avec les trois autres un rapport anharmonique égal à celui du premier groupe conduisent à un seul et même point.

2. Il est clair que les propriétés *extrinsèques* de la surface ne sauraient soulever une telle difficulté : ainsi il est tout simple que la sphère n'ait de centre que dans un espace à trois dimensions, et qu'elle en ait deux dans un espace autrement choisi, comme un cercle n'a de centre que si on le met sur une surface, en ayant un sur un plan et deux sur une sphère.

dien, nous pouvons l'envisager comme incluse dans un espace sphérique à trois dimensions où elle soit grande sphère et dont elle est l'intersection avec l'espace euclidien, absolument comme tout à l'heure le cercle était l'intersection de la sphère et du plan. La géodésique de cet espace sphérique joignant deux points de la sphère se confond avec la géodésique de la sphère, en sorte que l'intersection de celle-ci avec une autre grande sphère de cet espace est un grand cercle qui leur est commun, c'est-à-dire une géodésique du dit espace. Dans ces conditions le caractère univoque de la construction quadrilatérale sur la sphère se démontrera identiquement de la même façon que sur le plan [1].

Nous sommes donc bien en présence d'une construction faite sur une surface sans qu'on se serve d'aucun élément étranger à celle-ci; mais en même temps on ne peut démontrer une propriété de cette construction sans envisager la surface dans un certain espace à trois dimensions, qui ne saurait influer en quoi que ce soit sur la dite construction, puisque celle-ci s'appuie exclusivement sur des éléments de la surface. Tel est le paradoxe sur lequel nous voudrions appeler l'attention, dans l'espérance que quelqu'un saura le résoudre, soit en découvrant une démonstration indépendante de tout espace à trois dimensions, soit en faisant ressortir quelque lacune dans les bases de la géométrie projective, lacune expliquant l'impossibilité de la démonstration cherchée.

L'objet propre de cette simple note est rempli ; mais nous voudrions dire quelques mots de l'importance extrême attachée par M. Russell à la possibilité de déterminer la droite de deux façons différentes, soit par deux points, soit par deux plans. Dans la page de la *Revue de Métaphysique et de Morale* à laquelle il renvoie, comme nous l'avons vu à propos du principe de dualité, il déclare que cette possibilité est la source de toutes les propositions purement projectives. Ce que nous voyons à ce sujet, c'est que cette dualité de détermination sert de base à la démonstration du caractère univoque de la construction quadrilatérale, en sorte qu'on peut dire que la nécessité de cette dualité se confond avec le paradoxe que nous avons dénoncé.

1. Nous avons considéré une surface homogène; mais on pourrait en prendre une qui ne le fût pas. Dans ce cas on devrait prendre un espace à trois dimensions également hétérogène, ayant mêmes géodésiques que la surface considérée, puis une surface auxiliaire, ayant à son tour mêmes géodésiques que l'espace.

Posons enfin une question à ce sujet : si l'on prétend exiger une double détermination pourquoi ne formulerait-on pas semblable exigence à l'égard du plan? alors on aurait besoin d'un espace à quatre dimensions, dans lequel le plan serait déterminé, non seulement par trois points, mais aussi comme étant l'intersection de deux espaces à trois dimensions. Sans cette dernière détermination du plan, il paraît aussi difficile de prouver que quatre points sont dans un même plan qu'il l'était tout à l'heure de démontrer que trois points étaient en ligne droite. Ainsi, pour établir la géométrie intrinsèque d'un espace d'ordre n, on aurait toujours besoin d'un espace d'ordre $n + 1$, et ce serait la généralisation du paradoxe.

On voit que nous n'avons pris la plume que pour poser des questions, dans l'espoir que d'autres sauront les résoudre.

GEORGES LECHALAS.

QUESTIONS PRATIQUES

L'IDÉE COMMUNE DE SOLIDARITÉ[1]

Bien avant qu'il y eût des philosophes et qu'ils eussent écrit des traités de morale, l'humanité était en possession des notions du bien et du mal et s'était donné des règles pratiques. Elle n'a jamais songé depuis lors à abdiquer au profit des philosophes. Au-dessous de la science et de la spéculation philosophique, dans les profondeurs de la conscience populaire, le sens commun continue son œuvre. Il définit et systématise la pratique selon les conditions changeantes qui sont proposées à l'activité collective et d'après les notions théoriques qui sont devenues, par la vulgarisation, des croyances communes. C'est pourquoi si ces données de la raison pratique, conditions ou croyances, viennent à se modifier, on voit bientôt apparaître quelque idée morale nouvelle. C'est tantôt une autre façon de justifier les devoirs anciens : ceci répond au changement des croyances; tantôt c'est la conception d'un devoir nouveau : ceci répond au changement des conditions. Cette idée, venue on ne sait d'où, est, en peu de temps, présente à tous les esprits sans qu'on sache comment elle y a pénétré et elle se trouve enfin y régner en maîtresse sans avoir eu même à montrer ses titres.

Cette génération spontanée des conceptions morales dans la conscience collective n'abolit pas évidemment le droit de la raison critique, pas plus qu'elle n'en rend l'exercice inutile. On ne peut laisser la morale s'établir toute seule, avec le sens commun pour

1. Conférence faite à l'Ecole de Morale le 8 février 1901.

unique principe, sous l'influence hasardeuse des circonstances et des préjugés en vigueur. La réflexion critique est appelée à comprendre la raison d'être et la signification de la moralité où l'homme s'élève spontanément et à déterminer d'après cette connaissance le caractère et les conditions nécessaires de toute conception vraiment morale. Après quoi, chaque fois qu'apparait l'idée d'un devoir nouveau, il appartient aux philosophes de l'évoquer devant eux, de la confronter à leur critère, et de décider par là si elle est ou non recevable et à quel titre elle mérite de prendre place d'une manière stable dans la conscience de l'humanité.

C'est ainsi que la question se pose aujourd'hui pour l'idée de solidarité. Il semble bien que cette notion soit l'acquisition la plus récente de la conscience morale commune. Nulle idée en tous cas n'est aujourd'hui plus répandue et plus souvent invoquée pour résoudre quelques-unes au moins des difficultés qui constituent dans leur ensemble la question sociale. Déjà elle passe dans la pratique. C'est en elle qu'il faut chercher le principe de tant d'œuvres fécondes de mutualité morale ou matérielle, coopération d'idées ou coopération de forces, dont on voit le réseau s'étendre, chaque jour plus serré, sur toute la nation. Elle devient même dans la vie politique un argument et un symbole. N'a-t-on pas vu récemment un homme politique — qui ne dédaigne pas de penser, — chercher dans cette idée le moyen de concilier les résistances du parti libéral et les réclamations du parti socialiste [1]? Le même et beaucoup d'autres avec lui travaillent à faire entrer cette idée dans les esprits et dans les mœurs en répandant ce qu'ils nomment l'éducation sociale, par où il ne faut pas entendre autre chose que l'intelligence de la solidarité. Il est grand temps de s'interroger sur la signification de ce mouvement et sur la valeur de l'idée qui l'inspire. On ne peut attendre qu'elle ait porté tous ses fruits, les bons et les autres, pour se demander à quel titre elle peut être intégrée dans un système rationnel de morale sociale.

Toutefois ceci ne peut être l'objet que d'une recherche ultérieure. Telle qu'elle flotte actuellement dans les esprits l'idée de solidarité n'est pas en état d'être jugée. Il faut d'abord la dégager et la préciser, mais c'est une tâche singulièrement délicate. Comme toutes les notions d'origine plus ou moins populaire et de forma-

1. L. Bourgeois, *La Solidarité*; Colin.

tion spontanée, cette idée est éminemment complexe, multiforme : rien n'est plus divers que l'usage qu'on en fait, si ce n'est le sens qu'on lui donne selon les doctrines philosophiques ou scientifiques auxquelles on l'adapte sous prétexte de la justifier. Comment s'y reconnaître? Le mieux est, semble-t-il, d'écarter de parti pris toutes les théories particulières et de regarder au delà, vers le point où elles convergent toutes et qui, extérieur sans doute à chacune, peut seul néanmoins en marquer l'unité et la commune signification. En un mot, c'est moins une doctrine qu'une orientation morale que nous avons à déterminer, pour chercher, après, quelles circonstances ont dirigé les esprits en ce sens et à l'aide de quels principes parfois factices ils ont essayé de justifier et d'expliquer leurs aspirations. Les réflexions qui suivent n'ont pas d'autre objet que de contribuer pour leur part à cette enquête préalable, toute descriptive et analytique.

*
* *

Par delà les timidités et les confusions où s'atténue jusqu'à se perdre l'élément original et fécond de l'idée de solidarité, voici donc ce qu'elle nous paraît recéler de vraiment neuf et d'utile. C'est l'affirmation que chacun de nous doit se considérer comme responsable de ses semblables, de leurs succès comme de leurs échecs, à titre d'associé naturel, et qu'il doit donc consentir de bonne grâce à faire avec eux cause commune et à poursuivre ensemble, dans la mesure du nécessaire et du possible, les fins identiques que la nature et la raison nous proposent ou nous imposent. C'est encore, en d'autres termes, l'affirmation que l'association est un devoir moral et non pas seulement une pratique facultative encore que très utile ou même parfois indispensable. Quel autre but se propose-t-on, en effet, quand on parle de l'éducation sociale, sinon d'apprendre au plus grand nombre d'hommes possible à se considérer comme des associés naturels? Entendue de la sorte, l'idée de solidarité vient se substituer, peut-être avec avantage, aux notions étroites ou vagues de charité et de fraternité et fonder sur des bases plus sûres le devoir, de tous temps reconnu, de bonté et d'assistance mutuelles.

Aux premiers philosophes qui y réfléchirent, il parut que la bonté et l'assistance, approuvées et pratiquées d'instinct par la conscience

commune, étaient en quelque façon l'objet d'une vertu gratuite, trouvant son principe dans l'excellence du bienfaiteur plus que dans le droit de l'obligé. L'humanité fut une perfection avant d'être proprement un devoir. Quelque chose de ce préjugé s'est conservé jusqu'à nous dans cette idée si répandue que la charité est plus méritoire que la justice, parce qu'en elle la bonne volonté accomplit plus qu'il ne lui est strictement demandé. Il y a dans la charité ainsi comprise quelque chose d'égoïste, puisqu'elle est voulue à titre de perfection personnelle, et aussi de méprisant ou d'injuste pour l'homme qui n'est que par occasion l'objet de cette vertu. Car si la sympathie, la douceur, la bonté sont bonnes par ce qu'elles ajoutent à notre perfection, il importe peu au profit de qui ou de quoi on les exerce et même il y aura plus de mérite, puisqu'on fera preuve d'une sensibilité plus souple et plus raffinée, à les étendre à tout ce qui vit ou du moins à tout ce qui est capable de désirer, d'aimer et de souffrir. Ainsi la charité tend à se perdre dans je ne sais quelle sensibilité vague et quelles sensualités sentimentales auxquelles il faut s'empresser de dire que les philosophes anciens sont restés toujours étrangers.

Cela tient à ce que l'idée confuse de charité trouva bientôt chez les Grecs son fondement et sa limite dans l'idée de la fraternité des hommes. Il semble bien que ce soit dans le stoïcisme que cette vérité se trouve exprimée dans toute sa force : à titre de loi de la nature elle sert de principe à toute une catégorie de devoirs, les devoirs sociaux. Particulièrement elle fonde la charité, au sens étendu d'affection, de concours et d'assistance à tout ce qui est humain, puisque, faisant de l'humanité tout entière une seule famille, elle invite quiconque veut agir selon la nature à étendre à tous les hommes les sentiments que l'on porte naturellement aux siens. La même vérité, qui fonde la charité, la limite. Un devoir qui se justifie par l'idée d'une nature commune à tous les hommes ne peut avoir d'application aux êtres qui ne participent pas à la raison. Toutefois il convient de remarquer deux choses. D'une part le devoir positif de bienveillance et d'assistance trouve dans l'idée de fraternité un mobile efficace plutôt qu'une justification rationnelle. Qui est naturellement porté à aimer ses proches et à se dévouer à eux, en retrouvant des proches dans tous les hommes se sentira donc porté également à exercer à leur profit ses facultés d'affection et de dévouement. Mais il resterait à justifier le devoir

même d'aimer les siens d'une affection active et dévouée. Or si les stoïciens ont admirablement décrit et approfondi l'idée de la vertu, leur théorie des devoirs reste singulièrement confuse, fondée qu'elle est tout entière sur le principe vague de la conformité à la nature. D'autre part, dans le stoïcisme, l'idée de fraternité a servi moins encore à définir le devoir positif de bonté et d'assistance qu'à généraliser l'idée de justice, en montrant la nécessité de l'étendre à tout ce qui est homme. C'est une sorte de principe critique au nom duquel les stoïciens ont protesté contre l'inégalité des classes et l'esprit exclusif des cités. Ils ont essayé de fonder un droit universel sur cette idée que les hommes constituent par le seul fait de leur existence une société naturelle antérieure et supérieure à ces sociétés étroites et éphémères qui sont les États. Mais en assimilant cette société naturelle à la famille, sans se rendre compte de la vraie nature de l'état social, les stoïciens se sont interdit de prescrire autre chose en fait de devoirs positifs que l'obligation de certains sentiments de sympathie ou d'affection dont l'application reste indéfinie et se trouve nécessairement subordonnée aux besoins des uns, aux ressources des autres et à leur aptitude mutuelle à sympathiser.

L'idée de solidarité participe d'une vue plus large et plus profonde des conditions de fait de la vie humaine. Elle est suggérée, sinon moralement justifiée, par cette vérité, aujourd'hui trop évidente, que l'individu tient de la société la plus grande partie de ses ressources et de sa valeur et que, si peut-être il a sa fin en lui-même, il ne peut l'atteindre que par l'active et constante collaboration d'autrui. La collaboration est la condition des fins les plus personnelles, voilà la vérité de fait. Dès lors, dans la mesure où chacun est tenu de s'intéresser à ses semblables, il est tenu aussi de collaborer avec eux, de reconnaître, toutes les fois qu'il y a lieu, l'identité de leurs fins et des siennes, et d'y pourvoir en commun. Ce qui est nouveau ici ce n'est pas évidemment cette affirmation que l'homme est tenu de s'intéresser à autrui. C'est là un antique précepte dont la connaissance de la solidarité de fait n'apporte pas, comme on le croit parfois, la justification. Cette connaissance ne peut servir qu'à en régler l'application. Elle a pour effet de transformer le devoir vague de charité en devoir précis et rigoureux de collaboration. Ce que la conscience semble exiger désormais, ce n'est pas seulement que l'on soit, à la rencontre, doux à autrui et pitoyable

aux malheureux, en mettant d'ailleurs sa vie à part et la consacrant à ses fins propres. La conscience exige que délibérément chacun se rapproche de ses semblables, qu'il cherche avec bonne volonté à reconnaître quelles fins naturellement ou accidentellement se trouvent les mêmes pour les autres et pour lui et qu'il s'efforce de constituer avec eux, en vue de ces fins, une association fraternelle.

Vraie ou fausse, l'idée d'un tel devoir implique d'importantes conséquences qu'il faut savoir reconnaître. Il s'ensuit tout d'abord que l'institution sociale est d'obligation morale. Si cette vue n'est pas absolument nouvelle, au moins l'idée morale de solidarité l'implique-t-elle avec une force singulière. Selon l'opinion commune et traditionnelle, la société est un fait naturel et nécessaire. Sans doute il faut qu'elle soit organisée selon la justice; elle donne lieu, quand elle est constituée, à des devoirs réciproques des citoyens; mais elle est, en elle-même, antérieure et extérieure à la raison pratique et à la bonne volonté morale qui trouvent simplement dans le fait social, s'il est donné, un objet de législation et une occasion de vertu. Selon l'idée de solidarité, au contraire, la conscience exige que la société soit fondée : elle n'intervient pas seulement après, pour la régler; mais d'abord elle en impose l'établissement comme un devoir. On n'est pas tenu simplement d'être juste, si l'on fait partie d'une société; mais on est tenu d'abord de faire partie d'une société. Il est vrai que, comme il nous est impossible, dans les circonstances normales, de vivre isolément, la reconnaissance d'un tel devoir ne peut rien changer à la pratique commune des hommes. Pourtant il n'est pas indifférent, pour déterminer les conditions morales de la vie sociale, de savoir si c'est notre intérêt seul ou le devoir qui la rend nécessaire. Si c'est un devoir, en effet, il n'est pas sûr qu'il soit suffisamment rempli par l'institution sociale telle que jusqu'ici l'a comprise l'humanité. Actuellement cette institution est bornée à l'organisation politique : elle n'est guère qu'une sorte d'assurance mutuelle contre les agressions extérieures et les injustices intérieures. La fonction en est donc toute négative et restreinte à la seule protection. Dans ce cadre social trop largement tracé, les individus restent épars, étrangers les uns aux autres quand ils ne sont pas ennemis, associés parfois provisoirement, si quelque intérêt trop visible les rapproche, mais le plus souvent en concurrence et dupes de cette illusion que leurs fins sont différentes et que chacun peut atteindre isolément les siennes. Or ce qu'implique l'idée de solida-

rité c'est l'obligation de substituer autant que possible la collaboration à la concurrence. Elle affirme donc la nécessité morale d'une organisation intérieure de la société, d'une concentration et d'une complication nouvelle du lien social pour la mise en commun d'un grand nombre de fins réputées jusqu'ici individuelles, comme la prospérité matérielle, la culture intellectuelle, le progrès moral, etc. On peut d'ailleurs concevoir très diversement cette extension de l'institution sociale et de sa réglementation intérieure, soit qu'on élargisse le cadre de la société politique jusqu'à y faire rentrer, par la multiplication des fonctions administratives, la préoccupation de toutes les fins de la vie humaine, ce qui est la tendance au socialisme d'État, soit qu'on pourvoie au même office par des associations privées et mobiles, plus souples et plus respectueuses par là même de l'initiative et de la liberté individuelles, ce qui est encore, si l'on veut, du socialisme, mais plus séduisant et peut-être aussi plus conforme aux exigences de la conscience morale. De toutes façons, le devoir de solidarité, s'il est reconnu, nous achemine à quelque chose d'assez semblable au socialisme. Disons simplement, si ce mot fait peur, que la solidarité implique l'obligation de resserrer le lien social et de confondre dans une ample mesure nos fins avec les fins d'autrui pour y pourvoir en commun.

Mais quelle sera cette mesure? Pour marquer les limites d'un devoir, encore faudrait-il en connaître le principe. C'est justement sur ce point que la conscience contemporaine est incertaine. Même elle semble toute prête à transformer en une erreur insupportable une conception féconde et neuve du devoir social. La raison en est dans les circonstances qui ont présidé à l'élaboration de cette idée et dans les doctrines pseudo-scientifiques où, par une rencontre hasardeuse, elle a paru trouver sa justification.

*
* *

L'idée morale de la solidarité a été suscitée par l'expérience sociale de notre siècle, et elle est venue, à tort ou à raison, prendre son appui dans la science sociale de notre temps.

L'expérience de notre siècle a démontré jusqu'à l'évidence l'impuissance de l'individu à atteindre seul ses fins matérielles ou morales. Elle a dissipé l'illusion qui faisait de la liberté, confondue avec l'isolement, le premier bien de la personne et l'objet unique de

l'organisation politique. Elle a dénoncé, en un mot, la faillite d'un certain individualisme.

L'un des résultats les plus clairs et les plus durables de la Révolution a été de restituer chaque personne à elle-même et de lui laisser, sous la réserve d'une obligation de justice purement négative, toute la liberté d'aller à ses fins selon ses aptitudes, mais aussi toute la charge d'y pourvoir et toutes les chances d'y échouer. La société, assez fortement organisée dans l'ordre politique, n'a plus été dans l'ordre social qu'une sorte de mêlée confuse où chacun a dû lutter avec tous pour ses biens propres sous la surveillance indifférente de l'État dont tout le génie semble, ou peu s'en faut, s'être épuisé depuis un siècle à l'organisation de la police. Il ne pouvait résulter de cet état de choses qu'un malaise général, un mécontentement croissant de toutes les classes de la société. Partout en effet, s'est fait sentir l'inquiétude. En haut, c'est l'inquiétude assurément bien supportable de ceux qui, pourvus des biens matériels nécessaires, ne savent pas cependant trouver leur voie et l'emploi de leurs facultés, et qui aspirant à tout sans viser précisément à rien, s'énervent dans l'attente et se dévorent dans l'inaction. Ce qu'on a nommé le mal du siècle, si ce n'est pas uniquement cela, c'est au moins cela pour une part. En bas, ce sont les souffrances trop positives de tous ceux dont les circonstances ne secondent pas assez la bonne volonté et le mérite moral, et que le poids du passé, la force au service d'autrui, des situations acquises, maintiennent dans un état perpétuel de défaite et de sujétion. Entre les deux le nombre infini des déclassés, de tous ceux qui ont voulu par un usage bien ou mal entendu de leur liberté s'élever au-dessus de leur condition naturelle et que leurs forces ont trahi. Cela fait au total bien des souffrances à porter au compte de la liberté ou plutôt de l'isolement.

Mais cette expérience a servi. On a compris la nécessité de se grouper. Ce n'est pas encore là sans doute la conception d'un devoir, mais comme nous en sommes près! Car s'il faut se grouper pour aller à ses fins, qui s'y refuse ne nuit pas seulement à lui-même, mais il rend impossible le succès de tous ceux qui, placés dans la même situation, ne peuvent obtenir son concours ni réussir sans lui. N'eût-il pris aucun engagement, il trahit ou paraît trahir une cause commune. Ne semble-t-il pas dès lors que ce soit un devoir pour chacun de se solidariser avec tous ceux dont la cause ne fait qu'un avec la sienne et qui, aux prises avec les mêmes difficultés,

ne peuvent les surmonter sans lui? C'est ainsi, par une série de transitions naturelles sinon absolument logiques, que le sens commun semble être passé de cette vérité de fait : l'individu ne peut rien que par le concours de ses semblables, à la conception de ce devoir : chacun est tenu de faire cause commune avec tous ceux de ses semblables dont, par nature ou par situation, les fins ou les fonctions sont identiques aux siennes.

Ce que l'expérience suggère, il semble que la sociologie vienne le confirmer avec l'autorité qui est propre à la science. Une certaine science sociale se croit en état de démontrer que l'individu n'est qu'une abstraction et que toute idée d'un droit individuel, d'une indépendance que la personne serait autorisée à réclamer et apte à exercer est le fruit chimérique de l'ignorance des conditions les plus évidentes de la vie humaine.

Il est remarquable qu'A. Comte, l'un des premiers organisateurs de la sociologie, soit aussi l'un des premiers qui ait, d'une part, nié catégoriquement, au nom de la science, la réalité et le droit de l'individu, et qui ait, d'autre part, considéré la solidarité comme le devoir par excellence ou, mieux encore, comme le fondement de la vie morale. Ses opinions sur ce sujet sont bien connues. D'abord l'individu isolé est un mythe, chaque homme faisant au moins partie d'une famille. Aucune famille d'ailleurs ne vit à part de toutes les autres. Or c'est de ces relations *intra* ou *inter*-familiales que naît la civilisation. Si l'homme est intelligent et moral, ce n'est pas à titre d'animal, en conséquence de sa constitution organique ; c'est à titre d'être social et par l'effet des conditions super-organiques que constituent les relations des personnes dans une même société. D'où l'on peut déjà conclure que l'individu tenant de sa situation parmi les autres tout ce qu'il y a en lui de vraiment humain, l'intelligence et le caractère, n'est que l'expression de son milieu et de la tradition et est dénué de toute réalité propre. D'un autre côté, aux relations flottantes et variables qui constituent d'abord la société, tend à se substituer peu à peu une organisation définie et stable en conséquence de laquelle le travail collectif se divise et les fonctions sociales se séparent : un rôle est assigné à chaque classe et à chaque individu. Par le progrès de cette organisation — qui est le progrès même de la société, — l'individu, dont la place est fixée, devient chaque jour plus dépendant et se trouve plus intimement uni au milieu social. Où donc l'individu, qui n'est qu'un organe du corps social, pren-

drait-il des fins propres et des droits? L'idée du droit est une entité métaphysique. Seule l'idée du devoir est positive, chaque homme ayant par le fait de l'organisation sociale une fonction à remplir. Devoir et fonction sont synonymes : il y a corrélation, la différence n'étant que du point de vue objectif au point de vue subjectif, entre la morale et l'organisation sociale. Les règles morales qui s'imposent à chaque individu ne sont rien de plus que le système des relations fonctionnelles auxquelles il doit satisfaire pour le maintien et le progrès du corps social. Son devoir fondamental est donc de collaborer sans arrière-pensée au bien commun auquel il participera sans doute, mais pour une part qu'il ne peut ni ne doit prévoir.

Les successeurs d'A. Comte ne pouvaient guère aller plus loin dans la négation de l'individualisme. Ils se sont contentés d'illustrer cette doctrine par l'assimilation, indiquée déjà dans A. Comte, de la société à l'organisme. Poursuivant l'analogie dans le détail, non sans tomber parfois dans le ridicule, ils ont retrouvé dans le corps social toutes les fonctions et tous les organes du corps vivant. Particulièrement l'individu s'est trouvé assimilé à la cellule. Or dans un organisme, c'est le tout qui est logiquement la raison des parties : hors de là l'être vivant ne présente rien d'intelligible. La cellule n'a donc de raison d'être que mise à sa place dans l'organisme qui est d'ailleurs le seul milieu où elle puisse vivre. L'idée d'une fin propre de la cellule à laquelle devraient se prêter ou se subordonner les fins générales de l'organisme serait simplement inintelligible. Il n'en serait pas autrement de la prétention de l'individu à s'affranchir de la subordination sociale hors de laquelle il n'y a plus pour lui ni raison d'être, ni possibilité de subsister.

Ces deux idées — devoir de collaboration, négation de l'individu et de ses droits, — l'une née de l'expérience, l'autre issue de la science et vulgarisée par les revues, se sont rencontrées en beaucoup d'esprits à qui la seconde a paru le fondement naturel de la première. Il y a assurément de l'une à l'autre d'incontestables affinités. Si la doctrine sociologique qui nie l'individu comporte une morale, ce ne peut être qu'une morale de la solidarité : aussi bien la trouve-t-on déjà dans A. Comte. D'autre part ceux-là même qui croient et qui veulent maintenir, en propageant l'idée de la solidarité, les principes essentiels de l'individualisme, ne laissent pas cependant, aux dépens parfois de la logique, de faire appel à la science sociale pour résoudre par la méthode commune à toutes les sciences cette ques-

tion des rapports de l'individu et de la société humaine[1]; ils se revendiquent d'A. Comte, de ses principes et de sa méthode[2]; et ils finissent par dire avec d'autres philosophes, qui ne sont pas d'ailleurs positivistes, ou que le bien moral est de nous vouloir comme membres de l'humanité, ou que la solution du problème social est dans la socialisation de la personne[3], toutes formules qui peuvent se défendre, mais dont il faut bien voir qu'elles impliquent la suppression de tout droit individuel. La confusion est donc évidente. S'il est nécessaire de la signaler, c'est qu'elle n'est pas propre à un homme; elle caractérise l'idée de solidarité telle qu'elle s'est spontanément établie dans la conscience contemporaine.

*
* *

Cette confusion ne peut que nuire au succès de l'idée de solidarité. Plus d'une conscience hésite à l'accepter parce qu'elle paraît se fonder sur la négation de l'individu et de ses droits et imposer l'obligation d'aliéner sa personne tout entière à la société. On recule devant cet excès d'abnégation, non par la révolte d'un instinct égoïste, — reproche en vérité trop facile et trop injuste, — mais par le sentiment justifié qu'il n'y a pas de morale hors du droit et de la liberté. Il faut donc, si l'on croit recevable le devoir de solidarité et si l'on veut en assurer le succès, s'efforcer d'en purifier l'idée de tout ce qui s'y mêle indûment et qui la dénature. En est-il d'autres moyens que de dénoncer l'illusion qui assimile la solidarité de fait, origine et occasion du devoir de solidarité, à la dépendance absolue de l'individu dont les droits et la réalité même se trouvent ainsi mis en question? Il faudrait donc mettre en lumière ce que renferme d'inexact cette idée de la subordination absolue et inéluctable de la personne à la société. Après quoi, comme on pourrait craindre qu'on ait enlevé au devoir de solidarité le fondement le plus sûr où il pût s'appuyer, il ne serait pas inutile de montrer que la négation du droit individuel et l'affirmation du devoir de collaboration sont deux thèses artificiellement juxtaposées et que même il est logiquement impossible de les fonder l'une sur l'autre. De sorte que si l'idée morale de solidarité est vraie, c'est ailleurs que dans le fatalisme

1. Bourgeois, *La Solidarité*, p. 33.
2. *Id.*, p. 60.
3. *Id.*, p. 86.

sociologique qu'il faut en chercher la justification et le principe régulateur.

Sans doute tout homme dépend étroitement de ses semblables puisque leur concours lui est indispensable. Ceci est l'évidence même. Mais cette dépendance n'est pas nécessairement une subordination. L'homme ne dépend-il pas aussi des forces de la nature dont la mise en œuvre est indispensable à la satisfaction de ses besoins? Il ne laisse pas cependant de se les subordonner et de les utiliser à son profit. Il en est de même de l'individu dans la société. Il a besoin des autres; mais il ne laisse pas de s'attribuer des fins personnelles et de se poser avec ses intérêts et son idéal bien à lui, à part de tous ceux dont il sollicite et utilise le concours. Il se fait centre, pour ainsi dire, et travaille à ordonner les autres par rapport à lui, bien loin qu'il s'ordonne naturellement et nécessairement par rapport aux autres. Le pis est qu'il y réussit et que l'on voit assez souvent des hommes arriver à faire d'une société tout entière l'instrument de leur ambition personnelle. Il se peut que la conscience réprouve cette tendance naturelle à faire d'autrui un moyen pour ses propres fins. Mais le fait subsiste : l'individu n'est pas à ce point solidaire du corps social qu'il en doive suivre fatalement tous les mouvements et qu'il n'y puisse vivre qu'en s'y maintenant à une place subordonnée et fixe. On ne constate pas entre l'individu et la société cette invincible liaison matérielle qui maintient la cellule vivante dans la sujétion de l'organisme et lui interdit sous peine de mort tout autre acte que l'accomplissement de sa fonction. En fait l'individu peut prétendre — et il y prétend naturellement — à exister pour soi, sinon par soi : ce n'est donc pas au nom d'une inéluctable nécessité de fait qu'on peut le lui interdire.

Peut-être dira-t-on que l'individu, même alors qu'il paraît s'affranchir pratiquement de la société ou la dominer, n'acquiert pas pour cela plus de réalité ou d'indépendance; car les pensées et les sentiments qui le constituent et qui le rendent capable de cet affranchissement ou de cette domination lui sont suggérés du dehors et expriment simplement sa situation parmi les hommes et les choses : de sorte que, à vrai dire, il ne fait que résumer et manifester, dans l'étroite enceinte de sa conscience et de son action, un ensemble indéfini de forces profondes et impersonnelles dont il n'est que le point d'application ou le point d'émergence. C'est bien là, en effet, l'axiome ou plutôt le postulat d'une certaine science sociale. Mais où

prend-on le droit de résoudre ainsi, comme d'un trait de plume, le difficile problème de l'individualité? Ce n'est pas du dehors et par la seule considération des dépendances auxquelles il est soumis dans son développement que l'on peut déterminer si l'homme moral n'est qu'un produit, puisque aussi bien tout individu présente des traits originaux dont aucune analyse ne réussit à trouver dans les conditions extérieures la raison suffisante. Cela même n'est-il pas vrai de toutes choses? Et peut-on assurer, fût-ce dans l'ordre physique, qu'un fait n'est jamais que la somme de ses conditions? Ou ne faut-il pas se contenter de dire qu'il en dépend, pouvant d'ailleurs en être différent, original à quelques égards et, à ce titre encore, contingent? Ni la variété du monde ne s'explique sans cette contingence, ni le progrès de la société sans l'originalité de l'individu. C'est à lui-même qu'il faudrait, par la réflexion, demander ce qu'il est. De ce point de vue on découvrirait peut-être que l'individu est un absolu qui trouve dans les conditions qui lui sont faites — en tant qu'elles lui sont, à un titre quelconque, extérieures, — non les limites, mais l'occasion ou la matière de sa réalisation. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, c'est s'abuser que de soulever ici de tels problèmes. L'individu ne fût-il que la somme et l'expression de ses conditions, il suffit pour que se pose, par delà le fait, le problème moral du droit, que la personne ait conscience de soi, qu'à ce titre elle se conçoive comme une fin pour elle-même, qu'elle tende à s'affranchir et qu'elle y puisse, en quelque mesure, réussir. Or, qu'elle s'y efforce et qu'elle y réussisse, c'est ce que l'expérience montre assez clairement.

On pourrait aller jusqu'à dire que l'affranchissement progressif de la personne est la loi même de l'histoire et la formule qui en exprime le mieux le développement. L'évolution psychologique de l'humanité s'est faite dans le sens de la réflexion, où l'esprit, se reprenant et se jouant au-dessus des matériaux qui lui viennent du dehors, les juge et les ordonne selon ses exigences propres. L'évolution morale s'est faite dans le sens de la responsabilité individuelle substituée à la responsabilité collective et dans le sens de la vertu personnelle et intérieure substituée aux rites extérieurs et aux pratiques exclusivement sociales. L'évolution politique s'est accomplie dans le sens de la démocratie fondée sur la reconnaissance des droits de l'individu. A son tour, l'évolution littéraire et artistique s'est faite dans le sens de l'inspiration personnelle et subjective substituée à l'expression objective des idées communes et des sentiments collectifs. Ces

remarques et beaucoup d'autres semblables viennent se résumer et trouver leur principe dans cette loi admise par plus d'un sociologue [1], que, à mesure que le volume des sociétés s'accroît, les liens intérieurs se relâchent et les individus s'y trouvent de jour en jour plus libres et plus abandonnés à eux-mêmes.

Concluons donc que la négation par une certaine sociologie de la réalité, de l'originalité de l'individu et de son aptitude à se prendre lui-même pour fin n'est qu'un préjugé ou un parti pris. A la vérité, cette doctrine est le résultat assez naturel d'une méthode qui se dit objective et qui n'est que superficielle, puisqu'elle cherche le secret de ce qui est, non dans l'être même en tant qu'il est immédiatement présent à soi dans la conscience, mais dans les formes ou les effets extérieurs de son action que l'on prend pour ses conditions d'existence. Or de ce point de vue prétendu objectif, à supposer qu'il fût légitime, on n'établira jamais un système de morale. Pour nous en tenir à notre objet, de la négation de l'individualité, fût-elle évidente, on ne peut pas conclure le devoir de solidarité.

D'un fait on ne peut conclure un devoir qu'à la condition de supposer au préalable une volonté ou une obligation antécédentes à qui le fait fournit un point d'application ou un moyen de satisfaction. C'est ce qu'A. Comte paraît ignorer lorsque, affirmant l'identité des notions de devoir et de fonction, il conclut, de ce que l'individu est un organe de l'humanité, qu'il doit donc se considérer comme solidaire du corps social tout entier et mettre en lui sa fin. Pour que cette identification de concepts fût possible, il faudrait admettre d'abord une finalité immanente, comme loi des choses, et aussi une obligation préalable pour l'homme de faire des desseins de la nature, en tant qu'il les comprend, des préceptes pour sa volonté, en tant qu'elle est libre. Car la nécessité, si elle est absolue, rend superflus tous les préceptes. Il semble pourtant qu'A. Comte ait parfois entrevu cette difficulté. On remarque dans sa doctrine un certain effort pour éliminer l'idée de devoir aussi bien que celle de droit. Le rôle du devoir, toujours suspect de sous-entendus métaphysiques, y serait rempli par un sentiment, qui est un fait, rien qu'un fait, donné tout entier dans l'ordre des phénomènes et pur de tout alliage ontologique. Ce sentiment est la sympathie ou l'altruisme. L'homme naturellement capable d'affection est porté par cela même à se subor-

1. Durkheim, *Division du travail social.* — Coste, *L'expérience des peuples.*

donner aux êtres qui l'entourent. La réflexion, en faisant comprendre à l'individu sa vraie situation, aura pour effet nécessaire de fortifier ce sentiment naturel, principe de toutes les vertus, et de le fixer à son véritable objet, non tels hommes, mais l'humanité. Ainsi la vie morale se constituera d'elle-même à titre de fait, sans loi impérative, fondée en partie sur la nature, en partie sur la réflexion. — A. Comte ne paraît pas avoir remarqué que le propre de la réflexion est de mettre en question la légitimité des tendances naturelles et que c'est même là tout le problème moral qu'il ne suffit pas d'ignorer pour qu'il soit résolu. L'homme qui réfléchit, -- s'il constate qu'il est, en fait, dans l'humanité un élément subordonné, et qu'il est enclin, en tant que capable d'affection, à se plier de bonne grâce à cette subordination, — doit-il accepter ce fait et s'abandonner à ses instincts? Pour quels motifs s'y résoudra-t-il? Pour quelles raisons décidera-t-il, puisqu'il ne réfléchit que pour cela, qu'il est *bon* d'accepter ou *meilleur* de refuser? Ne faut-il pas toujours — c'est la loi même de la réflexion — prendre hors du fait le principe qui le jugera?

C'est là précisément que serait l'illusion, s'il fallait en croire un très libre et très original disciple d'A. Comte, M. Durkheim [1]. On ne juge du bien et du mal que relativement à quelque tendance ou à quelque fin : c'est dans cette relation que s'exerce la réflexion. Mais la tendance elle-même ou la fin s'affirme d'abord catégoriquement et ne comporte pas les qualifications de bien ou de mal puisqu'elles ne s'appliquent aux choses ou aux actions que par rapport à elle. Ainsi en est-il pour la solidarité : elle est la fin effective à l'occasion de laquelle les actions sont distinguées en bonnes ou mauvaises. Si l'on examine, en effet, dans l'histoire des mœurs et du droit, quelles actions, singulièrement diverses, ont été jugées immorales et ont été réprimées par l'opinion ou par des sanctions afflictives, on ne leur trouve qu'un caractère commun, c'est qu'elles étaient toutes à leur date en contradiction avec un sentiment vif de la conscience collective. La condamnation et la répression de ces actes manifestent donc un effort instinctif de la volonté collective pour établir ou maintenir la cohésion sociale. Est bon tout ce que maintient l'unité sociale; est mauvais tout ce qui tend à la rompre et à dénouer ou à détendre le lien social. Ainsi la solidarité, en tant qu'elle est

1. *Division du travail social*, passim.

voulue en fait instinctivement et nécessairement par toute société en voie de développement et de progrès, est le principe des jugements moraux et ne saurait par suite être elle-même soumise à de tels jugements. Il ne faut donc en dire ni qu'elle est bonne et obligatoire, ni qu'elle est mauvaise ou pratiquement indifférente ; elle est voulue en conséquence d'une loi nécessaire de la vie sociale et cela suffit. — L'idée de la solidarité, comme conception morale, n'est donc pas la notion d'un devoir spécial, et pour ainsi dire supplémentaire, suggéré par les circonstances à l'activité législative de la raison pratique. Elle est le devoir même ou plutôt ce qui fonde tous les devoirs. L'idée de solidarité est l'avènement à la conscience de l'instinct profond qui a déterminé le progrès moral de l'humanité : elle apparaît à la réflexion comme la fin ou l'idéal qui à la fois explique le passé et indique ce qui reste à faire; et elle s'impose de droit à la conscience comme la raison secrète de tous ses jugements.

Les principes de cette doctrine sont incontestables. La fin suprême doit être affirmée et ne peut être justifiée puisqu'elle est ce qui justifie ou condamne toutes choses. La question serait de savoir si le principe nécessaire du jugement moral est bien cette volonté de cohésion qui serait aussi le principe de tout développement social. Nous ne le pensons pas : du moins M. Durkheim n'a rien fait pour le démontrer. Fût-il vrai que les seules actions condamnées et réprimées par la société soient celles qui blessent les sentiments collectifs, encore resterait-il à examiner la nature de ces sentiments collectifs qui sont l'occasion de la répression. Sont-ce des opinions purement théoriques comme seraient des jugements sur le nombre des planètes ou la divisibilité de la matière? Non sans doute. Les seules opinions auxquelles la société n'admet pas que l'on contrevienne, ce sont les opinions pratiques, relatives à ce qui est jugé, à un titre quelconque, bon ou mauvais. Dès lors le jugement du bien et du mal précède et suscite la répression. Ce que la solidarité explique, ce n'est pas le jugement moral, mais la répression consécutive, destinée, en effet, à maintenir l'unité des consciences, condition de l'unité d'action et de la stabilité sociale. Encore ce qui est ainsi expliqué n'est-ce que le fait brut de la répression, mais c'est le jugement moral qui, selon ses variations d'une société à l'autre, en détermine diversement les applications. Ce n'est donc pas dans la volonté collective et dans son expression extérieure, le droit ou les mœurs, qu'il faut chercher le principe de la vie morale :

ici encore il y a échec de la méthode objective. C'est dans les individus, dans le secret de leur constitution rationnelle, qu'il faut chercher la raison première de leurs jugements moraux, — jugements d'ailleurs que rien ne les empêche de poser en commun et d'organiser en un droit collectif.

C'est donc ruiner au fond le devoir de solidarité que d'entreprendre de l'appuyer sur de telles considérations sociologiques, inexactes d'abord et de toute façon incapables de servir de fondement à une législation morale. Si le devoir de solidarité est vrai, c'est ailleurs qu'il en faut chercher la justification.

*
* *

Nous croyons, pour notre part, que la même considération de la valeur absolue de la personne humaine, qui fonde le droit et rend la liberté exigible, suffit à justifier le devoir positif de solidarité. On conçoit, sans qu'il soit besoin d'y insister, combien il est différent de fonder le devoir de solidarité sur la négation du droit personnel — ce qui justifie toute oppression et fait de la servilité la vertu par excellence, — ou de lui donner pour principe ce même droit personnel et pour fin la liberté à réaliser en chacun par la bonne volonté de tous. Il resterait à établir qu'une telle justification est possible : mais à chaque jour suffit sa peine.

G. Cantecor.

Le gérant : Maurice Tardieu.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

L'IDÉE D'ORDRE CHEZ AUG. COMTE

Toute la philosophie de Comte peut se rattacher à l'idée d'ordre. Est-ce bien idée qu'il faut dire? — Oui, à la condition de donner au mot son sens le plus vague, qui n'exclut aucun aspect de la vie psychique. Comte a soif de l'ordre, comme Descartes a soif des idées claires. Savoir, c'est pour lui connaître l'ordre des choses; penser, philosopher, c'est méditer sur l'ordre des connaissances; vivre, agir, aimer, c'est être et se sentir l'un des éléments d'un ordre total, d'une harmonie que réalise la société humaine, inséparable elle-même du milieu où elle se développe, et auquel elle s'adapte. Toutes préoccupations politiques, morales, sociales, toute tentative d'action publique, doivent avoir pour but essentiel d'assurer la marche naturelle de cet ordre immanent, et d'en régulariser le développement normal. Point de progrès qui n'ait sa source dans l'ordre établi, comme l'évolution de la vie d'un être dérive de son organisation. Partout, dans les sociétés comme chez les individus, dans les êtres vivants comme dans les choses inorganiques, dans l'état actuel du monde ou dans les transformations du passé, ce que Comte veut voir, saisir, et achever de réaliser, c'est toujours à des degrés divers de complexité et de richesse, l'ordre, la hiérarchie, le consensus, l'harmonie. Voilà du moins ce que cette étude veut montrer. Peut-être est-il nécessaire, avant tout, de définir brièvement l'idée d'ordre et ses aspects divers.

*
* *

Au degré le plus simple, l'ordre d'un ensemble d'objets résulte de ce que par leur position dans l'espace ou dans le temps ils participent de quelque propriété commune : ils sont, par exemple, tous en

ligne droite, ou sur un cercle, ou sur un même plan, ou à des distances égales les uns des autres; ou bien ils se succèdent à intervalles égaux; ou enfin plus généralement ils sont disposés de telle sorte qu'aucun ne frappe l'attention exceptionnellement : ils rentrent tous dans une certaine uniformité. Il y a déjà là un lien entre tous les éléments qui concourent à l'ordre; chacun a sa place, son rang, assigné par quelque règle, et dont la détermination dépend de la place et du rang des autres éléments. L'ordre naît d'une sorte d'égalité de dépendance à l'égard d'une relation aperçue par l'esprit, laquelle peut varier, depuis une simple constatation de ressemblance ou d'identité jusqu'à une équation mathématique plus ou moins savante, et constitue en tout cas une unité abstraite, géométrique ou logique.

La notion de l'ordre se complique dès que s'introduit celle du supérieur et de l'inférieur, dès que par conséquent l'égalité de dépendance à l'égard d'un rapport ou d'une formule fait place à une sorte de hiérarchie, d'après laquelle tels éléments relèvent directement de tels autres qui sont placés dans un certain sens au-dessus d'eux. L'exemple d'une administration où les indications se transmettent du chef aux derniers subordonnés, ou inversement de ceux-ci à celui-là, prenant à chaque degré une importance spéciale, donne une image concrète assez claire de cet ordre nouveau. Il est caractérisé par le fait d'une échelle, d'une pluralité de degrés, d'une différence qui varie régulièrement et dans le même sens, dans la qualité, dans la valeur ou la dignité des choses que l'on considère. Ce n'est plus seulement une relation qui domine un ensemble d'éléments, c'est une série de relations en vertu desquelles un groupe dépend d'un autre, celui-ci d'un troisième, et ainsi de suite, la succession ou la classification se faisant d'ailleurs elle-même d'après cette loi.

Enfin, que la succession des degrés ne soit plus linéaire, qu'un certain nombre de séries se groupent et concourent vers un centre unique ou vers une sorte de sommet qui domine l'ensemble, qui en soit la raison, le but, le point de convergence, ou seulement qui l'explique et nous guide dans l'examen de cet ensemble : nous atteindrons l'idée d'ordre dans ce qu'elle a de plus riche et de plus complexe, et telle que la vie organique en donne le plus merveilleux exemple.

A ces états divers l'ordre apparaît comme la soumission du multiple à l'un, du varié au même, et, quelle qu'en soit la complication progressive, quand on passe de la régularité tout extérieure du pre-

mier cas à la constitution d'un organisme vivant, une idée commune subsiste, c'est que les éléments cessent d'être isolés; ils sont reliés les uns aux autres de telle sorte que chacun doive sa valeur et son importance au rôle qu'il joue dans l'ensemble. Mais on sent cependant la distance qui sépare les degrés extrêmes de cette échelle : elle se trouvera marquée dans les conceptions de Comte, et éclairera plus d'une fois sa philosophie ainsi que sa métaphysique inconsciente.

*
* *

Dès les opuscules de Comte nous voyons aisément ce qui fait son inquiétude et l'incite aux méditations philosophiques : il est avant tout frappé du désordre des opinions, de l'anarchie des intelligences. Les premières lignes signées de lui, et qui datent de juillet 1819, ont justement pour objet d'opposer ce désordre à l'identité des désirs, tous les hommes souhaitant également la paix ou la liberté, mais chacun la voulant réaliser par des moyens différents. Et déjà il est tenté de dénoncer la liberté illimitée de penser comme responsable du désordre des esprits. Il le fera d'ailleurs bientôt, quand commenceront, pour ne plus cesser, ses attaques contre la doctrine révolutionnaire et critique. Cette doctrine repose, dit-il, sur deux principes qui ont pu jouer un rôle utile quand il s'agissait de détruire, mais qu'il faut désormais condamner, parce qu'ils sont incapables de fonder aucun ordre social : ils sont exclusivement critiques, ils ne sont pas organiques. Ces principes sont l'un « le dogme de la liberté illimitée de conscience », l'autre « le dogme de la souveraineté du peuple ». Il restera toute sa vie fidèle, dans ses sentiments, à la répugnance que lui inspirent ces sources de désaccord intellectuel et de troubles politiques. D'une part, en ce qui concerne l'esprit de libre examen, il reporte l'aversion qu'il lui suggère sur tous ceux qui l'ont à quelque degré défendu; les protestants d'abord, puis les philosophes du XVIIIe siècle, les hommes de la Révolution. Les premiers ont cru à tort pouvoir créer un ordre spirituel nouveau : leurs tendances dogmatiques n'ont pu avoir raison de l'élément éminemment destructeur sur lequel repose leur religion; ils donnent naissance à une multiplicité indéfinie de sectes distinctes, et, quand ils s'imaginent unir et organiser, ils ne font que dissocier, décomposer, diviser. Les penseurs et les hommes de la Révolution, comme ceux qui s'inspirent d'eux, sont des esprits étroits, sauf quelques exceptions,

comme Condorcet, par exemple; Comte a pour eux aussi peu de sympathie que d'estime. Et d'autre part, on le sait, ses déclarations politiques confirmeront jusqu'à la fin de sa vie son horreur de la souveraineté populaire.

Est-ce là seulement le fait d'une philosophie qui ne peut songer à s'établir que sur les ruines de la doctrine révolutionnaire? L'âge positif dont Aug. Comte voudrait proclamer l'avènement doit succéder à l'âge critique : cela suffit-il à expliquer son attitude si agressive et si peu bienveillante à l'égard de tous les représentants, à quelque degré et dans quelque direction que ce soit, de l'esprit de la Révolution? Une comparaison facile montrera tout de suite combien cette considération est insuffisante. L'âge positif ne doit pas seulement exclure la doctrine révolutionnaire; il doit bien plus encore, semble-t-il, condamner les tendances théocratiques. Entre celles-ci et celle-là c'est même la première, Comte le déclare très nettement, qui se trouve le plus près de l'esprit positif, ne serait-ce que par son culte pour la science et par ses dispositions naturellement humanitaires, ne serait-ce encore que parce qu'elle était nécessaire pour permettre le passage de l'état théologique à l'état positif. Or, les sentiments d'Aug. Comte à l'égard de l'état théocratique qu'avait réalisé le moyen âge et de tous ses défenseurs, anciens ou contemporains, témoignent au contraire de la plus ardente sympathie. Les pères de l'Église ont été les prédécesseurs les plus directs du positivisme, saint Augustin, saint Thomas, Bossuet, ont toutes les qualités qui sont la marque du génie; Joseph de Maistre est le plus grand penseur de son temps. Pourquoi donc cette différence d'attitude? Comte reproche aux révolutionnaires de ne pas savoir admirer le passé, d'où sort naturellement le présent; par réaction contre eux il exaltera le moyen âge, soit! Mais le même principe ne le conduirait-il pas mieux encore à admirer la période critique des trois derniers siècles, qui plus directement que le dixième sans doute a préparé l'âge positif; or c'est le contraire qui nous frappe. En politique de même, les principes sortis de la Révolution ne s'adaptent-ils pas mieux que la royauté de droit divin aux temps nouveaux qu'appelle le positivisme? Pourquoi donc les tendances conservatrices de Comte? pourquoi écrit-il à Stuart Mill que si Louis-Philippe venait à mourir, il préférerait un gouvernement de réaction catholique au triomphe des révolutionnaires? pourquoi un peu plus tard approuve-t-il le coup d'État du 2 décembre? pourquoi se flatte-

t-il, dans sa lettre au Czar, d'avoir toujours combattu « la souveraineté du peuple et l'égalité plus radicalement que n'avait pu le faire aucune école rétrograde?... » Pourquoi, sinon parce qu'il voit d'un côté la division, la lutte, le désordre, tandis que, grâce à la soumission qu'implique l'ancien régime à une direction spirituelle ou à une domination politique, il croit voir de l'autre côté l'ordre dans la rue, et l'ordre dans les intelligences? Si l'on doutait que ce fût là la véritable raison de l'attitude et des sentiments de Comte, il suffirait de relire, dans le Ve volume du *Cours de philosophie positive*, ces pages si pleines d'admiration pour l'organisation de l'Église catholique au moyen âge. Tout ce qui contribue à l'unité par la soumission, la constitution hiérarchique du clergé, la souveraineté absolue du pape, tout est justifié et exalté. Et Comte répète bien des fois que ce pouvoir spirituel si remarquablement harmonieux qu'a réalisé l'Église a été la cause principale de son efficacité dans le développement de la civilisation humaine. Enfin il est tellement vrai que ce qui l'attire et le séduit du côté des doctrines rétrogrades, c'est l'ordre qu'elles assurent à ses yeux, que son rêve est de leur emprunter tout leur régime organique, en changeant seulement les bases intellectuelles sur lesquelles elles reposent, et d'atteindre à un état nouveau, où l'ordre ancien se retrouverait fondé sur les croyances scientifiques par un pouvoir spirituel, analogue, par son organisation, à celui du moyen âge. Bref, c'est le besoin instinctif de l'ordre qui détermine chez Comte son attitude à l'égard des plus graves questions qu'il se pose, dès les débuts de sa carrière, et qui fixe la direction de sa philosophie. Son but est en effet avant tout la réorganisation de la société par l'unification des opinions et l'accord des intelligences. Montrons que toutes les démarches de sa pensée, désireuse d'atteindre ce but, enveloppent toujours par quelque côté l'un des aspects fondamentaux de l'idée d'ordre.

*
* *

Comte est entraîné, dès les premières méditations sur les hommes et les peuples, à envisager un *état* intellectuel commun à tous et dominant toutes les manifestations de la pensée. Le plus ancien est à ses yeux, comme on sait, l'état théologique, que caractérise la croyance à une puissance divine, cause de toutes choses. Une pareille vue trouve-t-elle sa justification complète dans les réalités

historiques? Y a-t-il eu jamais un temps où l'humanité entière se laissait guider par ses croyances théologiques? — Sans parler de sectes philosophiques bien connues, comme celle des Épicuriens, qui ont nié la Providence et l'action des dieux sur les choses de ce monde, n'avons-nous pas eu, depuis plus de deux mille ans déjà, le spectacle d'immenses populations pratiquant le bouddhisme ou la doctrine de Confucius, c'est-à-dire en somme manifestant des croyances que gouverne la tradition bien plus que l'attachement aux dieux? Comte ne le nierait probablement pas, car il a voulu limiter à l'Europe occidentale le champ de ses études. Mais à cette condition même, voyons-nous à une époque quelconque toutes les pensées des hommes subordonnées aux doctrines théologiques? On l'a dit bien des fois, y a-t-il eu un état théologique pour l'idée de la pesanteur, par exemple? — Comte répond que les diverses séries de connaissances n'ont pas progressé simultanément. Quelques-unes se sont dégagées il y a si longtemps de la théologie qu'elles nous semblent y avoir échappé; mais à côté d'elles, une foule d'autres portent la marque de l'état primitif de l'humanité. Encore est-ce là une concession fort importante. La notion de l'*état* que conçoit Auguste Comte en reçoit une singulière restriction. Il a déjà fallu limiter la portion de l'humanité que l'on envisage; maintenant il faut faire une distinction entre les divers domaines de pensée, et, selon que l'on considère tel ou tel, se reporter à telle ou telle époque. Il en résulte déjà quelque peine à trouver une matière qu'épuise cette idée d'état théologique, à saisir comme une tranche de l'histoire de l'humanité qui puisse s'ordonner sous ce titre commun. Du moins ici, il reste d'une part une définition compréhensible — les croyances théologiques envisagées comme fondement essentiel de toute pensée, — et d'autre part une période, restreinte il est vrai, mais assez bien déterminée, quelques siècles du moyen âge, où d'une manière générale la domination ecclésiastique semble avoir réalisé ces conditions.

Mais en est-il encore de même si nous passons à l'*état métaphysique*? La difficulté n'est plus seulement d'assigner une époque où l'ensemble des intelligences soit soumis à une loi commune, mais même de donner de cet état une définition suffisamment claire. Quel est en effet le sens de ce mot « métaphysique »? Toutes les fois que Comte veut s'en expliquer, il est une première signification sur laquelle il insiste. L'état métaphysique est caractérisé tout d'abord

par cette condition qu'on cherche « à expliquer la nature intime des êtres, l'origine et la destination de toutes choses, le mode essentiel de production de tous les phénomènes; mais au lieu d'y employer les agents surnaturels proprement dits, on les remplace de plus en plus par ces *entités* ou abstractions personnifiées, dont l'usage, vraiment caractéristique, a souvent permis de désigner l'explication métaphysique sous le nom d'ontologie »[1]. L'exemple typique est celui de la vertu dormitive de l'opium, dont parle Molière. Dans ce sens, il serait bien plus difficile sans doute que tout à l'heure de concevoir dans le passé une période où l'esprit humain ait universellement manifesté pareille tendance. La métaphysique ainsi entendue n'a pu jamais être que le fait de quelques intelligences isolées, et comme elle se confond en somme avec la philosophie de penseurs tels que Platon, Aristote, saint Thomas, ou avec les tentatives des savants pour expliquer les choses de la nature, il ne paraîtrait pas commode de citer la date de son apparition. En outre, comme le reconnaît Comte, depuis trois siècles la science s'en est dégagée de plus en plus au point de n'en garder que des traces isolées. Il y a beau temps que les vertus dormitives ou autres ont fait place à des considérations plus sérieuses, et en somme si l'état métaphysique se caractérisait par l'explication ontologique, le chef du positivisme ne serait guère fondé à réclamer avec tant d'insistance la venue d'un âge nouveau. Mais la lecture des opuscules et des IVe et Ve volumes du cours de philosophie positive montre aisément que les attaques les plus ardentes sont dirigées moins contre la philosophie et la science des scolastiques que contre la pensée du XVIIIe siècle. Or, où sont donc les entités, les substances, les vertus, dont l'abus justifierait les critiques qu'adresse Comte à Voltaire, à Rousseau, et aux « littérateurs » qui propagent la doctrine révolutionnaire? Non seulement la science a suivi avec eux ses voies définitives, mais ne peut-on pas dire que, sous l'influence des Anglais, de Locke surtout, ou peut-être comme simple prolongement de la pensée cartésienne, la philosophie s'est de plus en plus éloignée de la métaphysique de l'École? C'est à peine si elle reste encore vaguement déiste. Il est vrai qu'elle semble parfois remplacer toutes les vieilles entités par une seule, la nature; mais en réalité ce ne sont pas ces derniers vestiges d'une pensée rétrograde

1. Discours sur l'Esprit positif, p. 12.

qui empêchent Comte de voir dans l'esprit du XVIIIe siècle le quasi-avènement de l'état positif. Au fond, ce qui le frappe c'est son caractère idéaliste. Ce ne sont plus les substances et les entités qui guident les encyclopédistes et les précurseurs de la Révolution, ce sont les idées. Ces rêveurs parlent de liberté et d'égalité au nom d'une raison qui ne se confond pas assez étroitement avec les réalités. Ils croient au progrès indéfini, et s'imaginent volontiers qu'on peut en accélérer la marche par des lois ou des institutions qui rapprocheraient la société de leur idéal. Par leur exaltation du droit individuel ils aboutissent à une morale qui ne laisse plus assez de place aux sentiments altruistes, et à une politique de désordre fondée sur l'esprit de libre examen. Leur pensée fourmille de sophismes et de chimères.

On le voit, le sens du mot métaphysique a dû subir déjà une déformation manifeste sous la plume de Comte pour s'appliquer à cet état d'esprit. Si c'était la seule que nous eussions à constater, nous pourrions au moins saisir, sous cette signification nouvelle, une période assez clairement uniforme, et un mouvement de pensée assez nettement défini. Mais il suffit de jeter les yeux sur la leçon que Comte consacre à l'âge métaphysique pour voir que ce n'est pas là en somme le sens auquel il s'arrête le plus souvent. Le long chapitre qui termine le cinquième volume du *Cours de philosophie positive* dresse le tableau des éléments de toutes sortes qui depuis le XIIIe siècle ébranlent et peu à peu détruisent le régime théologique. L'état métaphysique est alors caractérisé surtout par la lutte contre l'état antérieur, et Auguste Comte confirme lui-même cette interprétation par le titre de la leçon : Age métaphysique, *ou âge critique*. Dès lors l'état métaphysique remonte jusqu'au cœur même du monothéisme [1]. Comte le répète assez souvent, le régime de controverse inhérent à celui-ci devait être la première fissure par où allait s'introduire le libre examen. L'Aristotélisme, consacré par saint Thomas, puis la Réforme, ont porté à l'orthodoxie religieuse des coups plus efficaces que les penseurs de la Renaissance et même que les philosophes des deux derniers siècles; en même temps les progrès de la science et de l'industrie préparaient l'âge nouveau. Et en somme l'état métaphysique est une résultante de ces deux mouvements,

1. A vrai dire même, l'esprit métaphysique intervient déjà dans le passage du fétichisme au polythéisme (Voir la fin de la 52e leçon).

dont le premier, — le mouvement de destruction —, est le plus accentué, et dont le second ne pouvait prendre encore son importance décisive. Tout cela est fort clair, mais une chose cesse de l'être, c'est la notion même de l'*état* que nous voulions comprendre. Il ne faut même plus chercher à saisir dans ce mot un ensemble d'éléments qui caractériseraient la pensée des hommes à un moment donné. Nous ne parvenons à voir clairement qu'une disparition lente de certaines croyances, que la transformation continue d'un régime, que la substitution progressive d'un nouveau mode de penser à l'ancien. Bref, là où l'on voudrait nous montrer comme une tranche de l'humanité, définie dans ses caractères fondamentaux, dans ses déterminations essentielles, nous ne saisissons qu'un écoulement, qu'un devenir, qu'une destruction plus ou moins rapide du passé, avec des promesses d'avenir. Dans cette évolution dynamique, qui conduit à l'âge positif, Comte a cru pouvoir fixer une période, en ranger toutes les circonstances sous une étiquette qui en marque l'unité statique : cette unité est toute négative; ou plus exactement le mot qui y correspond ne s'entend vraiment que si l'on supprime toute considération organique et statique, et qu'il ne serve à exprimer qu'un mode de transformation. Dès lors nous sommes fondés à déclarer de nouveau, et avec bien plus de raison, que les *états* de Comte ne se définissent pas par la matière qu'il leur donne, et il reste seulement qu'ils tirent une partie de leur signification et de leur importance d'une disposition formelle de son esprit. Celui-ci sent avant tout la nécessité de saisir des groupements organiques, des ensembles ordonnés et unifiés : il y a là comme une catégorie qui domine et dirige sa pensée.

*
* *

L'état positif, l'âge nouveau, dont Comte se fait l'apôtre, aura sur le précédent l'avantage d'être organique; par lui deviendra possible l'accord des intelligences, l'unification des opinions et des croyances, d'où résultera l'ordre social. Le premier caractère de la méthode positive, l'un de ceux qui lui donnent toute son efficacité, c'est l'attachement à la réalité observable. Tandis que l'esprit théologique ou métaphysique s'attache à des essences mystérieuses dont la considération ne développe en chacun de nous que des tendances spéciales, en faisant surtout le jeu de l'imagination, l'âge positif ne veut con-

naître que les faits qui s'observent, que les choses qui se voient, se touchent, s'entendent, que les phénomènes qui impressionnent nos sens, nous apparaissant à tous de la même manière. C'est là la seule réalité dont il sera désormais question; c'est là le fonds exclusif où l'homme devra porter ses regards pour y puiser la matière de la science.

Ce phénoménisme est-il chose inattendue au XIXe siècle? Assurément non. Dans le mouvement de la pensée philosophique qui, depuis Descartes jusqu'à Kant, et par de là, jusqu'à M. Renouvier d'un côté et à Stuart-Mill de l'autre, a sans cesse accentué la tendance de l'esprit humain à se détourner de la substance, de la chose en soi, du noumène, de la cause, la position de Comte n'a rien qui surprenne. Mais il faudrait se garder de le rapprocher de trop près d'aucun de ces penseurs. S'il conçoit la réalité comme réduite aux faits sensibles, et s'il en supprime toute considération ontologique, ce n'est pas comme conséquence de quelque doctrine philosophique portant sur les conditions de l'être ou de la pensée. Nous ne trouvons chez lui ni théorie métaphysique, ce qui est naturel, ni aucune analyse psychologique rappelant celle de Hume ou de Stuart-Mill. En somme, ses affirmations simplement posées comme caractérisant la méthode positive semblent se rattacher à cette idée fondamentale que la réalité ainsi comprise peut seule réunir l'adhésion de tous les esprits, et faire l'ordre dans les intelligences, en y provoquant la certitude sereine. Dès que l'attention se porte sur les choses invisibles et mystérieuses, l'imagination et la rêverie ont beau jeu; mais de leur nature elles ne peuvent être qu'individuelles, et leurs productions ne seront pas douées de cette évidence universelle, qui doit consacrer les vérités de la science en leur donnant leur rôle éminemment social. L'histoire des sciences est là d'ailleurs pour le prouver : elles n'ont réussi chacune à se constituer vraiment, à présenter la certitude complète, et à réaliser par là l'harmonie de toutes les intelligences, que du jour où elles ont renoncé à la Chimère des substances et des agents.

Du moins ce renoncement a-t-il eu pour effet de laisser sans lien les faits que l'observation accumule? et l'ordre dans les esprits n'est-il atteint que par la suppression de tout ordre dans les choses? Bien loin de là, Comte rétablit tous les liens, mais les liens qui se voient, qui s'observent, qui se vérifient, en substituant les lois aux causes. Les lois sont l'expression des rapports constants, des succes-

sions régulières, qu'il est permis de constater. Par elles, la réalité que doit saisir la science cesse d'être une longue série de faits isolés, un chaos informe, une multiplicité indéfiniment variée. Comte n'eût voulu à aucun prix d'une réalité semblable; il en combat l'idée avec autant d'énergie qu'il rejette la métaphysique. Les faits sont reliés entre eux dans un ordre invariable, dont la connaissance est le but véritable de toute recherche scientifique.

Cet ordre extérieur, qui se traduit par les lois naturelles, n'est d'ailleurs justifié pour Comte par aucune théorie qui pourrait ressembler à un effort de donner à l'induction un fondement philosophique. Quand il se défend çà et là d'avoir obéi à quelque sentiment *a priori*, en posant l'existence des lois, et qu'il en appelle simplement à l'expérience, nous ne pouvons nous empêcher de trouver une disproportion effrayante entre les preuves qu'il semble ainsi vouloir en donner et son attachement si étroit, si rigoureux à « l'extension universelle du dogme de l'invariabilité des lois naturelles », comme il dit lui-même. « Tous les phénomènes quelconques, écrit-il, inorganiques ou organiques, physiques ou moraux, individuels ou sociaux, sont assujettis d'une manière continue, à des lois rigoureusement invariables. » Il est profondément troublé par la seule apparence d'une restriction à ce dogme, comme dans la théorie des probabilités. Celle-ci n'envisage-t-elle pas des faits également possibles, sans aucune liaison entre eux, pour essayer de faire sortir des règles de cette absence de relation? Il ne veut rien savoir de ce chapitre si important des mathématiques, et va jusqu'à interrompre chaque année ses fonctions de répétiteur à l'École polytechnique pendant la période où le programme d'interrogation porte sur ce calcul. — Bref, à l'égard du principe des lois, Comte donne bien moins l'impression d'une conviction raisonnée, que d'une croyance instinctive, qui a quelque chose de dogmatique, et se sent heurtée par l'apparence d'une seule exception. Il y a de l'ordre dans les choses, et il faut en trouver : voilà assurément l'inspiration qui lui vient du fond de sa pensée et qui le guide dans ses affirmations. N'est-ce pas d'ailleurs à peu près ce qu'il dit lui-même? « Le sentiment élémentaire de l'ordre est, en un mot, naturellement inséparable de toutes les spéculations positives constamment dirigées vers la découverte des moyens de liaison entre des observations dont la principale valeur résulte de leur systématisation. » (*Discours sur l'Esprit positif*, p. 91.)

Mais, sans insister davantage pour le moment sur cet ordre objectif, revenons à celui qu'il sert à fonder : à l'organisation de la science dans l'esprit humain. Comment devons-nous procéder pour connaître la réalité? pour découvrir les lois? D'un mot on peut résumer toute la logique de Comte en disant qu'elle a pour but de fuir la chimère, de nous attacher et de nous ramener sans cesse à ce qui seul est réel, à ce que seul peut saisir notre expérience. Nous ne pouvons évidemment nous renfermer dans les choses concrètes; il nous faut raisonner; il nous faut préparer par des études abstraites les observations futures. Par exemple, le géomètre doit envisager toutes les définitions possibles, toutes les propriétés caractéristiques d'une courbe pour pouvoir plus aisément constater la réalisation de cette courbe dans le monde des faits. Mais sur quoi doivent porter les méditations? Sur quels éléments devons-nous raisonner? C'est toujours, sans exception et sans restriction, sur des idées abstraites, c'est-à-dire sur des éléments qui sont comme des résidus d'impressions passées. Elles diffèrent des objets concrets en ce qu'elles n'en rappellent que des parties, mais elles ne cessent de répondre à toutes les exigences d'une représentation sensible réalisée ou réalisable. Jusque dans le domaine où l'on semble être le plus loin possible des choses matérielles, en géométrie pure, les figures gardent toutes leurs propriétés concrètes. Une ligne, une surfarce ne sont jamais sans épaisseur, si ténue que nous imaginions la ligne, si mince que nous concevions la surface. Jamais, en dépit des vieilles tendances, Comte n'admettra que ces idées abstraites se dégagent de leur première forme, qui garantit leur positivité, et subissent de la part de l'esprit la moindre modification qui en ferait des fictions chimériques. Une fiction d'ailleurs peut être acceptée, mais seulement à titre provisoire, et à la condition que des expériences directes en donnent bientôt une justification suffisante. D'une façon plus générale, les hypothèses sont permises et même nécessaires pour une marche plus rapide du progrès de la science, mais pourvu seulement qu'elles n'impliquent aucune fiction irréalisable, aucune idée qui dépasse les conditions ordinaires de la connaissance positive, qu'elle ne porte sur aucune notion invérifiable échappant au contrôle de l'évidence universelle, qu'enfin elle se réduise à deviner par avance une loi ou des lois de phénomènes, dont l'expérience montrera ensuite l'exactitude ou la fausseté. L'astronomie fournit les meilleurs exemples d'hypothèses scientifiques. La tra-

jectoire d'une planète est vraisemblablement une ellipse, se dit Kepler; et des observations précises et nombreuses lui permettent bientôt de l'affirmer. — Au contraire, dans les hypothèses de la physique, la fantaisie la plus incohérente règne encore : on essaie de bâtir de véritables romans sur des fluides invisibles, intangibles, impondérables. Il ne faut évidemment pas les confondre tout à fait avec les entités, les vertus, les essences de la vieille métaphysique; leurs propriétés imaginaires appartiennent plutôt à une semi-métaphysique intermédiaire entre le second état et le troisième, dans l'évolution de la science. Et il est certain que de pareilles conceptions, — témoin la théorie des tourbillons de Descartes, — ont eu jadis un rôle utile à jouer pour préparer l'avènement de l'état positif. Mais aujourd'hui elles sont nettement anti-scientifiques; elles, ne tendent qu'à maintenir l'arbitraire, et à éloigner l'humanité de l'ordre qui seul nous importe, et qui seul peut être saisi et affirmé aussitôt découvert, par tous les esprits, n'étant fait que de réalités observables.

En somme, pour Auguste Comte, la science, dans ses efforts pour saisir le réel, est une discipline de soumission. Elle fait la certitude et l'accord, l'harmonie des intelligences, parce qu'elle réduit l'esprit à un rôle passif devant une réalité qui s'offre à lui, et que tout au plus il doit s'exercer à deviner par avance, mais en présence de laquelle, en tout cas, il doit renoncer à tout élan personnel, à toute initiative trop libre, qui, par le caractère fantaisiste ou chimérique qu'elle donnerait à ses conceptions, leur ôterait leur capacité organique. A cette condition, les savants spéciaux accumuleront les connaissances, pendant que le public pourra accueillir, les yeux fermés, toutes les vérités qu'ils énonceront. Les uns auront trouvé la matière sans cesse grandissante d'un système de croyances, prêtes à pénétrer dans l'esprit de tous et à faire cesser l'anarchie des intelligences, par la seule raison qu'ils auront abdiqué leur propre individualité, leurs tendances personnelles devant la réalité commune, devant l'ordre extérieur des choses; les autres, assurés que les premiers n'ont fait qu'observer et que noter ce qui s'offrait à eux, ne regretteront pas que leur propre éducation ne leur ait pas permis des constatations directes; ils croiront sur parole les hommes compétents, comme nous nous en rapportons d'ordinaire aux indications des médecins. Et ainsi les uns et les autres ayant renoncé à cette chimère qui s'appelle la liberté illimitée de penser,

réaliseront par leur soumission l'accord harmonieux de tous les esprits. « Il n'y a point de liberté de conscience, dit Comte, en astronomie, en physique, en chimie, en physiologie », et ce mot s'applique surtout dans sa pensée à ceux qui accueillent sans discussion les enseignements des hommes compétents. On peut l'étendre aussi aux savants eux-mêmes, chez qui la soumission aux exigences rigoureuses de la réalité positive est la condition de toute démarche fructueuse. Et il peut servir à résumer assez convenablement la conception que se fait Comte de la formation et du rôle organique de la science. L'individu se tient en garde contre toute fantaisie, contre tout élan de son imagination, et se supprime ainsi, pour se donner à la réalité qui seule peut devenir commune, celle qui seule, aux yeux de Comte, s'offre identique à l'observation des hommes. C'est donc l'ordre objectif des choses qui réalise l'harmonie des esprits au détriment de leur essor individuel, et par la soumission qu'il impose.

*
* *

Mais il nous faut insister davantage sur cet ordre extérieur et sur l'ordre spirituel qui en sera le retentissement chez l'homme et dans la société. C'est d'abord insuffisamment définir le premier que d'y voir un ensemble de phénomènes et de lois. Il faut saisir la dépendance hiérarchique qui enchaîne les uns aux autres les objets de nos connaissances. Il s'agit bien entendu des éléments généraux, permanents, de ceux par lesquels s'exprime ce qu'il y a de constant dans les choses, et qui seuls comportent la prévision rationnelle : autrement dit, il ne saurait être ici question que des domaines théoriques de la science. Ni les applications pratiques, ni les types particuliers, si intéressante que puisse être leur description, ne sauraient entrer en ligne de compte; par leur diversité et leur variabilité infinie, ils échappent à une pensée avide d'universalité et de fixité. Reste donc le champ des sciences spéculatives. Comte le voit se distribuant de lui-même en six domaines distincts suivant une échelle aisée à parcourir. Les faits se compliquent et en même temps sont de moins en moins généraux à mesure qu'on passe des mathématiques pures à l'astronomie, de celle-ci à la physique, puis à la chimie, puis enfin à la biologie et à la sociologie. Ce n'est pas là seulement une suite linéaire où les différents éléments ont un ordre déterminé de succession; c'est une hiérarchie, en ce sens que chacun de ces domaines

est indépendant des suivants, tandis qu'au contraire il suppose ceux qui le précèdent, et par là leur est subordonné; de sorte qu'il y a un rapport de dépendance, de soumission, qui relie ces groupes de faits les uns aux autres. L'astronomie s'appuie sur les trois branches des mathématiques pures, analyse, géométrie et mécanique; les sciences physico-chimiques se subordonnent à l'astronomie, en ce sens que les faits les plus généraux de la surface terrestre dépendront des propriétés du système solaire dont la terre est un élément intégrant, et ainsi de suite....

Les barrières qui séparent ces portions successives de la réalité connaissable, dont chacun enveloppe et domine le suivant, sont-elles seulement provisoires? Le progrès de la science aura-t-il pour effet de les renverser un jour et de faire l'unité dans cette multiplicité apparente, de façon à remplacer l'ordre et la hiérarchie par une sorte de fusion générale, qui ne laisserait subsister qu'un seul fait ou qu'une seule loi, dont la réalité n'offrirait que des applications? Ce serait mal connaître Comte que de le croire capable d'une semblable conception. Il ne cesse lui-même de nous mettre en garde contre une telle utopie; et, toutes les fois qu'il en trouve l'occasion, soit à propos des mathématiques qu'il faut renoncer à appliquer déjà aux faits tant soit peu complexes du monde cosmologique, soit à propos de la réduction poursuivie des phénomènes vitaux aux phénomènes physico-chimiques, soit même quand il veut maintenir une séparation réelle entre les branches diverses de la physique, — son langage est très reconnaissable : c'est celui par lequel il écarte d'ordinaire toute considération métaphysique. Rien d'étonnant à cela. La spécificité des phénomènes, si elle s'oppose à une unité qui rappellerait les conceptions métaphysiques, est toujours au contraire impliquée jusqu'à un certain point par l'idée d'ordre. Il faut qu'elle subsiste pour qu'il soit raisonnablement question de soumission et de dépendance. Même à la limite extrême où Comte semble rêver l'effacement de toutes les différences, comme lorsqu'il s'agit de l'harmonie intellectuelle de tous les esprits, la valeur de l'ordre ainsi conçu vient de ce que les individus sont des êtres distincts, dont chacun a sa vie propre, et qui pourtant pensent à l'unisson. L'unification qui détruit jusqu'à la distinction des êtres ou des choses, qui fait un seul objet de plusieurs, qui enferme une totalité dans une réalité unique, seuls, des philosophes de la vieille école, théologiens à leur façon, ont pu la proposer : Comte ne saurait songer à la discuter: c'est à

tort qu'elle semblerait être comme la limite extrême de l'ordre, elle le supprimerait en le remplaçant par une chimère métaphysique.

Mais si d'une manière générale il est amené naturellement à affirmer la distinction des diverses catégories de faits et de lois qui forment la hiérarchie des sciences positives, la séparation prend à ses yeux une importance spéciale, quand il s'agit du domaine de la vie et du monde inorganique. Les phénomènes cosmologiques ne diffèrent les uns des autres que par le degré de complication qu'ils présentent; les éléments s'additionnent et forment un tout de plus en plus riche, depuis les abstractions des mathématiques pures jusqu'à la combinaison chimique. Avec les sciences biologiques quelque chose apparaît tout à coup, c'est le type d'une harmonie nouvelle, dépassant en élévation tout ce qui jusque-là avait pu sembler réaliser l'idée d'ordre, c'est le consensus vital. Tous les faits antérieurement acquis, le nombre, l'étendue, le mouvement, les corps célestes, la matière, soit avec ses propriétés générales qu'étudie la physique, soit avec ses propriétés plus concrètes de composition et de décomposition, qu'étudie la chimie, tous se retrouvent dans le phénomène de la vie, mais celui-ci n'est pas construit sur eux de façon à en dépendre tout en les dépassant; il apparaît comme un principe d'ordre qui les soumet tous à son unité organique, de telle sorte que chacun d'eux n'a son sens complet et sa valeur que par le rôle qu'il a dans l'organisme et par le retentissement qu'il offre de tous ceux auxquels il est harmonieusement uni. Et lorsque l'être humain, celui qui présente au plus haut degré le spectacle achevé de cet ordre synthétique, de cette unité déjà si complexe, devient le facteur individuel d'un consensus suprême, lorsque l'on envisage l'humanité elle même dans sa vie organique, on atteint avec la réalité dernière l'harmonie la plus saisissante qui se puisse concevoir, comme si le réel donnait sa mesure par la qualité de l'ordre qu'il enferme.

Et ce n'est pas seulement une pénétration de plus en plus profonde du réel qui s'accomplit par cette ascension vers une harmonie supérieure. Quand l'ordre atteint cet idéal d'unité organique qu'est la vie, c'est un changement complet qui se fait dans la méthode de la science elle-même. La démarche à laquelle nous avaient habitués les sciences cosmologiques consistait toujours à aller des détails à l'ensemble, des parties au tout, du particulier au général. Chaque science résultait d'une série d'études spéciales, les connaissances isolées s'ajoutant pour fournir les lois générales. Ce n'était là

que la démarche inférieure de la pensée, celle qui convenait à une réalité où l'ordre était seulement constance, succession régulière, répétition, et où l'unité s'acquérait par une généralisation progressive. Désormais la source d'unité s'offre d'elle-même dans l'objet fondamental de la science, dans l'organisme de l'individu ou de la société, et notre connaissance ne peut que descendre du consensus aux courants qu'il domine et harmonise, de la synthèse vivante aux éléments ou aux fonctions qui en présentent tous comme des aspects divers. Si l'on s'attardait à étudier séparément chacune des parties d'un organisme, on n'en verrait jamais sortir la vie. L'examen de la disposition des tissus, de leur composition chimique, des propriétés générales qui intéressent le physicien ou l'anatomiste ferait connaître une série de résultats isolés qui resteraient en dehors de la science de la vie, parce qu'on n'aurait pas voulu puiser dans celle-ci d'abord le caractère essentiel de ce qui en fait les éléments d'une unité organique. S'il s'agit de la société elle-même, quelle n'est pas l'erreur de ceux qui voudraient passer de l'étude de l'individu à celle de l'espèce, ou qui essaient de se spécialiser, comme les Économistes, dans une forme particulière des relations sociales, avant de connaître les lois générales qui intéressent l'humanité dans son unité intégrale.

C'est ainsi que l'idée d'ordre, parvenue à l'état extrême du consensus organique, nous révèle d'abord la méthode qui convient à l'étude des réalités supérieures. Elle fait plus : comment nous laisserait-elle désormais en présence d'une multiplicité discontinue de sciences, séparées par la nature propre de leur objet, et surtout partagées en deux groupes, cosmologiques et organiques, se prêtant à des démarches contraires de la pensée? Comment l'image du consensus vital ne donnerait-elle pas le modèle de l'unité que doit posséder la science intégrale, celle qui sera désormais le fond même de la vie intellectuelle de l'humanité? Aug. Comte n'hésite pas à assimiler la totalité des connaissances positives à un organisme dont toutes les parties sont comme suspendues à la sociologie et reçoivent d'elle leur raison d'être et leur clarté. Certes il avait bien fallu, pour la formation progressive de l'esprit, que chacune des sciences apparût dans son temps et dans un ordre d'abord indépendant de toute considération générale relative à l'humanité; cela avait été nécessaire pour que, dans son éducation progressive, l'homme pût seulement concevoir la possibilité de la science par la notion du constant, du fixe, du régulier, qui, grâce à la simplicité des premiers

objets, pouvait se dégager aisément. Mais ce n'était que provisoire : l'échelle une fois parcourue jusqu'au sommet, nous pouvons revenir en arrière, et, promenant notre regard sur tous les domaines inférieurs jusque-là distincts et spéciaux, nous aurons le sentiment qu'ils concourent tous harmonieusement à éclairer de quelque côté la vie de l'humanité, mais qu'inversement celle-ci tient sous sa dépendance leurs limites respectives, leur importance, leur dignité.

Se sentir sous cette subordination du point de vue humain, saisir les liens par lesquels on concourt à l'épanouissement normal de la vie de l'humanité, tourner sans cesse ses regards vers cette fin unique, et diriger vers elle toute son activité intellectuelle, transformer le plus possible sa pensée en l'un des organes dont le jeu harmonieux réalise le consensus social, c'est, dans chaque ordre de science, faire pénétrer les préoccupations morales, ou le sentiment religieux, comme dira Comte après 1846. Au contraire, cultiver la mathématique pure pour elle-même, sans s'arrêter aux limites où elle cesse de s'adapter à la géométrie et à la mécanique; cultiver celles-ci sans tenir compte du rôle qui leur est dévolu dans la préparation de la science finale; plus généralement, pousser l'étude de chaque domaine au-delà de ce que lui demande le consensus social : c'est, pour le savant, faire prédominer l'esprit d'orgueil et d'égoïsme sur le sentiment de soumission à l'humanité. A plus forte raison, vouloir empiéter sur les domaines plus complexes, et essayer de faire dépendre les sciences supérieures des inférieures, méconnaître ainsi la dignité morale des lois biologiques et surtout sociologiques, c'est faire preuve du « plus ténébreux matérialisme ».

A la hiérarchie établie d'abord entre les sciences d'un point de vue statique et objectif succède donc, pour la réalisation d'une véritable synthèse organique, une nouvelle classification objective et dynamique, où la fonction de chaque élément se confond avec ce que Comte nommera son caractère moral et religieux, et où d'ailleurs les diverses fonctions se ressembleront étrangement. Elles consisteront en somme dans une sorte d'éducation morale de l'esprit humain, qu'elles prépareront à jouer avec soumission son rôle dans le consensus final, — soit en lui parlant au nom de la puissance de la raison et lui montrant des vérités devant lesquelles toute discussion doit cesser, comme en mathématiques, — soit en invoquant l'immutabilité d'un ordre extérieur implacable, comme en astronomie, — soit enfin en lui apprenant dans quelles limites normales nous devons

essayer d'agir sur les choses, — comme dans les autres domaines scientifiques. Et ainsi, en fin de compte, cette notion d'ordre, quand elle atteint son achèvement dernier, devient comme le point central où convergent toutes les idées de Comte, depuis les considérations logiques et abstraites jusqu'aux préoccupations morales et religieuses.

*
* *

Mais n'est-ce pas Comte lui-même qui nous contredit en associant constamment à l'idée d'ordre celle de progrès? Le progrès, qui exige la transformation, par conséquent, dans une certaine mesure au moins, la destruction de ce qui est établi, ne se présente-t-il pas en opposition avec l'ordre? Les doctrines principales qui en politique, par exemple, se partagent les esprits, celle de l'école théocratique et celle de l'école révolutionnaire, ne réalisent-elles pas d'une façon concrète l'antinomie de l'ordre et du progrès, en s'attachant l'une à une sorte d'immutabilité sacro-sainte, l'autre au bouleversement de toutes les traditions? Comte se présente comme conciliant les deux termes de l'opposition : en réalité cette conciliation se fait aux frais de l'un des deux termes, par la subordination du progrès à l'ordre.

Tout d'abord c'est du consensus social, de l'unité organique qu'offre l'humanité dans son ensemble, de la solidarité qui rattache les unes aux autres toutes les institutions, toutes les manifestations de la pensée et de l'activité des hommes, toutes les formes de leur vie intellectuelle et morale, c'est de ce consensus, infiniment plus étroit, dit Comte, que celui d'un être vivant, que doit dériver la première notion du progrès. Celle-ci ne peut naître que si d'abord on a soumis l'humanité au type de l'unité organique qui réalise l'idée d'ordre au degré suprême, dans ce qu'elle a de plus riche et de plus fécond; car alors seulement les transformations manifestes qui se produisent dans les institutions, dans les mœurs, dans les croyances, apparaissent comme liées les unes aux autres, comme fonctions les unes des autres, et l'on s'élève sans peine à l'idée d'un mouvement d'ensemble de l'humanité elle-même. D'ailleurs, si nous décomposons ce mouvement en une série de moments, les états qui s'offriront à nous dériveront les uns des autres; chacun sera la résultante du mouvement antérieur. C'est là d'une part l'extension aux phases successives de l'humanité du principe des lois qui exclut

l'indépendance des phénomènes isolés et veut les ordonner en des relations constantes; et c'est encore plus la simple application au consensus social de cette remarque qu'un organisme vivant est à chaque instant ce que l'a fait sa vie antérieure. Le progrès se présente ainsi comme l'évolution naturelle d'une sorte d'harmonie immanente; il est, suivant le mot de Comte, le *développement de l'ordre*. Sans doute nous mettons plus que cela dans l'idée de progrès telle que nous la concevons depuis cent ans, et Auguste Comte lui-même est disposé à ajouter à la régularité du développement la notion d'amélioration et de perfectionnement. Mais il montre assez clairement, par la façon dont il s'exprime, que ce n'est pas là l'essentiel à ses yeux. « Si l'on ne devait point craindre, dit-il, de tomber dans une puérile affectation... il serait facile de traiter la physique sociale tout entière sans employer une seule fois le mot *perfectionnement*, en le remplaçant toujours par l'expression simplement scientifique de *développement*, qui désigne, sans aucune appréciation morale, un fait général incontestable. » (48e leçon, t. IV.)

Sur ce développement de l'ordre dynamique pouvons-nous exercer une action efficace? Comte, toutes les fois qu'il en a l'occasion, raille les légistes qui veulent changer l'état de la société par des lois ou des décrets, et les Révolutionnaires qui songent à détruire tout ce qui leur déplaît. Ni les uns ni les autres n'ont le sens profond de l'ordre immanent dont le progrès à venir ne saurait être que la continuation. Quiconque en est pénétré sera conduit à limiter étroitement notre action sur ce mouvement général. Cette action est possible comme elle l'est sur les phénomènes de toute espèce, à la condition qu'elle se conforme aux lois de ces phénomènes, c'est-à-dire à la condition qu'elle se soumette d'abord à l'ordre naturel des choses. Et par là toute modification nouvelle est rejetée, si, par son caractère, elle ne s'accorde harmonieusement avec l'évolution normale de l'humanité, telle que son passé peut nous aider à la définir. Un changement quelconque ne peut être poursuivi au nom du progrès que si d'abord il est accepté et même exigé par le consensus naturel de la société. « En quoi donc, dit Comte, peuvent consister les incontestables modifications dont l'organisme et la vie politique sont éminemment susceptibles, puisque rien n'y peut altérer ni les lois de l'harmonie ni celles de la succession? Cet irrationnel étonnement, trop naturel aujourd'hui pour être aucunement blâmé par la philosophie, dispose à oublier que, dans tous les ordres

de phénomènes, les modifications portent toujours exclusivement sur leur intensité et sur leur mode secondaire d'accomplissement effectif, mais sans pouvoir jamais affecter ni leur nature propre ni leur filiation principale, ce qui, en élevant la cause perturbatrice au-dessus de la cause fondamentale, détruirait aussitôt toute l'économie des lois réelles du sujet. Appliqué au monde politique, cet indispensable principe de philosophie positive y montre en général que, sous le rapport statique, les diverses variations possibles n'y sauraient jamais consister que dans l'intensité plus ou moins prononcée des différentes tendances spontanément propres à l'ensemble de chaque situation sociale, envisagée d'un point de vue quelconque, mais sans que rien puisse, en aucun cas, empêcher ni produire ces tendances respectives, ni, en un mot, les dénaturer : de même sous le rapport dynamique, l'évolution fondamentale de l'humanité devra être ainsi conçue comme seulement modifiable, à certains degrés déterminés, quant à sa simple vitesse, mais sans aucun renversement quelconque dans l'ordre fondamental du développement continu, et sans qu'aucun intermédiaire un peu important puisse être entièrement franchi. » (48e leçon, t. IV.)

Enfin ce développement, dont l'activité humaine peut tout au plus espérer de régulariser la vitesse, va-t-il se prolonger indéfiniment? Oui sans doute, répond Comte, si l'on entend par là qu'il n'atteindra jamais sa limite; l'humanité est en marche depuis qu'elle existe, ce mouvement est inhérent à sa vie même, et l'on ne conçoit pas qu'il s'arrête un jour, et que le monde se fige ensuite dans une immobilité définitive. Mais il faut se garder d'en conclure que le progrès doive être illimité. Près d'un développement illimité dans l'avenir, le passé, si considérable qu'il soit, cesserait de compter pour quelque chose; l'ordre serait tout entier à créer ou à recréer, et le progrès ne répondrait nullement à la consolidation et à la stabilité du consensus social. C'est là sans doute ce qui est au fond de la pensée de Comte, quand il insiste pour affirmer le caractère contradictoire du progrès illimité, quand il exige pour la réalité de l'idée de progrès que l'on conçoive avec netteté et définisse avec précision un terme prochain, presque exactement déterminé par l'ensemble du chemin déjà parcouru. Ce terme, quoique inaccessible, est tout près de nous, c'est le complet épanouissement du troisième et dernier état par lequel devait passer l'humanité; de sorte qu'en somme la conception du progrès, chez Comte, n'est guère que celle

d'un achèvement prochain, d'une harmonie déjà presque tout entière réalisée par l'évolution spontanée du consensus social : elle est de tout point comparable à celle qu'il attribue lui-même au Christianisme, qui à ses yeux a simplement voulu couronner en quelque sorte le passé par une formule plus parfaite et définitive, limitant le progrès à l'établissement de cette formule même. Toute la philosophie scientifique de Comte s'accorde avec cette conception du progrès. Elle aboutit partout, dans le domaine où celui-ci s'est le plus clairement manifesté à l'esprit humain, à une réserve étonnamment prudente. Dans toutes les branches de la science, le tableau triomphant des conquêtes du passé est suivi de la perspective la plus modeste et la plus étroite pour les promesses de l'avenir. Dans toutes les directions on touche presque au terme extrême que les ressources de notre intelligence lui permettent d'atteindre. La science forme un tout presque complet, dont les contours, s'ils ne sont pas définitivement tracés, commencent du moins à se dessiner partout clairement. Et comme, suivant Comte, c'est la suite des connaissances qui, en se prolongeant, guide le mouvement général de l'humanité, nous ne sommes pas surpris qu'on nous montre celle-ci approchant elle-même de son terme final.

En somme, pour comprendre la notion du progrès chez Comte, il faut distinguer le passé et l'avenir. Dans le passé, le progrès n'a été qu'un développement de l'ordre ; dans l'avenir il en sera plutôt l'achèvement. Mais de toutes façons le progrès ne saurait se séparer de l'ordre ; il en est l'aspect dynamique, et, loin que sous cette forme, en apparence antagoniste de l'idée qui la revêt, l'ordre risque de se dénaturer et de se ruiner à force de transformation et de destruction, il ne tend au contraire qu'à se consolider désormais en une harmonieuse stabilité.

G. Milhaud.

SUR QUELQUES OBJECTIONS

ADRESSÉES

A LA NOUVELLE PHILOSOPHIE

(*Suite et fin*[1].)

III. — Esquisse d'une théorie de la matière.

Nous avons étudié d'abord l'attitude que l'esprit doit prendre et la méthode qu'il doit suivre pour accomplir avec fruit l'œuvre de connaissance. Examinons maintenant cette œuvre elle-même, dans ses résultats et dans sa signification.

Or la philosophie nouvelle s'ouvre par une analyse critique du sens commun. Elle propose ensuite une théorie de la science. Telles sont les deux préfaces dont elle fait précéder sa doctrine métaphysique. Et tels sont aussi les deux objets principaux qui sollicitent notre examen.

Ici et là, d'ailleurs, on vise au fond un même but : renverser la conception classique du déterminisme, en montrant qu'il n'est pas l'expression pure et simple d'une nécessité extérieure qui serait donnée dans les choses, mais que bien au contraire — produit de notre activité créatrice — il révèle en quelque façon la liberté de l'esprit. A cet égard, les deux critiques n'en font vraiment qu'une : inutile de les séparer.

De part et d'autre nous avons conclu à la contingence de ce qu'on nomme les lois de la nature. Je ne reviendrai pas sur cette démonstration. Mais tout n'est pas fini, car il faut répondre à plusieurs

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1901.

objections difficiles et graves. C'est justement ce qui va nous occuper aujourd'hui.

Ces objections peuvent se grouper autour d'une objection centrale. Pourquoi la science réussit-elle? D'où vient le fait éclatant de son succès? Comment présente-t-elle une efficacité objective? Voilà ce que je veux éclaircir.

Je terminerai donc ce Mémoire en développant quelques vues sur la nature de la matière. Après tant de démolitions, je rechercherai par où l'œuvre de la raison échappe à l'arbitraire. Ainsi achèverai-je de préciser la solution que je donne au problème de la connaissance.

En effet il ne suffit pas de déclarer que la science réussit parce que nous avons ingénieusement combiné les définitions et les artifices qui l'engendrent, de telle manière qu'elle réussisse. Il ne suffit pas de ramener le succès de la science à ses justes bornes, en montrant qu'il est bien un *fait*, c'est-à-dire un résultat que nous avons construit nous-mêmes par une série de coups de pouce. Il ne suffit pas de faire voir que la science n'est pas relative à la connaissance vraie et que dès lors ses triomphes appartiennent surtout à l'ordre du discours ou de l'industrie. Toutes ces remarques sont légitimes : mais quelque chose néanmoins reste encore à expliquer. Insistons brièvement. Pour qu'un déterminisme quelconque *puisse* être établi, il faut que le donné s'y prête. La nature doit contenir certains éléments, doit présenter certains caractères, qui rendent *possible* notre science. Nécessairement il y a quelque part un principe de légalité. Si l'incohérence était le fond des choses, nous verrions l'imprévu bouleverser à chaque instant les décrets de notre action législatrice. D'ailleurs, que notre élaboration soit *efficace*, n'est-ce pas un signe qu'elle est *vraie*? n'est-ce pas un signe qu'elle saisit la réalité au moins partiellement? n'est-ce pas un signe qu'il lui correspond quelque chose dans l'univers? Savoir, c'est prévoir et pouvoir; mais inversement, pouvoir et prévoir, c'est savoir. S'en tenir sur ce point aux analyses que j'ai présentées dans mes précédents Mémoires serait donc une solution beaucoup trop simple; et je ne me suis pas élevé si fréquemment contre les solutions simplistes pour en donner une à mon tour. Certes je maintiens que le succès de la science est avant tout une réussite de notre action. Mais puis-je me borner à ce déplacement d'une difficulté si grave? Les lois ont de quelque manière une valeur objective, puisqu'elles nous permettent de capter un ordre réel et constant des phénomènes, au moins à l'approxima-

tion de la vie usuelle. Les méthodes scientifiques nous conduisent à des applications utiles, à des recettes fécondes : elles mordent sur les choses. N'est-ce pas un fait bien notable? Malgré tout, le succès pratique est encore un succès : il *signifie* quelque chose. Que signifie-t-il? Voilà la question.

A cette question répondrait une théorie de la matière. C'est la face métaphysique du problème de l'induction qui reparaît ici, après la face logique, seule étudiée dans les Mémoires antérieurs. Il est temps de l'examiner. Malheureusement un si vaste sujet réclamerait tout un livre. Je devrai m'en tenir à de brèves indications.

Les difficultés sont extrêmes. Peu de questions en offrent tant et de si graves. Les antinomies affluent de toute part et il semble qu'on ne parvienne à résoudre une contradiction que pour tomber aussitôt dans une autre. La matière en effet ne peut être exprimée qu'en fonction de la conscience, dont elle apparaît pourtant à de certains égards comme la négation radicale. Impossible de la concevoir aucunement, si elle ne présente pas quelque parenté avec l'esprit : n'a-t-on pas vu d'ailleurs qu'elle est composée d' « images »? Et cependant il faut lui reconnaître une indépendance véritable par rapport à nous, elle doit de quelque manière exister en soi, sinon il ne serait pas pleinement rendu compte de la croyance commune et un fait que nous vivons échapperait au discours. De même, si la matière est un ensemble d'images, comment subsiste-t-elle, quand on cesse de la percevoir? comment se représenter ce qu'elle était quand aucune conscience n'avait encore paru? qu'est-ce que son invariance par rapport aux opérations de nos sens? Enfin, puisque son développement — tel que la science nous le révèle — est relatif à l'intervention de notre esprit, puisque le déterminisme qu'on y découvre y est en réalité introduit par nous, ne devient-il pas très délicat de comprendre en quoi elle contient vraiment quelque chose qui s'impose à nous, qui résiste à nos entreprises et qui limite notre liberté?

Une seule théorie me paraît concilier les résultats indéniables de a critique idéaliste, qui dissout la matière, avec les invincibles exigences du sens commun, qui l'affirme. Je vais en présenter une rapide esquisse. A défaut d'une preuve positive que de telles questions ne sauraient comporter, cette théorie me semble justifiée par le caractère même qu'elle offre d'être unique de son espèce, d'être seule à tenir compte à la fois de tous les éléments du problème.

Achevons tout d'abord de préciser l'antinomie. Nous croyons à la matière et en même temps nous n'y croyons pas. Comment cela? Pourquoi cela?

Soit d'abord la *thèse*. La matière déborde toute perception actuelle, si riche que l'on imagine celle-ci. Le monde est moins un système d'images possédées qu'un réservoir inépuisable d'images virtuelles. L'univers apparaît surtout comme une source dynamique d'où ruisselle incessamment un flot d'apparences neuves. Et d'ailleurs ces phénomènes surgissent avec ordre, enchaînés l'un à l'autre dans une suite inévitable. Voilà ce qui nous fait croire avec une force invincible à des existences objectives, croyance confirmée encore par l'entente et la solidarité qu'elle établit parmi les hommes. La nature est *commune*, elle est *régulière*, elle est *féconde* : telles sont les causes de notre foi en elle.

Mais prenons maintenant l'*antithèse*. La matière — ensemble innombrable d'images — est à la perception dans le rapport du tout à la partie. Le monde, sous les images communes, ne laisse transparaître que des images encore. L'univers se replie, se referme, s'efface, et finalement s'évanouit dans les brumes du possible, quand on éteint la conscience. Et nous sommes nous-mêmes la lumière créatrice qui fait jaillir les choses des profondeurs de la nuit primitive. Voilà ce qui nous porte nécessairement à subordonner l'objet au sujet dans un rêve idéaliste, nécessité que soulignent tous les progrès de la critique. La nature est faite de *sensation*, de *logique* et de *volonté* : telles sont les causes qui nous poussent à la nier comme être autonome.

L'antinomie ainsi posée, — et nul ne peut s'y soustraire, — il ne sera de *synthèse* acceptable que par une méthode assez souple pour réunir les deux attitudes en une seule. Cherchons à fondre l'un dans l'autre idéalisme et réalisme. Et, pour cela, ne nous demandons pas *lequel des deux* est le vrai, mais plutôt *dans quelle mesure* chacun des deux participe à la vérité ou, pour mieux dire, *quelles directions de vérité* ils indiquent. Il est vraisemblable en effet que ce sont des moments divers et comme des branches d'une même recherche. Notre effort portera donc principalement sur le point de savoir comment ces deux systèmes opposés se rejoignent en s'approfondissant. Laissant de côté les jeux dialectiques, essayons de bien voir en quel sens chacun de nous est tour à tour idéaliste et réaliste, quand il songe à la matière.

Il faut commencer par quelques distinctions préliminaires. Nous sommes jusqu'à présent en face d'une antinomie statique, d'une contradiction solidifiée en deux termes irréductibles. Ne serait-il pas meilleur de voir surtout dans le problème un conflit de mouvements contraires, une interférence, non une alternative sans échappatoire, et de penser plutôt au dynamisme réellement vécu, qui remplit l'intervalle entre les pôles du dilemme? Qu'est-ce en effet que le devenir, sinon une fuite perpétuelle de contradictoires qui se fondent, une résolution dynamique d'antinomies mobiles? Le réintégrer dans la question, au lieu de s'en tenir aux cristallisations symboliques du discours, serait donc peut-être ouvrir une porte à une solution satisfaisante. C'est en tout cas, semble-t-il bien, notre seule ressource.

J'indique tout de suite le double principe sur lequel repose la théorie que je vais ébaucher.

D'abord, il faut distinguer la *matière pure*, antérieure à l'intervention de l'esprit, qui n'est pas objet d'expérience discursive, et la *matière actuelle*, ensemble organique d'images coordonnées, qui est seule vraiment une réalité perçue. Le réaliste envisage surtout la première, et l'idéaliste la seconde, le réaliste plus soucieux d'atteindre quelque existence extérieure et objective, l'idéaliste plus préoccupé de ne pas obscurcir la vive lumière du concret. On voit comment naît l'antinomie du soin même qu'apporte chaque système à tenir compte de l'autre. Mais c'est une antinomie dans les démarches, non dans les choses : elle ne devient insoluble que par une illégitime identification de la matière pure à la matière actuelle.

Ensuite l'opposition de la matière à l'esprit, et conséquemment de la matière pure à la matière actuelle, doit être conçue en fonction du temps plutôt que de l'espace : c'est une différenciation mobile toujours en devenir. Je renverrai sur ce point aux ouvrages de M. Bergson, et notamment à une discussion récente dont on trouvera le compte rendu dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie* (séance du 2 mai 1901). Esprit pur et pure matière ne sont pas tant des *choses* placées toutes faites en regard l'une de l'autre, que l'origine et l'extrémité symboliques d'un passage seul réel [1].

1. En disant cela, je me place au point de vue de l'histoire des choses, au point de vue de l'expérience concrète : nous ne constatons jamais qu'un mélange de matière et d'esprit. Ce qui n'empêche pas esprit et matière, à d'autres égards, d'être des réalités vraiment irréductibles, comme ayant des fonctions diamétralement opposées.

Cela posé, voyons point par point les corollaires qui découlent de ce double principe.

Soit d'abord la matière actuelle. Voici devant nous l'univers des corps. C'est notre point de départ certain. Pour l'examiner, pour en faire l'analyse, nous nous installons au point de vue de l'expérience vulgaire, nous adoptons l'attitude commune, la seule que nous sachions vivre au seuil de la critique. Tel est donc notre commencement, notre donnée initiale, à savoir ce que le savant désigne par le nom de réalité, l'ensemble des percepts communs. Il s'agit d'arriver à comprendre cet objet, au lieu de se borner à le gesticuler ou à le discourir. Nous essayons par conséquent d'en isoler à l'état pur l'élément vraiment extérieur et donné, en le dégageant peu à peu de ce que nous y avons mêlé de nous-mêmes. Or à quoi aboutit cet essai? A passer du sens commun à la philosophie, par l'intermédiaire de la science. Une double voie critique mène au réel immédiat.

Rappellerai-je les résultats de ce travail préparatoire? On sait maintenant le rôle joué par l'action dans le morcelage de la matière. Ce rôle est fondamental; et rien de plus facile aujourd'hui que d'en fournir une formule abrégée. Toute individualité matérielle est constituée essentiellement par une fonction pratique. Autour de l'entité verbale qui la représente, cristallisent des souvenirs, des associations d'idées, des jugements inductifs, des mécanismes moteurs, des habitudes et des mots. Ainsi naît le monde commun, dont chaque pièce apparaît à l'analyse comme le centre d'un agrégat mental prodigieusement compliqué. L'univers finit par n'être plus pour nous qu'un système infini de conventions établies spontanément; il disparaît bientôt, submergé sous l'apport humain. Mais la réflexion peut défaire ce qu'a fait l'exercice irréfléchi de la vie corporelle et sociale.

Ainsi une première critique réduit la matière de l'apparence hiérarchique et discontinue qu'elle présente comme assemblage de *choses*, à l'état fuyant de ce nuage multicolore et vaporeux qui est le complexe innombrable des *images*. Une seconde critique la résout ensuite en *puissance pure*. La nature en effet ne s'actualise, ne se développe et ne s'explicite que par le travail des esprits. Quelles fonctions ces derniers remplissent-ils par rapport à elle? J'en vois trois principales. Par le *discernement*, ils introduisent le nombre et l'espace dans la continuité primitive. Par la *mémoire*, ils contractent une pluralité des moments en synthèses différenciées qui deviennent

les qualités sensibles. Par l'*action*, ils découpent et solidifient des objets et des faits communs. Bref, les monades spirituelles sont des *pouvoirs spécificateurs*, des *sources de durée*, des *centres de qualification*, par qui le monde s'organise et s'épanouit. A mesure que la critique défait davantage leur œuvre, on voit la matière pâlir et s'envelopper graduellement : les corps se dissolvent, les qualités se confondent, les images s'éteignent, et finalement il ne reste plus qu'une sorte de tension latente vers le déploiement et vers l'actualité.

Nous arrivons ainsi à la matière pure. Celle-ci ne peut être conçue qu'à titre de virtualité. *C'est la virtualité d'un ordre qui sera plus tard commun à tous les esprits.* Je m'explique. La matière pure n'étant qu'une puissance dont la matière-image est l'acte, celle-là ne saurait être définie que par une analyse de celle-ci. Or, procédons à cette analyse en marquant au fur et à mesure du travail les conséquences maîtresses des conclusions dégagées. Quels sont les caractères principaux de la matière-image ou matière actuelle? En voici le tableau sommaire, avec un mot seulement de commentaire sur chaque point.

Puisque la science et l'action sont possibles, c'est que la nature possède quelque chose comme une *aptitude à recevoir et à supporter le déterminisme*, c'est que la matière est en quelque sorte une *capacité de lois*. Il y a plus. Non seulement la science et l'action réussissent, mais encore il semble que le donné exerce sur elles une influence partiellement contraignante : il a ses exigences, il a surtout ses révoltes contre certains décrets de la raison ou de la volonté et ses refus incoercibles de leur obéir. De ce point de vue, la matière apparaît à certains égards comme douée d'une activité véritable : *tendance au déterminisme*, *désir du déterminisme*, *effort vers le déterminisme*. Sans doute le déterminisme postulé par la matière n'est pas en soi discours explicite, code à structure numérique; il n'existe pas tout morcelé par avance en lois juxtaposées; il ne possède pas intrinsèquement une forme spécifiée qui s'impose à l'exclusion de toute autre. Pour que ce déterminisme se précise, pour qu'il devienne effectif en se particularisant, il faut que la matière pure se transforme en matière actuelle et cela, nous le savons, requiert l'intervention de l'esprit, donc l'entrée en scène de la contingence et de la liberté. C'est ce que prouve à mon sens la critique nouvelle, notamment la critique des sciences. Bref, la matière n'est pas une

trame toute faite, un canevas dont les mailles rigides informeraient rigoureusement notre action. Mais elle constitue les *gênes intérieures*, les *restrictions internes* que notre liberté ressent dès le premier moment de ses démarches : gênes et restrictions qui accompagnent indissolublement l'exercice de la liberté, qui naissent et grandissent avec elle sans la précéder dans le temps, qui sont peu à peu modifiées par elle et la modifient à leur tour, qui en apparaissent enfin comme le lest pondérateur et le corps expressif. En fin de compte, et pour conclure cette première série d'observations, *la matière n'est pas autre chose que l'impossibilité pour l'esprit de varier au delà d'une certaine limite le rythme de sa durée; c'est un ensemble d'ondes stationnaires dans notre vie psychique, ou plutôt d'ondes de moins rapide évolution : marques du degré de vitesse imposé en nous au flux intérieur.*

Voilà sans doute une formule un peu déconcertante. Il faut l'éclaircir par quelques mots de commentaire. Je présenterai pour cela deux ou trois brèves remarques.

Et d'abord, rappelons un résultat bien connu. Je pense à l'activité réelle que semble parfois manifester la matière. C'est ce qui me fait croire instinctivement à sa consistance objective. Or comment concevoir cette activité? Il faut admettre l'existence de monades spirituelles là même où le sens commun ne voit d'ordinaire que matière brute. Ce point peut être regardé comme acquis depuis Leibniz. Homme, animal, plante, cellule rudimentaire, amibe obscure, ou même atome chimique et molécule cristalline (s'il en est qui soient vraiment des êtres, des centres de force, des sources d'énergie), autant de consciences plus ou moins claires, plus ou moins tendues, plus ou moins libres, plus ou moins réelles, qui sont les vraies causes de ce que j'attribue d'activité à la matière. Le symbolisme spontané du langage, les schèmes simplificateurs du discours méconnaissent les degrés de spiritualité. Esprit ou matière, on estime communément qu'il faut choisir et qu'il n'y a point de milieu. Alors, selon le rôle pratique des choses par rapport à nous, ici nous voyons des consciences et là des corps. Mais ce n'est là qu'un artifice verbal. Ne nous laissons pas duper par les mots. Il y a de la vie au sein de ce que nous sommes portés à tenir pour simple matière brute, et de ce chef aucun problème ne se pose.

Toutefois ne tirons pas argument de cela pour nier tout à fait la matière brute. S'il y a plus d'esprit dans le monde que ne l'imagine

le réaliste, il y a plus de matière aussi que l'idéaliste ne le suppose. Esprit pur et matière brute sont deux aspects de la réalité qu'il ne faut sacrifier ni l'un ni l'autre. Celle-ci, plus difficile à discerner que ne l'estime le vulgaire, conserve cependant une existence très nette. *Elle est quelque chose comme un décret primitif dont l'exécution appartient à l'esprit, le décret en vertu duquel toute action de la liberté développe des réactions.* Une fois ces réactions développées, si vagues et si confuses soient-elles encore, il y a déjà une matière actuelle naissante, c'est-à-dire des *faits* que l'esprit tend à oublier, qu'il oublie en effet peu à peu, qu'il abandonne et rejette au dehors dans les régions de l'automatisme, qui lui deviennent ainsi habituels et tyranniques, qui lui échappent lentement par une entrée graduelle dans le domaine de l'inconscience, et qui finissent par se consolider tellement que le rythme ordinaire de la vie, le degré de tension de la durée commune ne permettent plus de les maintenir sous la domination de l'esprit.

Bref, la matière est illusoire en ce sens qu'elle est notre œuvre; mais d'autre part elle est réelle en ce sens que nous étions prédéterminés à l'accomplir. Elle pèse sur nous d'une double manière : en tant qu'*institution* issue de l'art humain (voilà pour la matière actuelle) et en tant que *décret* visant à préformer notre action (voilà pour la matière pure).

La matière pure a donc bien une certaine existence, ce n'est pas un mot vide, ce n'est pas une illusion ni un mirage, car elle remplit une fonction très précise : virtualité conditionnante, impulsion primordiale, milieu d'où surgira l'esprit. Mais elle ne devient une *chose* que par l'intermédiaire de celui-ci. Elle se présente en effet comme l'aspiration réglée des vivants à l'existence, comme le principe dynamique et le devenir actif qui les appellent : mais par eux seuls elle s'achève et se parfait, pour eux seuls elle acquiert une consistance, et d'eux seuls en fin de compte elle relève. Son explication doit être une explication finaliste, orientée vers la vie et suspendue à l'esprit. Nous la définirons le point de départ, l'origine d'évolution, la tendance à être des vivants : conscience endormie qui s'éveille graduellement, obscur désir d'images et de gestes qui ne peut subsister seul. *La matière est une énergie potentielle, un instinct, une appétition, un vouloir-vivre.* Mais, réduite à elle seule, elle serait inefficace, impuissante et stérile; elle existe en droit plutôt qu'en fait, sorte de tension vers une cause finale qui la développe et

lui donne carrière; et le déterminisme qu'elle souhaite n'est lui-même déterminé que par l'action créatrice des esprits.

En résumé, la matière nous apparaît déjà sous deux aspects différents. C'est d'une part quelque chose comme un espoir et un effort tendus vers l'esprit, mais incapables d'aboutir sans lui; et c'est d'autre part un ensemble de liaisons imposées au jeu de la liberté. Poussons maintenant l'analyse plus loin, pour bien comprendre en quel sens et de quelle façon la matière existe en dehors de nous.

La matière actuelle est *inertie*, *passivité*, *tendance à la répétition*. On pourrait donc définir la matière pure *une capacité d'habitudes*.

Il y a en effet un cours normal de la nature, que l'expérience commune révèle et manifeste. Il y a un train ordinaire des choses, qui n'est que rarement troublé. On peut même dire que le réel est d'abord conçu par nous comme permanent, que le fait d'une certaine permanence inévitable constitue le premier critère de réalité dont nous fassions usage. Mais il serait contraire à toute la critique développée jusqu'ici de conclure qu'un tel déterminisme est nécessaire et non pas seulement habituel. D'abord il comporte d'évidentes exceptions, qu'on ne peut nier sans parti pris et qu'on ne ramène à la règle qu'en décrétant une hypothèse invérifiable. Puis le caractère même des artifices logiques sur lesquels reposerait la nécessité prétendue interdit d'objectiver celle-ci. Bref une foule de raisons, que j'ai longuement analysées ailleurs et que je ne veux pas répéter ici, s'opposent à la conception purement intellectuelle du déterminisme. Une seule ressource nous reste donc : affirmer que ce déterminisme est un état de choses, une institution plus ou moins durable, un produit de l'habitude, mais sans rigueur absolue ni absolue nécessité.

Voici un de ces groupes stables que l'on nomme une *chose*. On n'y trouve jamais que des images, qui supposent la conscience. Quels éléments concrets la critique idéaliste ne réduirait-elle pas? Mais la stabilité même de l'association fait sa matérialité. Pour dissoudre effectivement cette chose qu'en droit je puis dissoudre, pour la vivifier, pour la résoudre en esprit, pour m'affranchir ainsi de la contrainte qu'elle exerce sur moi et pour retrouver ma pleine indépendance qu'elle a limitée, un long travail serait nécessaire, si long que ma vie peut-être n'y suffirait pas, car je ne puis modifier le rythme de ma durée au gré de mon caprice. Un résultat construit et fixé

par la race, un groupe d'habitudes héréditaires transmises et renforcées par l'éducation, une onde relativement stationnaire dans le flux de mon devenir, un nœud de ma durée que je n'ai pas le temps ni la force de dénouer, voilà ce qu'est une réalité matérielle.

Il est facile de résumer à ce nouveau point de vue le rôle essentiel des esprits dans la genèse et l'organisation de la matière. Leur pouvoir de synthèse différencie lentement la continuité primitive, qui manifeste ainsi dans une lumière croissante ses virtualités profondes; et leur action laisse déposer un sédiment de choses faites, où règne dans le repos et la mort la nécessité d'un aveugle mécanisme. Le primat dans l'œuvre appartient à la liberté; mais l'accumulation des habitudes finit par dépasser toute puissance individuelle et devient une limite à l'exercice ultérieur de la liberté. Concentration spécifiante pour fonder, dilution réductrice pour rester maître, voilà quel serait l'idéal; mais le succès de la première opération rend bien vite la seconde pratiquement impossible; notre durée n'est pas assez élastique. D'où la formule suivante : *le monde naît et progresse par les inventions de la liberté, il se conserve et s'affermit par l'inertie de l'habitude.*

En d'autres termes, la matière apparaît comme une possibilité de choses, comme une possibilité de résultats, possibilité qui fonde le sens commun. *La matière est, pour ainsi dire, la première des traditions sociales.* Elle a tous les caractères d'une habitude, mais d'une habitude de la race : c'est un ensemble de gestes traditionnels, instinctifs. C'est pourquoi l'on peut dire que chaque esprit individuel naît au sein de la matière, se recueille peu à peu, s'intériorise et se détache. Cela n'empêche pas que la matière soit l'œuvre de l'esprit en général. De ce que chacun trouve à l'aube de sa vie une matière antérieure déjà élaborée, il ne faut pas conclure qu'il en est de même pour la totalité des monades : nécessité dans l'individu, contingence dans la race.

Mais, une fois *actualisée* dans la perception, une fois *réifiée* par l'action de l'esprit, c'est-à-dire une fois constituée l'image, une fois morcelé et solidifié en objets indépendants le continuum primitif des images, quelles fonctions remplit la matière? Elle est le domaine commun des esprits, leur propriété collective, le milieu de leur action, l'intermédiaire par lequel ils communiquent entre eux, le sacrement qui fait participer chacun d'eux à la vie universelle. Comme assemblage et collection de leurs œuvres passées, elle est

aussi le frottement qui les adapte l'un à l'autre, le frein régulateur de leur liberté, le contre-poids qui limite et règle leur élan, la résistance qui permet à leur effort de mordre sur quelque chose. Voici donc que la matière pure se manifeste à son tour sous un nouvel aspect. Nous pouvons y voir *l'harmonie préétablie des monades, l'équilibre et l'accord de leurs développements individuels, le fondement de leur société, l'appel conditionnant auquel répond leur essor.* A cet égard, sans doute, la réalité de la matière n'est pas celle d'une chose : *ce n'est que la préordination d'un progrès*; mais l'un des objets de la philosophie n'est-il pas justement de faire concevoir une telle existence dynamique et fuyante comme une existence véritable? N'oublions pas que le devenir est la seule réalité concrète que révèle l'intuition immédiate : toute « chose » n'est qu'une déchéance, un « déchet » du devenir ou, pour reprendre une formule que j'ai donnée ailleurs, *une chose est du devenu cristallisé autour d'un symbole.*

Peut-être commence-t-on déjà à voir s'atténuer et se résoudre l'antinomie qui nous préoccupait. Les deux termes du dilemme se sont peu à peu rapprochés, fondus l'un dans l'autre; ils ont échangé mutuellement leur contenu par une sorte d'endosmose; une continuité intercalaire est apparue entre eux; et l'opposition du réalisme à l'idéalisme semble peut-être avoir revêtu par là une forme dynamique, plus propice à la découverte d'une synthèse qui ne mutile aucune des parties du problème. Pénétrons plus profondément à l'intérieur de cette solution naissante, par un examen de la continuité même qui relie maintenant la matière pure à la matière actuelle.

Qu'il me soit permis pour cela de reprendre ici quelques explications que j'avais brièvement ébauchées dans une discussion récente. Au terme *matière* ne correspond pas un objet simple, mais un spectre continu. Les pôles extrêmes du spectre sont irréels et symboliques : seule est vraiment donnée la continuité intercalaire. Or l'antinomie qui fait l'objet de ce discours apparaît et s'accuse quand, négligeant le dynamisme qui remplit l'intervalle et qui est pourtant la seule réalité concrète, le sens commun réunit le rouge et le violet du spectre dans l'unité factice d'un unique symbole : mais elle se dénoue au contraire dès que l'on réussit à comprendre qu'elle n'est pas autre chose que le conflit de deux mouvements opposés. La matière actuelle, la matière explicitée, la matière objet

d'expérience, même à ses plus humbles débuts, est déjà mêlée d'esprit : elle est *image*. A partir de là, le spectre s'étale dans deux sens opposés, où matérialité et spiritualité varient en raison inverse l'une de l'autre. En montant vers le violet, par exemple, on rencontrerait d'abord la *perception*, puis l'esprit de plus en plus pur. En descendant vers le rouge, on verrait la matière, de moins en moins explicite, redevenir de plus en plus une simple virtualité. A la limite, il y a un infra-rouge, la *matière pure*, qui est purement potentielle. Veut-on penser la matière comme existant en soi, comme indépendante de nous, comme nécessité qui nous limite? C'est vers la région rouge du spectre qu'il faut se tourner et marcher. Mais que l'on se dirige vers le violet, c'est l'idéalisme et le contingentisme qui deviendront la vérité. Des deux termes de l'antinomie étudiée, l'un croît donc en vérité à mesure que l'autre décroît, suivant le sens que l'on a choisi pour parcourir le spectre. Supposons que l'on aille vers le rouge, dans le désir d'atteindre la nécessité. A chaque moment de la régression, il existe bien une nécessité provisoire; mais cette nécessité demeure suspendue à une contingence antérieure : elle se résout graduellement, elle se dénoue peu à peu, à mesure que l'on descend vers le rouge. Mais l'actualité disparaît à mesure. Finalement la *nécessité pure* n'est qu'une limite virtuelle, qui ne peut arriver à prendre corps et à s'expliciter que par la contingence que l'esprit apporte avec soi.

Mais peut-être fera-t-on encore quelques difficultés à recevoir cette solution? J'ajouterai donc deux mots d'explication. Au fond les répugnances que l'on éprouve sont dues à une illusion qu'il est facile de dissiper. On pense à l'univers matériel, tel qu'il devait se manifester avant l'apparition de la race humaine, avant la genèse des plus antiques espèces, avant l'éclosion de la vie organisée. Prenons le tableau que nous présentent les géologues, évoquons des ombres lointaines du temps, l'époque primitive du globe, remontons même plus haut encore jusqu'aux périodes cosmogoniques, admettons que le monde n'ait alors enfermé aucune monade spirituelle, aucun germe vivant : que pouvait-il être? et n'existait-il pas sans le secours d'aucune conscience? La réponse est aisée. Il est bien évident qu'en rêvant cette excursion imaginaire, on apporte subrepticement avec soi une conscience par rapport à laquelle se développe, s'actualise et se diversifie une « Nature ». La découverte historique du passé revient d'ailleurs au même, elle est une percep-

tion rétrospective, puisqu'elle se fait par induction d'après des témoignages constatables, au même titre — si l'on veut — que l'exploration télescopique des espaces. Mais je crois possible une explication plus décisive. M. Bergson a montré que la vie psychologique offre des exemples nombreux d'effets antérieurs à leurs causes[1]. Combien de raisonnements sont déterminés par une conclusion inconsciemment préconçue! La conclusion semble en sortir et, dans la réalité, les conditionne. Eh bien! *C'est un rapport du même genre qui relie la matière brute à la vie.* Si on ne le voit pas toujours, cela tient à ce que, sous la pression occulte des préjugés communs, on s'entête à décomposer la continuité du devenir en étapes discrètes coordonnées à des noyaux symboliques. La matière — étape originelle — est configurée indûment à l'un de ces noyaux fictifs : de là l'impuissance où l'on est de la comprendre ensuite : toujours l'idolâtrie de la *chose*!

A vrai dire, les images passées que l'histoire ou la géologie ressuscitent pour nous sont de tout point semblables aux images contemporaines restées virtuelles et que l'expérience actualise : ce qu'on appelle le passé de la matière est en réalité une partie inaperçue de son présent. Car la matière reste confinée dans le présent, elle ne *dure* pas à proprement parler, au moins la matière pure, puisque la matière actuelle est déjà mêlée d'esprit et par conséquent de durée (si pauvre et si lâche que l'on imagine celle-ci). Mais, si la matière ne dure point, son espèce d'inertie ne doit pas être confondue avec l'acte immobile et plein, l'acte pur de l'éternité : ce n'est que l'état d'une puissance enveloppée, incapable de s'expliciter autrement que par ces sources vives de durée qu'on nomme les esprits. Voilà ce qui explique la persistance de la matière, quand même nous cessons de la percevoir, bien que néanmoins son épanouissement soit relatif à nous. Son existence est invariante à la manière d'une sollicitation qui demeure, en l'absence même de toute réponse effective appropriée. Il n'est pas jusqu'aux images qui ne subsistent en un certain sens indépendamment d'une perception actuelle, parce qu'un esprit subsiste tout formé qui peut toujours les faire réapparaître, comme à un coup de baguette magique, en refaisant avec la facilité de l'habitude le travail de développement et d'explicitation qui les avait une première fois appelées à l'acte.

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, chap. III, p. 120-121.

Bref, la matière pure subsiste comme un instinct et la matière actuelle comme une habitude.

Pour résumer tout ce qui précède, on voit comment la matière, dès qu'on la veut approfondir, se résout en esprit. Cette résolution progressive, c'est la genèse même et l'histoire du monde : passage laborieux de la matière pure à l'esprit pur. Il faut appeler la matière une attente anxieuse de l'esprit, une postulation des âmes futures, à qui du reste sa résistance préordonnée imposera restriction déterminante et accord limitatif. Il est parfois des situations, des états de choses, des conjonctures, qui constituent comme une atmosphère d'orage : espérance mystérieuse et indécise, obscure tension potentielle, dont on peut dire à bon droit qu'elles appellent un homme prédestiné. Telle se présente la matière par rapport aux êtres vivants. Sentir intimement la nécessité latente, l'inquiétude finaliste, auxquelles répondent ceux-ci ; en comprendre tous les souhaits, tous les désirs, tous les besoins, sans attention partiale à ceux que satisfait l'exercice pratique de la vie; déterminer enfin leur fonction régulatrice dans le développement des discours individuels : c'est avoir l'intuition philosophique de la matière.

Le but suprême d'une philosophie de la matière est donc triple et voici les trois phases principales que l'on peut distinguer dans le mouvement dialectique par lequel on atteint ce but :

1° *On revient de l'assemblage des corps au continuum des images, en démêlant dans les choses l'apport de notre action.*

2° *On revient de la perception concrète à la perception pure, en éliminant des qualités l'apport de notre mémoire.*

3° *On revient de la matière en acte déjà explicitée par l'esprit à la matière virtuelle et enveloppée qui est la vraie donnée primitive, en déterminant dans la collaboration vécue l'apport de notre discernement.*

Tout d'abord, le monde saisi par l'intuition commune se présente comme un amas de percepts juxtaposés, distribués çà et là en systèmes hiérarchiques et entourés chacun d'une atmosphère de symboles. Il faut dégager de son entourage factice le noyau de chaque percept, puis dissoudre le groupement de qualités qui constitue ce noyau. Ainsi, aux édifices plus ou moins schématiques de l'expérience vulgaire, on substitue l'ensemble des qualités pures qui en composaient le fond réel, ensemble dont chaque terme est rapporté maintenant à soi-même; et c'est le premier moment de la régression. Mais tout n'est pas fini. La vie corporelle inconsciente fonctionne à

la façon d'un milieu absorbant qui déterminerait l'échelle discontinue des qualités simples en éteignant la plupart des radiations sensibles. Bref la gamme des sensations, avec son apparence numérique, n'est que le spectre de notre activité pratique. La science intervient alors pour nous découvrir une foule de données inaperçues, que nous avions négligées parce qu'elles étaient inutiles et qui rétablissent peu à peu la continuité. Un nouvel effort critique nous amène donc plus près encore du donné immédiat, en nous faisant concevoir l'innombrable multiplicité des images. Voilà désormais ce qui est regardé comme vraiment primitif : la communion vécue de la matière et de l'esprit dans l'image. Le monde usuel est cela, plus notre action. Mais — nouvelle question, — qu'est-ce que l'image? Plus d'un s'y est trompé, faute d'avoir su à propos s'affranchir d'une érudition encombrante. Oublions pour un instant toutes les théories philosophiques, même celles que professe inconsciemment le sens commun, et résignons-nous à ne pas coller sur notre pensée un nom de système en étiquette. Les images ne sont point des portraits plus ou moins ressemblants, ni des symboles plus ou moins artificiels de je ne sais quels êtres extérieurs. Ce ne sont pas non plus de simples états du moi sans consistance absolue, des sortes de fantômes irréels. Non, elles ne doivent être dites ni objectives ni subjectives, étant antérieures au travail d'abstraction qui donne un sens à ces adjectifs. Nous-mêmes faisons d'abord partie des images et les sommes toutes successivement. Voyez en elles, comme l'enfant qui « regarde une image », des *phénomènes*, des *apparences*, — au sens étymologique de ces mots, sans aucune arrière-pensée d'un fond mystérieux qui se manifesterait par là, — phénomènes affectifs qui sont qualité pure, apparences naïvement vécues en dehors de toute réflexion. Notre unique tâche consiste à les restituer, par un grand effort d'oubli, dans leur fraîcheur première et leur nuance originale. Une fois cela fait, nous avons purifié la matière de ce que notre action y avait mêlé. Mais il faut aller plus loin. Sans revenir sur des considérations que M. Bergson a développées et qu'ailleurs j'ai moi-même résumées d'après lui, je rappellerai seulement qu'il reste encore à dégager la matière de notre rythme particulier de durée, à dénouer les contractions synthétiques, à détendre les condensations spécifiantes, que notre mémoire a opérées en elle. On voit alors les images se fondre en unité complexe et indistincte. Et si, pour finir, nous faisons même abstraction de notre faculté de

discernement, voici que toute actualité s'évanouit. Nous étions encore tout à l'heure en face d'un acte de perception, en face de la pulsation vitale élémentaire, et c'était déjà un choix dans le virtuel en vue d'une action future. A présent, plus rien : tout est rentré dans l'ombre du possible. Il ne subsiste plus que la matière pure. Donc, les corps concrets, les qualités simples, les images d'abord variées, puis délayées et dissoutes en battements de plus en plus incolores, enfin la pure matière en puissance, telle est la hiérarchie. Ainsi peut naître par degrés une vive intuition de la matière, dépouillée de toute forme discursive, inexprimable par conséquent, mais d'autant mieux appropriée au contrôle de notre discours.

Je vois bien une objection possible, très difficile à exprimer, plus difficile encore à clairement résoudre. Qu'est-ce que la pulsation vitale élémentaire? En quoi consiste le discernement qui la crée? Où est le principe de diversité qui différencie l'un de l'autre ces atomes d'existence actuelle? Il faut trouver quelque part de quoi expliquer la variété future de l'expérience et il semble que nous ayons fermé toutes les issues à une solution quelconque, à moins de recourir à je ne sais quelles qualités occultes primordiales. Je ne dirai qu'un mot sur ce point. D'abord il n'y a pas de raisons pour que les monades originelles soient semblables. N'en faisons pas des choses. Chacune d'elles est le point initial d'une ligne d'évolution, une origine avec sa tangente. Le choix d'une direction, voilà le discernement qui la fonde. Cette réponse paraîtra suffisante, si l'on a bien compris qu'au point de vue du devenir la seule explication décisive est toujours une explication finaliste, une explication par l'influence des faits futurs. En outre il existe des tourbillons de petites monades associées sous le gouvernement d'une monade centrale. C'est ainsi par exemple que mon esprit domine toutes mes cellules, pour ne pas entrer davantage dans les théories polypsychistes. Or, si toute monade est un progrès, un devenir, et non pas une chose, la monade régulatrice et unifiante doit être envisagée comme le progrès, le devenir du système formé par les monades inférieures qui lui font un corps. D'où une nouvelle source de diversité, un discernement du second ordre, un autre type de pulsations élémentaires obtenu par synthèse comme une couleur à partir des vibrations composantes. Ainsi les atomes de vie, les actes de perception s'échelonnent à des étages divers, suivant leurs rythmes de structure et de durée.

Que penser, dans ces conditions, des vieux systèmes contraires entre lesquels ont oscillé jadis les philosophes : matérialisme et spiritualisme? Ces deux systèmes, à vrai dire, ne sont ni prouvables rigoureusement ni pleinement réalisables; d'une part toute critique un peu approfondie de l'un d'eux en fait bientôt sortir l'autre, car ils sont corrélatifs; et d'autre part on ne parvient jamais à constituer l'un d'eux à l'état pur, mais on peut seulement entreprendre et développer pour chacun, à tour de rôle, un travail de purification qui le perfectionne de jour en jour, sans lui permettre d'évincer définitivement son rival. C'est qu'il faut y voir surtout deux méthodes contraires, deux orientations de pensée divergentes, deux sens de marche relatifs à des centres opposés. Préférer l'une des deux solutions peut être un devoir, mais non pas une nécessité.

Au point de vue de l'explication métaphysique, cependant, le spiritualisme est le vrai et le matérialisme enferme une contradiction fondamentale, puisque l'actualité de la matière a pour cause l'esprit. Vouloir expliquer l'esprit par la matière est une pure et simple absurdité, marque d'un manque total de sens philosophique, puisqu'en se donnant la matière on se donne implicitement déjà tout l'esprit qui l'a faite. Mais sans matière, point de discours ni de société, point de formules ni d'actions, point de résultats ni d'ententes; l'esprit lui-même ne devient objet de science transmissible et maniable que par ses manifestations matérielles; et cela justifie d'une certaine façon l'attitude matérialiste.

Précisons davantage. L'hypothèse polypsychiste elle-même, telle que je l'ai rappelée plus haut, n'est pas une hypothèse matérialiste. Sans doute il y a des êtres qui sont des colonies de monades et les monades élémentaires jouent par rapport à lui le rôle de corps, en tant du moins qu'elles forment une société où se développent des frottements internes. Mais l'être ne saurait être conçu comme étant simplement la somme de ces monades partielles. La synthèse est transcendante aux facteurs intégrants; une monade supérieure fait l'unité du groupe et de là naît une qualité nouvelle. Bien plus, c'est cette qualité même qui explique le groupe, loin de s'expliquer par lui : cela, conformément aux principes de toute philosophie du devenir, en vertu desquels les causes finales sont les vraies causes efficaces. Quelle solution plus spiritualiste pourrait-on vouloir?

A un autre point de vue, le spiritualisme est un devoir. De la matière pure qui est pure puissance, vers l'esprit de plus en plus

autonome en qui seul se trouve le principe de l'actualité : ainsi peut-on formuler la tâche humaine et la loi suprême du monde. Se dégager de la matière, s'affranchir du corps, devenir de plus en plus esprit, se purifier, s'approfondir, s'intérioriser : voilà notre destinée, voilà ce qui nous est prescrit. Le reste n'existe légitimement qu'à titre de moyen. Mais n'oublions pas que c'est un moyen nécessaire. Il faut s'appuyer sur la matière pour monter au-dessus d'elle en l'entraînant avec soi. Fait capital! Sans les formules du discours, la science se dissipe en rêve; sans l'épreuve de l'action, la vie psychologique demeure exposée à l'illusion continuelle; sans la pratique des œuvres, l'effort moral s'épuise dans le vide; sans les rites et les dogmes, sans les gestes du culte, la conscience religieuse reste stérile et enveloppée comme un vague désir qui ne se traduit point en actes; et de même, sans la *lettre*, c'est-à-dire sans la matière qui le limite et en le limitant le précise, l'esprit serait à tout jamais incapable d'arriver à se saisir. Sous des noms différents, c'est partout la même nécessité, qu'on ne peut reconnaître ici sans l'avouer aussi là.

Une première difficulté de notre théorie se trouve donc éclaircie : on voit dans quelle mesure sa conclusion spiritualiste n'aboutit pas à une négation radicale de la matière.

D'autre part, si l'on conçoit la matière comme un appel vers l'esprit et comme une limite imposée à l'action de ce dernier, quelque habitude que l'on prenne avec raison de tenir pour véritable une telle existence purement dynamique, ne reste-t-il rien à expliquer cependant, pour bien comprendre l'origine de cette tendance obscure appelée matière et son rôle semblable à celui d'un décret porté par avance? Sans insister sur ce point, je me bornerai à reconnaître qu'il est peut-être impossible en effet de recevoir la théorie précédente comme suffisante et définitive. Il faut sans doute rattacher à quelque transcendance la nécessité qui impose la matière à l'esprit. Ainsi reparaîtrait dans la philosophie nouvelle la vieille preuve cosmologique de l'existence de Dieu.

Enfin pourquoi la matière? Pourquoi cette invention, à certains égards malheureuse, qui limite la liberté de l'esprit? Je comprends fort bien, les choses étant ce qu'elles sont aujourd'hui, que le principe de la loi morale soit l'obligation imposée à l'homme de se spiritualiser, que la vie morale consiste dans la réduction progressive de la matière à l'esprit et dans l'affranchissement graduel de ce der-

nier. Mais alors, si la matière est pourtant (comme on ne peut le contester) une œuvre de l'esprit, ce serait donc une erreur et une faute dont nous porterions le poids héréditaire? Car le devoir de purification eût été inutile, si l'esprit n'avait commencé par une sorte de chute au sein d'une matière qu'il aurait construite jadis sans réussir à garder sa maîtrise sur elle. La réponse est aisée. C'est qu'il faut le lest de la matière pour que l'esprit descende du plan du rêve pur dans le plan de l'action effective : telle est sa nature et telle sa mission. Il y aurait là sans doute un intéressant sujet de recherches : contentons-nous de noter ce fait que la matière est une conséquence fatale en même temps qu'un inévitable moyen de la vie discursive, sans laquelle ni la société ne se formerait ni l'individu n'arriverait à la possession de soi-même ni le monde finalement n'existerait. J'accorde toutefois que, si en droit la matière est indispensable à l'esprit et dès lors inoffensive, en fait il y a peut-être un abus actuel de cette matière; et là serait une seconde réponse à la question posée. Mais c'est un point qu'il faut bien ici que je laisse de côté, pour terminer par un retour à notre point de départ.

On voit maintenant sans doute quelle solution il faut donner au problème que nous posions au début de cet article. La matière se présente par elle-même comme simple aptitude et tendance au déterminisme, et l'on ne saurait concevoir de nécessité effective qu'au sein d'une explicitation au moins naissante qui requiert déjà des monades. A mesure que l'on détruit par la pensée cette œuvre d'explicitation des esprits, de manière à purifier graduellement de toute contingence le déterminisme de la nature, à mesure aussi l'univers devient plus pauvre et plus confus jusqu'à ce que, retourné en fin de compte à l'état de simple puissance enveloppée, il n'en subsiste plus vraiment que le vouloir-être. La nécessité pure est donc bien une limite virtuelle. Mais pratiquons à la façon du kantisme une sorte de coupe anatomique dans la continuité du devenir; plaçons-nous dans un *plan de connaissance* postérieur au sens commun. Il existe alors, en regard l'un de l'autre, une *matière actuelle* aux déterminations précises et un *esprit fait* qui a des exigences définies. Du même coup, on constate qu'un déterminisme postulé par l'esprit est réalisé par la matière. Voilà une nécessité véritable. Mais cette nécessité se dénoue dès que l'on sort du plan considéré pour remonter plus haut vers les origines. Car on trouve alors que c'est au fond l'esprit lui-même qui a fait, pour autant qu'elles sont effectives, et

la matière explicite, et les exigences rationnelles. Concluons donc encore une fois qu'au sein de la vie contingence et nécessité coexistent; ne posons pas entre elles un problème insoluble d'antériorité chronologique; elles se développent intérieurement l'une à l'autre dans une incessante réaction mutuelle qui constitue un inextricable cercle vicieux, incompréhensible aux seuls intellectualistes; aucune des deux ne prend sur l'autre une avance quelconque au cours de leur évolution parallèle et chacune des deux s'accroît de tout ce qui enrichit l'autre; ce sont deux tendances complémentaires, deux faces d'une même vérité, tournées ici vers le passé et là vers l'avenir, d'une part poids de la tradition porté par les individus et imperfection d'une liberté que ses œuvres mêmes limitent, d'autre part démarche créatrice de la vie, marque du primat de l'action spirituelle et seule cause efficace de progrès; mais c'est de la contingence que vient l'actualité, si c'est la nécessité qui fonde l'harmonie et l'accord.

Demandera-t-on que les origines soient débrouillées plus complètement? Qu'est-ce que l'action initiale? Est-elle étrangère à l'intelligence? Et si primitivement la matière et l'esprit sont tous deux amorphes, comment l'amorphe en vient-il à saisir et à ordonner l'amorphe, comment et pourquoi? Il est facile de répondre. L'action initiale n'est étrangère ni au sentiment, ni à l'intelligence, ni à la volonté. Mais elle n'est pas non plus une combinaison de ces trois facteurs supposés préexistants, ni surtout l'un d'eux seulement. Il faut y voir un indéfinissable complexe d'où sortent par élaboration discursive sentiment, intelligence et volonté d'abord confondus et indistincts en lui. Les concepts analytiques sont postérieurs à leur synthèse vivante, non seulement *en fait*, mais *en droit*. C'est là toujours le même mode d'explication, par dissociation du tout et non association des parties. Rien de plus important que de s'y habituer, si l'on veut comprendre la philosophie nouvelle. De même, en demandant comment esprit et matière entrent en rapport, on suppose implicitement qu'ils sont tous deux réels avant d'être organisés. Représentation toute statique! En fait, ce qui est donné, c'est la communion même de la matière et de l'esprit dans l'acte de perception; et ce qu'il faut chercher, c'est comment l'exercice de la vie les sépare peu à peu. A chaque instant de ce devenir, il y a réalité naissante et naissante organisation pour chacun des deux termes, organisation et réalité en proportion exacte l'une avec l'autre, sans

qu'il soit jamais légitime de poser entre elles une question de priorité chronologique. Mais pourquoi, dira-t-on, commence et grandit ce progrès? dans quel but? à quelles fins? Je ne pourrais pas développer une réponse convenable, sans entrer dans une foule de détails. Qu'il me soit donc permis de me borner à un mot. La philosophie nouvelle admet une hiérarchie où l'action morale et religieuse occupe le sommet et se subordonne l'action pratique et l'action discursive comme moyens. L'attraction d'une cause finale, voilà l'explication de la genèse universelle.

Enfin j'examinerai brièvement un dernier groupe d'objections. Il est facile de situer la doctrine précédente par rapport au kantisme, en qui elle voit une doctrine purement statique, brutale et rigide, trop simple, trop crédule aux formes de nombre et d'espace, dénuée de vie et de mouvement et, pour tout dire d'un mot, relative à un plan de connaissance auquel point ne suffit de se tenir. Axiomes et catégories, formes de l'entendement ou de la sensibilité, tout cela devient, tout cela évolue. L'esprit humain est plastique et peut changer ses plus intimes désirs, pourvu qu'il y mette je ne dirai pas le *temps*, mais la *durée* convenable. Telle est la thèse que je soutiens. Elle soulève, je le reconnais, une difficulté. Ne laisse-t-elle pas subsister en effet un certain *a priori*, à savoir les besoins primordiaux et les tendances naturelles de l'action? Car l'action que l'on invoque pour expliquer la genèse de la matière et de la raison ne saurait être incohérente : il faut qu'elle soit réglée, pour accomplir une œuvre qui se tienne. Et alors voici le déterminisme qui reparaît : relations unissant notre discours à notre structure corporelle, rapports constants entre les phénomènes de notre vie pratique, autant de lois véritables. Comment concevoir une liberté dont les origines se perdent ainsi dans les ombres d'un aveugle instinct? Toute la démonstration qu'on en donnait ne tombe-t-elle pas ruinée par la base? On n'a fait, semble-t-il, qu'un déplacement dans la nécessité *a priori* : on ne l'a pas dissoute. — Je répondrai d'un mot à chaque demande. Il est vrai qu'un *a priori* subsiste, un *a priori* d'ordre moral et religieux, auquel se rattachent — comme je l'ai dit — les exigences et dispositions spontanées de l'action pratique, ainsi que les principes qui définissent l'attitude discursive : je m'arrête pour le moment à ce terme provisoire, sans entreprendre d'approfondir le fait initial qui se trouve ainsi posé à la source de la série explicative. Revenons à l'action pratique. J'accorde qu'elle est réglée dans son jeu, uniforme

dans ses démarches. J'accorde qu'en chacun de ses états d'actualité elle manifeste un certain déterminisme qui fait frein contre elle. Mais il n'y aurait là contradiction avec ma thèse que si l'on devait regarder ce déterminisme comme tout fait par avance, comme infiniment précis dès l'origine. Or bien au contraire il faut se représenter qu'au sein d'une actualité naissante il n'y a qu'un déterminisme naissant, non pas que la contingence augmente à mesure que l'on remonte vers le passé des choses, mais l'actualité diminue et, avec elle, diminue aussi la possibilité d'un ordre rigoureux. Considérons un moment réel du devenir; un accroissement infinitésimal d'action entraîne un accroissement infinitésimal correspondant du déterminisme établi; et si le déterminisme antérieur limite la liberté du progrès, celui-ci à son tour réagit sur celui-là pour le modifier un peu. Gardons-nous d'imaginer qu'un déterminisme existe intégralement préformé avant tout commencement d'action : ce serait l'erreur intellectualiste, alors que la vérité consiste à tenir pour exactement proportionnées l'une à l'autre dans chacun de leurs états successifs la contingence et la nécessité. Et quant à l'objection qui concerne la liberté prise en elle-même, elle provient d'une illusion analogue. A chaque instant il y a une dose de lumière et de conscience proportionnée à la nature et à la quantité de l'action possible. C'est d'un point de vue finaliste que l'on peut apercevoir la liberté, car elle est plus dans les ensembles que dans les détails, plus dans la durée que dans le temps. Bref, déterminisme et liberté ne s'opposent que pour qui en fait des *choses*, l'une constituée totalement dès avant la première aube de la vie, l'autre reléguée au terme de l'évolution et dès lors tuée avant de naître par le déterminisme qui l'a précédée : mais encore une fois ce n'est pas là une image exacte de la réalité ; déterminisme et liberté croissent l'un au sein de l'autre et chaque degré de l'actuel en contient une mesure qui laisse entre eux subsister un équilibre dynamique.

Ainsi, pour qui se place dans le *présent*, c'est-à-dire dans un certain plan du devenir, la solution pratiquement vraie, c'est la solution dualiste : une matière intrinsèquement déterminée, un esprit qui veut le déterminisme, et une exacte adaptation de ce fait à ce désir. Mais ce n'est là qu'un moment de la vérité, non la vérité complète. Si l'on envisage dans sa totalité la genèse du monde, on constate le rôle créateur de l'esprit et le primat de la liberté. Les qualités elles-mêmes, les images sont déjà des inventions de l'esprit,

des inventions tombées dans le domaine public et devenues des routines, au point de sembler aujourd'hui s'imposer du dehors. Quant à la nécessité que les choses recèlent, cette nécessité — *habituelle et traditionnelle* — doit au fond son existence même à l'action libre des monades. En somme, la matière est une œuvre antique de l'esprit, une œuvre partiellement oubliée de son auteur et qui par suite le limite, une œuvre enfin qui marque l'impuissance actuelle de l'homme à vivre dans sa plénitude la vie spirituelle intégrale. Découvrir la nature, c'est en un certain sens réapprendre lentement un travail ancien de la pensée. C'est aussi expliciter, par un effort conscient de recherche méthodique, celles des virtualités primitives que l'esprit avait tout d'abord négligées comme inutiles. L'univers, pour autant qu'il est effectif et actuel, prend ainsi l'aspect d'une œuvre d'art que les besoins pratiques ont ébauchée, que la science et l'activité réfléchie continuent. De ce principe on pourrait déduire et une logique de l'invention et une morale du progrès. Bornons-nous à une courte remarque. Qu'est-ce que le génie, dans l'un et l'autre ordre? D'abord, un sens, un tact, un instinct, qui font deviner les choses et leurs richesses restées virtuelles. Puis, une aptitude singulière d'un esprit à s'insérer dans le réel, à faire corps avec lui, à descendre en son intimité par une sympathie active, à percevoir sa respiration intérieure et son rythme de vie, jusqu'à pouvoir agir comme une force de la nature pour continuer les mouvements de genèse. Enfin, une exceptionnelle intériorité, permettant de retrouver au fond de soi au moins partiellement la maîtrise perdue sur la matière, conduisant à revivifier un peu de ce qui est habitude inconsciente chez le commun des hommes, donnant ainsi quelque chose d'analogue au pouvoir de miracle, c'est-à-dire la faculté pour un individu d'agir avec la puissance de l'esprit universel. Que le génie soit cela, que ce soit à force d'intériorité que l'on en vienne à dominer la matière, qu'il soit possible de s'identifier avec elle jusqu'à sentir ses pulsations les plus profondes et jusqu'à les prolonger en action de vie, n'est-ce pas une preuve de plus en faveur de la théorie que j'ai soutenue?

Résumons, pour finir, toutes nos conclusions en quelques formules décisives.

J'envisagerai d'abord ce qu'est la matière *en droit*, puis ce qu'elle est *en fait*.

En droit, la matière se présente sous un double aspect : comme

appel à l'esprit pour acquérir l'actualité et l'explicitation, comme inertie qui permet l'établissement et la permanence de résultats maniables et transmissibles. Naissante en face d'un esprit lui-même naissant, elle est à chaque moment du devenir l'occasion et l'instrument du progrès, par le point d'appui qu'elle constitue pour l'action, par la base qu'elle fournit à la société des monades.

Mais, en fait, la matière apparait comme une restriction qui limite la liberté de l'esprit. C'est le poids mort du passé qui pèse aujourd'hui sur la race, c'est un groupe d'habitudes héréditaires tombées dans l'inconscience, c'est une induration du devenir, c'est l'impuissance de la pensée à vivre toutes ses œuvres d'autrefois. Les mécanismes que l'esprit a montés se sont retournés contre lui.

Il faut tendre à revenir du fait au droit : le contraire serait idolâtrie, fétichisme, déchéance. Travaillons donc à restaurer notre empire sur les choses, d'une part en retrouvant les chemins oubliés par lesquels notre pensée créatrice a passé jadis pour constituer le monde de l'expérience, d'autre part en nous libérant par l'effort moral de la tendance mauvaise qui nous porte à nous abandonner en proie à un déterminisme que nous-mêmes avons fait. L'efficacité de notre science prouve que la tâche est possible, et c'est le devoir humain que de la poursuivre sans cesse.

J'ai fini. Est-il besoin de conclure? Les choses peut-être parlent assez d'elles-mêmes. On doit comprendre maintenant pourquoi la science réussit, d'où vient son efficacité, et que ce double fait ne saurait être invoqué sans contradiction contre la thèse de la contingence des lois. Par rapport à l'ensemble des monades, la matière pure est un instinct, la matière actuelle une habitude, impulsion primordiale et inertie de conservation. Quand l'esprit abandonne la nature à elle-même, le déterminisme qui est son œuvre fonctionne à la façon d'un volant régulateur : voilà ce qui fonde la science, d'autant mieux que l'esprit n'a pas ou n'a plus la force de garder effectivement la maîtrise qu'il possède en droit. Mais cette nécessité toute relative à la pratique pourrait être changée par les monades, à condition qu'elles y mettent l'entente et la durée convenables, et la critique démontre la plasticité de la matière-instinct et de la matière-habitude : nous voici donc revenus à la thèse de la contingence. Bref, si les choses donnent prise aux méthodes scientifiques, c'est que l'esprit qui les retrouve est au fond le même esprit qui les a faites, par des procédés qui se ressemblent ici et là; et si l'on

saisit les choses par l'action vécue mieux que par l'intelligence pure, c'est qu'elles sont moins en effet des produits de notre intelligence que des produits de notre action, qu'elles contiennent en effet moins de clarté discursive que d'énergie obscure, moins de lumière que de vie. Je crois avoir terminé ainsi l'examen des principales objections que soulève la philosophie nouvelle. A des recherches ultérieures d'achever la preuve positive que cette philosophie réclame, en montrant par des applications nombreuses la fécondité de ses principes.

Édouard Le Roy.

LA PHILOSOPHIE NOUVELLE

ET L'INTELLECTUALISME

Dans une lettre à M. Penjon, African Spir décrit en termes pittoresques l'attitude de l'homme en qui s'est faite la révélation de la vérité définitive : « Je ne souhaite rien tant que de savoir ce qu'on peut objecter en France à ces doctrines. Comme le brigand qui crie au passant : La bourse ou la vie! je voudrais menacer d'un pistolet — non chargé, mais sans qu'on le sût — tout homme pensant et lui dire : Réfute ces théories, ou reconnais-les pour vraies[1] ! » Telle est l'attitude du vrai philosophe, telle est l'attitude de M. Le Roy. Il place « la philosophie nouvelle » au milieu de la route où nous devons passer, il nous somme de nous avancer. Ou nous le suivrons ou, si nous refusons, nous dirons pourquoi. Impossible d'éluder la réponse, d'autant que M. Le Roy, par un scrupule de modestie, s'est trouvé mettre ses adversaires dans une situation fort gênante, et qui pour tous autres que des philosophes aurait paru fort humiliante : il se défend d'inventer une doctrine, d'apporter une hypothèse nouvelle; il constate simplement un fait, c'est que la philosophie, telle qu'on la concevait jusque il y a trente ans, la philosophie de la raison et de la vérité, a fait son temps, et que ceux-là seuls se refusent à reconnaître le fait, chez qui l'intellectualisme a engendré une radicale incapacité de comprendre. La philosophie nouvelle seule est légitime, puisque seule elle existe en face de l'intellectualisme, c'est-à-dire d'une sorte de monstre, qui au fur et à mesure des besoins de la polémique et pour la commodité du discours se grossit de toutes les erreurs, de tous les préjugés, de toutes les contradictions qu'il est possible à un auteur ingénieux de discerner dans l'histoire de la

1. *Esquisses de philosophie critique*, Préface, p. XI.

science et dans l'histoire de la philosophie. Ce que M. Le Roy met ainsi en question dans chacune de ses thèses, c'est le droit à la vie spirituelle de la pensée claire et de la pensée pure, de celle qui n'est engagée ni dans les compromis de l'action ni dans les souvenirs du dogme. Ce droit, nous croyons qu'il est nécessaire de le défendre dans cette *Revue* même, non pas que nous ayons jamais cherché ou seulement souhaité je ne sais quelle unité doctrinale, qui suffirait pour arrêter net le progrès de la spéculation philosophique, mais parce que ce progrès n'est possible qu'à certaines conditions de discipline intellectuelle, il suppose certains principes de méthode; nous nous demandons si l'effort pour organiser une méthode commune ne serait point paralysé au cas où les notions fondamentales devraient demeurer dans le jour équivoque où les a transposées la dialectique de la philosophie nouvelle.

Nous ne nous sommes pourtant point décidé à cette étude critique sans quelques regrets et sans beaucoup de réserves. L'allure de la polémique que M. Le Roy a engagée contre l'intellectualisme nous condamne à insister sur les points où nous paraîtrons en contradiction directe avec lui, à laisser de côté les points qui nous sont communs et qui, à les bien prendre, seraient essentiels, en ne disant pas assez combien nous lui sommes reconnaissants de les avoir soutenus avec son remarquable talent d'écrivain et de dialecticien. Il nous a donné le spectacle rare et captivant d'une âme en qui se réalise une doctrine, en qui la pensée se fait action, conformément à la vérité qu'elle proclame; il inspire une sympathie spirituelle qui ne peut manquer de subsister et de s'approfondir, alors même que des divergences irréductibles se manifesteraient entre ce qui serait la philosophie nouvelle et ce qui continuerait d'être la philosophie. — Et il y a une seconde raison pour que notre étude ne puisse être vraie qu'en partie : les lecteurs de M. Le Roy ont pu soupçonner à maintes reprises, les auditeurs de M. Le Roy ont mieux vu encore, à quel point cette doctrine de la vie et de l'évolution est capable de vie et d'évolution, comment elle se découvre des retraites par un retour inattendu sur elle-même, atténuant les contours des thèses et en fondant tous les traits de façon à ne plus offrir de prise à l'adversaire, puis comment, au sortir des défilés subtils où elle s'est contractée, elle s'ouvre les larges et magnifiques horizons qui séduisent l'imagination, qui promettent l'avenir et la victoire. Si nous n'avions écouté que notre sentiment personnel, nous serions resté spectateur impar-

tial et charmé devant cet esprit qui se fait, nous l'aurions laissé dérouler de lui-même par le jeu de son activité interne les difficultés qui surgissent moins du fond obscur des choses que des solutions par lesquelles on a cru l'éclairer et nous aurions attendu que la philosophie nouvelle devînt l'égale des grands systèmes qui se présentent à nous dans l'histoire, purs de toute contradiction, comprenant en eux le monde tout entier de la pensée, source de vie et de fécondité pour les esprits qui ont pu en saisir le point de vue central et l'harmonie. C'est pourquoi nous regrettons que M. Le Roy se soit plu à poser le problème d'une façon tellement aiguë : il nous a interdit de nous arrêter à ces considérations de sagesse — qui seraient aussi des considérations de justice — et il nous a obligé à souligner dès l'abord le malentendu fondamental qui nous sépare de la philosophie nouvelle.

I

« Le mouvement critique dont je parle offre ceci de particulier que loin d'avoir été pour ainsi dire appelé du dehors par des préoccupations métaphysiques et des morales (bien qu'il ait peut-être des conséquences dans ces deux domaines), il s'est produit à l'intérieur de la science, sous la pression des besoins internes, au contact même des faits et des théories [1]. » La philosophie nouvelle a une base positive : mieux, elle est un « positivisme », né de la rencontre entre la critique des sciences faite par l'école contemporaine dont le chef est M. Poincaré et la nouvelle méthode d'analyse psychologique dont M. Bergson a été l'initiateur. Mais comment ne pas voir que la philosophie nouvelle, et en cela même qui la caractérise comme philosophie nouvelle, déborde par delà le positivisme? Le plus rare éloge que l'on puisse faire et de M. Poincaré et de M. Bergson, c'est de remarquer le trait d'originalité profonde qui leur est commun : ils se sont imposé cette loi héroïque de se replacer devant chaque problème avec un esprit neuf et de conquérir par un effort nouveau la solution spécifique que comporte chaque objet différent. Comment préjuger la solution qu'ils apporteront aux questions qu'il leur a plu jusqu'ici de réserver? comment décrire à l'avance et prétendre fermer la courbe que leur pensée devra suivre? Ne s'exposerait-on pas à

1. Le Roy, Un positivisme nouveau, *Rev. de mét.*, 1901, p. 139.

des méprises et à des mécomptes? le rapport de M. Poincaré au Congrès de Physique de l'année dernière et la récente communication de M. Bergson à la Société Française de Philosophie sont à cet égard des avertissements décisifs.

Si donc la philosophie nouvelle s'approprie certaines théories de M. Poincaré et de M. Bergson et les utilise en vue des conclusions qu'elle désire, il est possible que ces conclusions ne se rattachent pas étroitement ni même logiquement à ces théories. Il est conforme à la psychologie de M. Le Roy, à cette finalité transcendante par laquelle il définit l'esprit[1] de réserver la part des influences inconscientes, des aspirations secrètes; ces influences et ces aspirations expliquent peut-être que M. Le Roy ait cru orienté vers la seule philosophie nouvelle un mouvement critique qui comporte — et qui d'ailleurs avait déjà reçu — une interprétation idéaliste et rationaliste. Pour le dire tout de suite, il nous apparaît que la philosophie nouvelle est tout entière, dans sa partie positive, une critique des deux tendances contre lesquelles le rationalisme du XIXe siècle avait soutenu une lutte victorieuse, à notre sens : la première toute logique et toute abstraite substitue à l'activité intellectuelle, telle que l'ont conçue les Leibnitz et les Kant, un formalisme issu du principe de contradiction et sur ce seul principe analytique régulateur et d'un usage tout négatif prétend faire reposer l'édifice de la connaissance; la seconde, inverse et complémentaire de la première, est tout empiriste et toute positive; elle identifie la réalité avec le fait observé et considère la science comme vraie par cela seul qu'elle recueille le résultat de l'expérience. Or d'autant que l'intellectualisme s'associe à cette double critique, historiquement issue de lui, d'autant il permet de mesurer l'écart qui la sépare des thèses métaphysiques que M. Le Roy présente comme autorisées et même nécessitées par cette critique, et qui n'iraient à rien moins qu'à rompre l'unité et la continuité de la vie spirituelle, en subordonnant l'intelligible à l'obscur, en posant le primat de l'action, en écrasant en quelque sorte le développement libre et intérieur de l'esprit entre deux transcendances : l'intuition primitive du réel qui serait en deçà de toute

1. Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie. *Rev. de mét.*, 1901, mai et juillet. M. Le Roy a bien voulu nous communiquer en manuscrit la seconde partie de son article, de façon à ne pas retarder la publication de la critique que nous avions projeté d'écrire. Nous tenons à signaler la courtoisie du procédé, et à l'en remercier.

perception et de toute connaissance effective, l'intuition morale et religieuse qui serait comme une limite supérieure à toute activité proprement humaine, et pour nous inaccessible. En d'autres termes, les réflexions sur la critique des sciences qui ont amené M. Le Roy à ses propositions initiales ne sont pas du même ordre que les volontés inconscientes qui l'ont décidé à en tirer certaines conclusions métaphysiques. La philosophie nouvelle peut être légitime en soi, comme tout système spéculatif; mais cette légitimité ne sera pas exclusive d'une direction différente pour la pensée. Quiconque n'en accepterait pas le contenu métaphysique ne serait pas réduit à opter entre deux partis : ou se confiner dans la contemplation du principe de contradiction et dans la répétition stérile des formules de l'identité, ou revenir aux thèses surannées de l'ancien positivisme. L'alternative ainsi formulée laisse échapper la solution où nous nous proposons de rechercher, en conformité avec l'esprit qui a régné dans l'antiquité grecque et de Descartes à Hegel dans les temps modernes, l'intelligence véritable de la philosophie, et qui est proprement la solution intellectualiste.

La philosophie nouvelle s'assoit sur les ruines de l'intellectualisme. Mais c'est une question de savoir si c'est réfuter l'intellectualisme, ou si c'est le méconnaître, que de lui appliquer le procédé familier à M. Le Roy, le procédé de dissociation. L'intellectualisme conçoit la pensée comme une activité synthétique qui fonde la vérité par le progrès incessant qu'elle effectue, à partir des relations confuses impliquées dans les données de la sensation jusqu'aux principes d'intelligibilité qui donnent à la multipticité de ces relations l'harmonie d'un système; de cette pensée et de cette vérité qui est essentiellement unité et continuité, M. Le Roy fait deux parts : « Intuition et mise en ordre, expérience et création, voilà les deux pôles entre lesquels oscille notre pensée... Les deux tendances fondamentales, du fait même de leur mélange, n'ont pas épuisé la vertu qu'elles recèlent. On va maintenant les dissocier, prendre conscience explicite et vive de chacune d'elles, les cultiver séparément l'une après l'autre pour elles-mêmes et les pousser ainsi jusqu'au bout de leur développement[1]. » Dès la première démarche de sa dialectique M. Le Roy refuse de considérer l'intellectualisme sous

1. Le Roy, Science et Philosophie, *Rev. de mét.*, 1899, p. 424. M. Le Roy ajoute en soulignant : « *Ce sera la Science et la Philosophie*, l'une organisation systématique, l'autre intuition vivante et riche. »

la forme de l'idéalisme critique où nous le croyons vrai; il rompt délibérément l'unité synthétique de la pensée pour retourner aux éléments statiques sur lesquels se fondait le dogmatisme de jadis. S'il y a une vérité, il faut qu'elle soit ou l'évidence de la raison ou l'intuition de la réalité. A la question ainsi posée, M. Le Roy se charge de répondre : le progrès même de l'activité intellectuelle suffit pour attester qu'il n'y a ni d'un côté ni de l'autre des principes absolus; dès lors, pour qui méconnait toute pensée immanente qui travaillerait à unir expérience et raison, il faut qu'elles se rejoignent par une intervention du dehors, il faut recourir à la transcendance de l'action.

S'il en est ainsi, la défense de l'intellectualisme ne consistera pas à discuter les critiques que M. Le Roy lui oppose, mais simplement à se donner le spectacle de la genèse de la philosophie nouvelle[1]. La philosophie nouvelle s'est constituée en contradiction avec la thèse de l'idéalisme absolu et avec la thèse de l'ancien positivisme. Suivant l'idéalisme absolu, la vérité scientifique se conçoit sous la forme d'un système cohérent qui, à partir de principes définis, se déroule de lui-même, attestant sa légitimité par sa conformité aux règles de la logique. C'est cette idée de la vérité scientifique qui a inspiré aux savants contemporains le travail d'épuration logique qu'ils ont fait subir aux sciences mathématico-physiques. Ils ont recherché ce que l'on avait le droit d'affirmer en toute rigueur comme légitimé *a priori* par la seule autorité de la raison ou, comme on disait autrefois, par la seule force de la forme. Or l'unique principe rationnel qui soit susceptible d'une formule précise, c'est le principe de contradiction[2], et par suite l'unique exigence qu'il faille imposer à la science, c'est suivant l'expression de M. Le Roy la permanence des formes opératoires. Quelle matière peut être soumise à ces formes? N'importe laquelle, ou plus exactement aucune matière. La logique pure ne connaît ni le nombre entier, ni le nombre fractionnaire, ni l'imaginaire; elle définit *a priori* certaines conditions de groupement dont elle n'a pas à justifier l'application à la réalité, dont elle n'a même pas à rechercher le symbole imaginatif, le schème représentatif, et elle tire les conséquences de ces conditions. Dès lors la rigueur des conclusions obtenues donne satisfaction à l'esprit, en tant que l'esprit prétend rester fidèle aux conventions qu'il a faites

1. *Bulletin de la Société française de philosophie*, mai 1901, p. 14.
2. *Rev de mét.*, 1899, p. 543 et suiv.

avec lui-même; elle n'a aucun caractère de réalité; car les choses sont situées en dehors de cette sphère idéale dont la cohérence interne est la loi constitutive. A un même système analytique on peut suspendre une infinité de géométries reposant sur des postulats divers. De quel droit l'idéalisme absolu distinguerait-il entre la valeur de l'une et la valeur de l'autre, puisque les formes opératoires y sont également permanentes? Comment savoir que la théorie de l'ondulation est plus vraie que celle de l'émission, alors que l'on ne considère que la rigueur de l'enchaînement mathématique? Il faudra sortir du système logique pour examiner les hypothèses auxiliaires qui différencient une théorie de l'autre; la vérité sera extérieure à la raison, elle viendra de l'expérience. « L'idée banale d'une mathématique purement conventionnelle et subjective — exacte en un certain sens — est néanmoins incomplète et veut être corrigée. *Il y a des faits mathématiques*[1]. »

Le positivisme, si profondément enraciné chez les savants qu'ils en arrivent à ne plus le distinguer de la science elle-même et qu'ils disent indifféremment esprit scientifique ou esprit positif, définit la vérité comme la prise de possession du réel, et elle identifie le réel avec le fait[2]. La science est vraie parce qu'elle a pour contenu les faits : la rotation de la terre est un fait, suivant l'exemple si caractéristique choisi par M. Le Roy; la fusion du phosphore à 44° est un fait. Tout expérimentateur, tout « praticien », qui proclame la valeur de sa science, pense faire tenir dans ce qu'il sait et dans ce qu'il enseigne l'exacte représentation de la nature qui est au dehors. Mais il faut bien reconnaître aujourd'hui que la psychologie de la connaissance et la critique scientifique ont fait définitivement justice de ce positivisme simpliste; si la connaissance du réel doit être l'intuition d'un donné immédiat, la connaissance scientifique n'est pas réelle. Qu'on se reporte aux analyses psychologiques qui nous font voir dans tout ordre de perception le produit d'une sélection due aux exigences de l'action; les organes des sens correspondent aux attitudes utilitaires que l'homme prend vis-à-vis de l'univers et ils nous obligent à un morcelage discursif de la réalité. Et si le fait sensible est déjà éloigné du réel, que dire du fait scientifique[3]?

1. *Rev. de mét.*, 1900, p. 41.
2. *Id.*, 1899, p. 515 et suiv.
3. La science positive et la liberté. *Bibliothèque du Congrès International de philosophie*, t. I, p. 323, et *Bulletin*, p. 18.

Entre le fait scientifique et le fait sensible, il y a une distance que la critique nous révèle : le fait sensible est, dans l'observation d'une éclipse, un jeu d'ombre et de lumière; le fait scientifique suppose une horloge, c'est-à-dire une théorie de la mesure du temps, laquelle met en cause toute la mécanique, et une théorie de la lunette astronomique, laquelle suppose les lois de la propagation de la lumière et la géométrie euclidienne; n'importe quel fait scientifique suppose toute la science — et toute la nature. Le positivisme s'écroule avec la chimère du fait qui se présente isolé, indépendant, à la constatation de l'observateur et qui de sa propre autorité s'introduit dans la science.

Telles sont, résumées avec toute l'exactitude dont nous sommes capables, les deux suites d'idées qui auraient amené M. Le Roy à renverser la conception traditionnelle de la vérité scientifique : l'idéalisme absolu nous conduit au positivisme, et le positivisme nous renvoie à l'idéalisme. Nous voici au rouet. Mais cette double critique ne saurait toucher l'intellectualisme; la méthode de l'intellectualisme consiste en effet, et au moins depuis Kant, à ne pas préjuger la notion qu'il convient de se faire de la vérité scientifique, à ne pas se préoccuper du *si* mais du *comment*. Le problème ne se pose pas de savoir si, la vérité se définissant évidence de la raison ou intuition de la réalité, la science satisfait à cette définition préconçue de la vérité, mais, la connaissance scientifique étant donnée à la réflexion du philosophe, de chercher quelle conception de la vérité elle lui permet de se faire. Cette attitude intellectualiste, qui, au lieu de subordonner la science à un type *a priori* de vérité, tire de la réalité scientifique la compréhension de la vérité, a échappé à M. Le Roy : « La définition que j'incrimine est celle-ci : *la vérité consiste en la conformité de la pensée à son objet*. C'est la définition scolastique : *veritas est adæquatio rei et intellectus*[1]. » Suivant la loi qui est peut-être la mieux établie dans l'histoire des idées philosophiques, M. Le Roy, en s'attachant à réfuter la doctrine scolastique, s'est à son insu placé au même point de vue qu'elle. Si la vérité est quelque chose de transcendant par rapport au développement de l'esprit humain, la négation de la transcendance nous obligerait à nous placer dans l'immanence de la pensée; mais l'immanence, pour M. Le Roy, n'a jamais sa fin en elle-même, nous ne pouvons pas

1. *Rev. de mét.*, 1899, p. 560.

porter le poids de notre pensée, qui elle-même porte le monde; l'immanence n'est qu'un moment provisoire de la dialectique qui s'achève dans la transcendance de l'action.

Sans cette rupture *à priori* de l'immanence et de l'unité de la pensée, sans cette volonté primordiale de l'appel à la transcendance, quelle signification et quelle portée aurait le raisonnement qui donne naissance à la philosophie nouvelle? Ce raisonnement est celui-ci : Étant démontré que les principes de la science ne sont pas réductibles au principe de contradiction, qu'ils sont synthétiques et non analytiques, alors ils ne sont susceptibles d'aucune détermination rationnelle, d'aucune justification logique, et il faut dire qu'ils sont *arbitraires*. Étant démontré que les faits ne sont pas les faits naturels du positivisme, des morceaux de nature que l'esprit recueillerait et détacherait avec la loi qui la régit et qui serait inscrite en eux, ils ne correspondent plus à des données indépendantes du savant, et il faut dire qu'ils sont *artificiels*[1]. Une raison indéterminée ne peut constituer aucune vérité; une nature indéterminée ne peut supporter aucune vérité. Demander à la raison de connaître la vérité de la nature, c'est aboutir à une double négation, et c'est pourquoi l'intellectualisme rend le scepticisme imminent[2]. Quel remède au scepticisme, sinon de découvrir un point de vue d'où les concepts d'arbitraire et d'artificiel cessent d'être de pures négations, d'où ils puissent acquérir une valeur positive, c'est-à-dire se justifier en fonction d'une réalité positive? Cette réalité positive est l'action, et la philosophie nouvelle se constitue en opposition à l'intellectualisme comme une philosophie de l'action. Dès lors qu'importe que les théories soient arbitraires, si elles sont commodes, si elles nous permettent de « parler » la morale et d'assurer la circulation sociale du discours scientifique? Qu'importe que les faits soient artificiels, si par eux nous avons prise sur la nature, si nous la captons et la conduisons à nos fins utilitaires? La valeur de la science c'est de rendre la nature « agissable » pour nous, et la science est d'autant plus efficace qu'elle est plus maniable. Ce qu'il y a de positif en elle c'est l'efficacité, non la vérité. Et ainsi s'explique la formule de M. Le Roy : « On échappe au scepticisme dans la mesure où l'on abandonne l'intellectualisme[3] ». Qu'on aban-

1. *Bulletin*, p. 20.
2. *Rev. de mét.*, 1901, p. 326.
3. *Id.*, 1901, p. 327.

donne en effet la prétention injustifiable de la science à la vérité; il restera qu'elle est un moyen d'action. La théorie de la science, que les rationalistes du XIXe siècle avaient considérée comme leur citadelle, devient la pièce maîtresse de la philosophie nouvelle qui s'intitule elle-même un positivisme [1].

Pourtant, si nous voulons caractériser cette philosophie dont nous avons cherché à retracer la genèse, ce mot de positivisme sera le plus propre à nous égarer sur le contenu et sur les tendances de la philosophie nouvelle. Si M. Le Roy l'a choisi, je ne dirai pas que c'est par amour du paradoxe, mais c'est, si je ne me trompe, parce qu'il tenait à écarter les dénominations qui avaient été proposées et qui lui plaisaient moins. La philosophie nouvelle, écrivait-il à M. Couturat, « n'est ni un empirisme, ni un mysticisme, ni un scepticisme, ni un sensualisme, du moins tant que l'on conserve à ces vieux mots leur sens traditionnel [2] ». Sur l'empirisme — et sur le sensualisme qui en est la racine — M. Le Roy a fait lui-même des réserves : « Comme philosophie de la pure expérience, elle répond à la tendance empirique des derniers siècles, elle l'achève et elle l'exprime, en même temps qu'elle continue une antique tradition, s'il est vrai que le retour au donné immédiat ait toujours été l'objet profond des métaphysiciens [3] ». Nous demandons à notre tour la permission de faire de semblables réserves sur le scepticisme et sur le mysticisme.

Aux yeux de M. Le Roy la philosophie nouvelle donne l'unique réfutation possible du scepticisme, et c'est en un sens une réfutation irréfutable : les sceptiques ne trouveront rien à y répondre, ou plutôt ils ne chercheront rien; ils en seront trop satisfaits. En effet ce que la philosophie nouvelle appelle la réfutation du scepticisme, c'est en réalité la réfutation du vieil argument dirigé contre les sceptiques, que l'on montrait obligés de démentir dans la pratique et dans la vie leur négation obstinée de toute raison et de toute vérité : Spinoza poussait la naïveté du préjugé intellectualiste jusqu'à croire qu'il avait triomphé à tout jamais des sceptiques en établissant qu'ils étaient une secte de muets. Mais voici qu'après avoir renoncé à toute parole, à toute affirmation de la vérité, ils continuent d'agir : ils manifestent alors que l'action se justifie par cela même qu'elle

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 151.
2. *Id.*, 1900, p. 232.
3. *Id.*, 1901, p. 295.

exclut toute détermination de la pensée théorique, ils donnent la seule signification et la seule preuve expérimentale qu'il soit possible de demander à la thèse du primat de l'action. En fin de compte, et tant que les mots conservent leur sens traditionnel, la philosophie nouvelle se convertit au scepticisme plutôt qu'elle ne s'y oppose, et si le péril en était imminent, ce serait miracle de l'atténuer par la vertu d'un remède qui ressemble si étrangement à la maladie elle-même.

En quel sens la philosophie nouvelle est un mysticisme? Certes le mot de mysticisme a été discrédité par l'abus qui en a été fait au XIXe siècle en vue de ramener par un détour l'apologie de doctrines que l'on savait désormais impossibles à justifier. Mais, comme le dit M. Le Roy, « pourquoi les mots nous feraient-ils peur[1]? » Il y a un vrai mysticisme, « celui qui a foi dans l'esprit » et qui est le mysticisme des philosophes, de Platon, de Spinoza, de Fichte. Mais à ce vrai mysticisme s'oppose le mysticisme de la philosophie nouvelle comme à l'immanence de la raison la transcendance de l'action. Pour M. Le Roy l'obscurité n'est pas un moment provisoire du progrès intérieur, lié à l'effort d'approfondissement et de renouvellement intellectuel, d'où sortira plus de clarté et plus d'intelligibilité; le clair est définitivement subordonné à l'obscur; la lumière ne se fait plus avec de l'intelligible, elle est d'un autre ordre, la liberté ne se fait plus avec de la raison, elle jaillit d'un fond de contingence mystérieux et inaccessible[2]. Dès lors le primat de l'action, l'exaltation de la vie acquièrent une vertu mystique qui les élève au-dessus de ce que nous pouvons atteindre par le développement effectif de notre esprit et en restant dans les conditions de notre humanité : *En toute circonstance la vie seule fonde, illumine et vérifie. Au fond le seul critère, c'est la vie*[3]. Mais en même temps et comme la vie consiste à ne plus avoir de critère, à ne plus distinguer et à ne plus se détacher pour juger, la philosophie nouvelle ne sait pas éviter ce qui a été de tout temps l'écueil et comme le scandale du mysticisme, je veux dire le retour inconscient au matérialisme. Accordons à M. Le Roy que la métaphore est le langage naturel de la métaphysique[4], et d'autant plus volontiers que la métaphore est la condition commune à tout

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 324.
2. *Id.*, 1901, p. 304.
3. *Id.*, 1901, p. 317.
4. *Id.*, 1901, p. 310.

langage; mais la métaphore est-elle autre chose que le symbole matériel de la réalité spirituelle? Et si nous refusons à l'intelligence l'autorité du discernement, si elle n'intervient plus pour faire le départ de ce qui est expression métaphorique et de ce qui est pensée effective, n'arrivera-t-il pas que la philosophie restera suspendue aux métaphores, d'autant plus dangereuses qu'elles sont plus commodes? Le spiritualisme de M. Le Roy définit l'esprit « une force créatrice et libre, transcendante à ses œuvres » [1]; il prétend atteindre, « sous l'enveloppe inerte du discours, l'âme d'action qui est le support et le moteur de l'idée [2] ». « L'intelligence, dit-il ailleurs, est une lumière qui nous guide et non une force qui se suffit : c'est un auxiliaire, et non un chef » [3]; et il reproche à l'intellectualisme de se contenter d'une pensée impassible qui est lumière sans chaleur : « pourquoi préférer ainsi la lumière au mouvement, alors que l'esprit est plutôt puissance de mouvement que source de lumière [4]? » Je ne prétends pas que M. Le Roy prenne toutes ces expressions au pied de la lettre, je ne mets pas en doute la sincérité avec laquelle il condamne le matérialisme, et l'attribue par surcroît aux intellectualistes; mais il reste que ces métaphores hardies sont faites pour mettre en défiance le spiritualiste pur, elles se prêtent trop facilement à l'effort des faux mystiques pour déplacer peu à peu le centre de la vie intérieure, pour en sacrifier la spiritualité à l'intervention d'une puissance extérieure, c'est-à-dire matérielle, à une transcendance que la raison désavoue et que l'on prétend introduire précisément par le désaveu de la raison ou, comme dit M. Le Roy, par la subordination du clair à l'obscur [5].

Si nous avons tenu à souligner ces deux caractères de scepticisme et de mysticisme qui sont essentiels à la philosophie nouvelle et qui à leur source se rejoignent en une même inspiration, nous n'en tirons d'ailleurs aucun grief contre M. Le Roy. Il entre seulement dans notre pensée de prévenir les objections qui sont familières aux partisans de la philosophie nouvelle. Dès qu'on discute cette philosophie sous l'aspect où elle se prête à une discussion effective, c'est-à-dire comme étant autre chose qu'un scepticisme et qu'un mysticisme,

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 303.
2. *Id.*, 1901, p. 307.
3. *Id.*, 1899, p. 425.
4. *Id.*, 1901, p. 300.
5. *Id.*, 1901, p. 307.

comme étant une dialectique fondée sur une distinction et une hiérarchie de concepts et relevant d'une méthode universelle de justification, on s'expose au reproche de prendre la philosophie nouvelle en intellectualiste, ce qui serait un sûr moyen de ne pas la comprendre. Dès lors il n'y a plus de discussion possible; il suffit à la philosophie nouvelle de dissoudre les notions communes d'intelligibilité, de raison et de vérité, pour se décerner à elle-même les honneurs du triomphe, et pour tourner contre ses adversaires les accusations les plus inattendues, comme celles de limiter et de restreindre la science, de mutiler les droits de la raison et de méconnaître la réalité vivante de l'esprit [1]. A cette situation fausse où place naturellement son contradicteur toute doctrine qui, conformément à la tradition apologétique de Pascal, veut être une philosophie contre la philosophie, il n'y a qu'un moyen de faire face, c'est de réserver expressément la part de ce qui est transcendant à tout langage et à toute pensée et qui échappe ainsi à toute discussion, puis, ces réserves faites, de soumettre à l'examen de la dialectique les thèses qui sont susceptibles de recevoir une forme dialectique.

Voici le passage où se trouve exposée de la façon la plus nette la dialectique propre à la philosophie nouvelle : « Il faut séparer plusieurs sens du mot action. Il y a l'action *pratique*, l'action *discursive* et l'action *profonde* qui ne sont point une seule et même chose. La première engendre le sens commun; la seconde règle la science, et c'est la troisième qui doit servir de critère en philosophie. Je ne vois vraiment en cela aucune difficulté sérieuse. Se dégager des illusions que suscite l'exercice de la vie corporelle, s'affranchir des entraves que met à la vie de la pensée la recherche d'un discours rigoureux, tendre en fin de compte à faire de tout un objet de vie spirituelle intégrale : n'est-ce pas parfaitement clair [2]? » Cette distinction des trois moments de l'action semble correspondre à celle de Pascal : « Il y a trois moyens de croire : la raison, la coutume, l'inspiration ». La vérité religieuse se constitue grâce à la convergence de ces trois puissances qui sont sources d'action discursive, d'action pratique, d'action profonde. Or ce que Pascal met dans la lumière éclatante que l'on sait, et qui est le fondement de son apologie, c'est la transcendance radicale de l'ordre supérieur par rap-

1. *Rev. de mét.*, mai 1901, et particulièrement, p. 322.
2. *Id.*, 1901, p. 326-7.

port à l'ordre inférieur; de tous les corps réunis on ne saurait tirer une étincelle d'esprit, et tous les esprits réunis ne sauraient réussir un mouvement de charité. La religion naturelle est aussi opposée au christianisme et aussi détestable que l'athéisme, parce qu'entre Dieu et l'homme elle essaie d'établir un lien de continuité. Dans l'Église même, celui-là demeure étranger au Christ qui n'a pas compris le contraste de nature, la rupture dans l'histoire, et le perpétuel antagonisme moral entre le Créateur et la Créature. Ce qui fait l'originalité de la philosophie nouvelle, c'est que, consacrant après Pascal l'entrée définitive de l'esprit chrétien dans la philosophie [1], elle prétend en même temps éliminer de la nature et de l'esprit la discontinuité qui était aux yeux de Pascal inséparable de la transcendance et du primat de l'action, qu'elle emprunte au rationalisme des Spinoza, des Leibniz et des Kant la notion de continuité pour en faire la marque et comme la définition de la réalité absolue.

C'est à l'action profonde qu'il appartient d'atteindre le continu : ce ne sera donc plus le continu rationnel, la continuité du temps ou de l'espace homogène, la continuité mathématique, que M. Le Roy considère comme type de discontinuité absolue; ce sera la continuité dans l'hétérogène. Or comment concilier le continu et l'hétérogène, sinon en se plaçant dans une période antérieure par hypothèse à toute perception de différence, à toute notion d'hétérogénéité? Le continu sera au delà de toute expérience, de toute action effective; ce sera une virtualité primordiale, complexe, indistincte [2]. L'action profonde est-elle capable de nous donner l'intuition du donné primitif? C'est ici que se présente à M. Le Roy une première difficulté. Non que la tentation ne fût grande pour lui d'abjurer « les timidités classiques » et de conférer à l'homme la connaissance de l'absolu. Mais cet absolu que l'action profonde a le privilège d'atteindre est à la fois l'objet pur ou matière pure et le sujet pur ou esprit pur, puisque la philosophie nouvelle doit nous apprendre et à vivre la matière et à vivre la pensée. Dès lors quel parti prendre? Sans doute, à l'état d'indétermination où l'intuition du donné primitif saisit la continuité mouvante et hétérogène, il y aurait préjugé intellectualiste à demander que l'on discernât l'indistinction complexe de la matière et l'indistinction complexe de l'esprit; seule-

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 295.
2. *Id.*, 1900, p. 59-63; 1901, p. 323, 410 et 415.

ment la philosophie nouvelle mentirait à son inspiration, qui est le spiritualisme, et à sa méthode qui est le respect des faits et de leur spécificité. Il lui a donc fallu se résigner à s'appliquer à elle-même le procédé de dissociation dont elle avait usé pour méconnaître et pour condamner l'intellectualisme : matière et esprit purs se séparent l'une de l'autre au sein de l'action profonde qui tendait à les vivre et vont occuper les deux extrémités d'un spectre continu, l'une à la base en deçà de l'action pratique qui morcelle la réalité de la nature, l'autre au sommet au delà de l'action discursive qui morcelle la réalité de l'esprit.

De là une seconde difficulté pour la dialectique de M. Le Roy : ce spectre continu qui est constitué par ce double mouvement vers l'intuition de l'absolu, contient-il en lui ses deux extrémités? M. Le Roy aurait alors le droit d'affirmer que la matière et l'esprit sont objets de continuité vécue et qu'aucune coupure ne sépare dans le spectre les franges limites des franges moyennes. Mais alors aussi, par la vertu de la continuité, la philosophie nouvelle se serait transformée en son contraire, en un dogmatisme de l'immanence qui ne laisserait plus de place à l'hétérogénéité des facultés humaines et érigerait en vérités absolues toutes les affirmations de la raison. Cette perspective fait réapparaître ces timidités classiques que M. Le Roy venait de répudier éloquemment. En vain il s'était promis de s'affranchir du relativisme kantien; il écrit « qu'objet pur et sujet pur sont deux pôles irréels symbolisant les deux extrémités d'une continuité intercalaire seule réelle [1] ». Entre l'inaccessible et l'accessible, entre le symbolique et le vécu, la continuité sera encore maintenue, mais par une affirmation verbale qui traduit seulement la volonté de constituer le système en quelque sorte en dépit de lui-même.

Enfin, comment concevoir la continuité intercalaire elle-même, une fois qu'on a exclu comme irréelles la continuité de la matière pure et la continuité de l'esprit pur? La continuité du spectre ne nous serait révélée que par la continuité du mouvement qui la parcourt et qui la remplit. Or il se trouve justement que ce mouvement est double et divergent : il est tantôt un mouvement de descente vers l'infra-rouge — la matière pure, — et tantôt un mouvement d'ascension vers l'ultra-violet — l'esprit pur [2]. De plus,

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 324; cf. p. 411.
2. *Id.*, 1901, p. 324.

et comme si M. Le Roy tenait à faire évanouir toute trace de continuité, cette divergence se détermine à partir d'une région centrale qui est la région du discontinu, puisqu'elle est occupée par l'action pratique et par l'action discursive, c'est-à-dire par le sens commun et par l'entendement. De ce centre de perspective iront, se développant en sens inverse, attirées vers deux pôles irréels et transcendants, la vie de la matière et la vie de la pensée, la première défaisant l'œuvre utilitaire de la perception pour retrouver par-dessous l'intuition du donné primitif, la seconde remontant aux sources supralogiques du discours pour saisir le dynamisme de l'esprit créateur.

Le vrai problème qui se pose entre la philosophie nouvelle et l'intellectualisme est donc exactement contraire à celui qu'a traité M. Le Roy. Perpétuellement M. Le Roy nous donne à choisir entre la discontinuité de l'intellectualisme et la continuité de la philosophie nouvelle; et il se trouve que perpétuellement la philosophie nouvelle manque la continuité, qui demeure pour elle fictive et imaginaire, et se heurte à la discontinuité, comme à la seule réalité qu'il lui soit possible de saisir effectivement. Ce fait a une raison. S'il y a disproportion entre l'intention et le résultat de la philosophie nouvelle, c'est que l'intellectualisme est le vrai, suivant lequel il y a des relations nécessaires entre les catégories philosophiques, et il n'est pas permis d'y faire violence par des transpositions de concepts. On ne prouve pas la doctrine de Pascal avec la méthode de Spinoza. Il faut choisir : accepter franchement, avec la thèse de la transcendance, la discontinuité qui en est la condition, ou si l'on veut s'orienter vers la continuité, vers le progrès intérieur de l'esprit, vers la lumière et vers la liberté, il faut franchement aussi faire fond sur la raison parce que la raison est le principe de toute unité et de toute continuité. Sans elle, les relations de hiérarchie sur laquelle s'établit la dialectique de l'action disparaissent dans la confusion de l'obscurité primitive; pour leur rendre une signification nous devrons les expliciter à l'aide des principes de l'intellectualisme que la philosophie nouvelle avait rejetés en parole et qu'en réalité elle avait utilisés comme une armature cachée destinée à rejoindre les pièces éparses du système. C'est du moins ce que nous allons nous efforcer d'établir en examinant tour à tour les rapports de l'action pratique et de l'action discursive à l'action profonde, c'est-à-dire les rapports de la perception et de la nature, les rapports de la science et de l'esprit.

II

Le primat de l'action pratique est posé par la philosophie nouvelle, et en même temps il est dépassé, comme il arrivera pour le primat de l'action discursive. Il correspond au plan du sens commun, il explique la perception : il nous interdit aussi de nous y arrêter. C'était la prétention de l'ancien positivisme de saisir la réalité par les sens et d'identifier la vérité avec le fait observé, avec l'expérience humaine; mais ce qu'il recueillait effectivement était le produit d'un morcelage artificiel ordonné à l'action; aussi ce positivisme est-il défini par M. Le Roy comme une sorte d'anthropomorphisme matérialiste fondé sur le primat de l'action pratique[1].

Il appartient à la philosophie nouvelle de dénoncer le piège où le positivisme se laissait prendre. Si la connaissance est la fonction qui nous met en possession du réel, percevoir n'est pas connaître, c'est avoir renoncé à connaître; connaître, ce sera renoncer à percevoir, se libérer de l'action pratique en dénouant le tissu d'habitudes dont nous nous étions servis pour le bien du corps, et substituer à la discontinuité perçue la continuité vécue. La thèse de la relativité de la connaissance, qui est incontestablement vraie pour la perception et pour tout ce qui en est issu, n'a plus de signification pour ce qui précède la perception et dont la perception dérive; les limites que l'intellectualisme kantien prétendait imposer à la métaphysique de la matière sont définitivement franchies[2].

Et pourtant nous serions bien déçus si nous prenions M. Le Roy au mot. Vivre la matière, c'est l'atteindre dans sa réalité absolue qui est en même temps sa continuité spécifique. Il faudra donc se dégager de la réflexion qui est le caractère de l'esprit, et descendre peu à peu les degrés par lesquels s'est développée l'activité de la pensée : au delà de la perception sensible qui est discontinue et par cette discontinuité même a permis le sentiment de la différence et l'éveil de la conscience distincte, au delà de ces états mobiles et fuyants qui nous éloigneraient d'autant plus de la matière qu'ils forment la trame de la vie intérieure, on peut entrevoir un état limite où l'on vivrait la matière, et on en approche effectivement dans la catalepsie. Puisqu'on vit la matière à force de ne plus vivre de la vie

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 141.
2. *Id.*, 1901, p. 323.

spirituelle, de la vie proprement humaine, c'est le cataleptique qui est le mieux en sympathie avec le réel; et ainsi se vérifie la conception profonde de Leibnitz que nous sommes la réalité de la matière lorsque nous nous « enveloppons » au point de redevenir une simple monade : « car nous expérimentons en nous-mêmes un état où nous ne nous souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée; comme lorsque nous tombons en défaillance, ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil sans aucun songe [1] ». La prétendue action par laquelle nous vivrions la matière consisterait donc à nous abandonner à la passivité pure, jusqu'au point où tout devient indistinct; « la continuité vécue » se résout dans la discontinuité réelle des moments qu'un être traverse sans rien connaître de la relation qui rattache son existence actuelle aux autres moments du temps ou son corps aux autres corps de l'espace. S'il y a connaissance de la matière, c'est que l'homme est capable de se relever de cet évanouissement passager pour concevoir un rapport intelligible entre ces moments discontinus; la matière est alors ce qu'elle était pour Leibnitz et ce qu'elle est pour la science, la détermination intégrale du présent par le passé, l'incapacité de contracter des habitudes et de faire servir le présent au progrès de l'avenir, l'inertie en un mot telle que la définit la mécanique.

La philosophie nouvelle a donc dû renoncer à invoquer une intuition primitive qui, en dehors de toute opération spirituelle, nous apporterait la connaissance absolue de la réalité. Au sens où le dogmatisme l'a toujours employé, le mot d'intuition implique la passivité du sujet en présence duquel l'objet apparaît comme indépendant de lui, comme existant en soi. L'intuition décrite par M. Le Roy est tout au contraire le terme de l'effort philosophique : « le réel pur est l'objet d'une intuition *sui generis* que le but de la philosophie est justement d'éveiller en nous [2] ». L'intuition est l'unification du complexe [3], c'est-à-dire exactement ce que Kant considérait comme l'acte constitutif de l'entendement et ce que M. Le Roy aurait appelé intelligence si sa définition préconçue de l'intellectualisme ne l'en avait empêché. Dès lors l'intuition ne saurait avoir la vertu métaphysique que, sur la foi de ce terme consacré, on était tenté de lui attribuer; le relativisme kantien reparaît au cœur de la philosophie nouvelle, et

1. *Monadologie*, § 20.
2. *Rev. de mét.*, 1900, p. 53.
3. *Id.*, 1901, p. 314.

toute la théorie de la matière se trouve encadrée dans les formules de l'idéalisme critique : « La réalité ne s'exprime qu'en fonction d'éléments psychiques[1] » et plus explicitement encore : « Contrairement au sens commun, qui en fait un support indispensable et primordial, la matière ne peut être définie que par rapport à l'esprit, son essence exprimée qu'en termes d'âme et sa réalité suspendue qu'à la vie intérieure et à l'action morale[2]. » Que signifiera désormais cette expression que nous vivons la matière, sinon que nous faisons se fondre entre eux des moments qui n'existaient pas les uns pour les autres, bien plus, qui s'excluaient réciproquement par le fait même de leur succession temporelle? Le sentiment de la continuité vécue vient de ce qu'au lieu de nous absorber dans l'objet et de participer à son inertie nous lui ajoutons ce qu'il ne comportait pas dans sa réalité intime et spontanée, c'est-à-dire la conscience et la durée. Nous n'avons pas pris garde à cette addition, faute de réflexion, et nous avons substitué à l'intelligence de la continuité la condensation d'images indistinctes et indivises, nous nous sommes ainsi donné l'illusion d'une intuition immédiate et d'une sympathie profonde avec le réel. La métaphysique de la matière, telle que l'expose la philosophie nouvelle, est issue tout entière de cette illusion.

Il est facile d'approfondir la nature de cette illusion et d'en expliquer la genèse, car c'est cette illusion même qui est le principe de la vie esthétique. L'intuition esthétique est exactement l'intuition invoquée par la philosophie nouvelle, intuition qu'il faut éveiller par un effort spécifique et qui une fois éveillée apparaîtra comme primitive. Tout en comprenant mieux une symphonie à mesure que nous l'entendons davantage, nous ne l'admirons vraiment qu'à la condition d'être tout entiers à nos impressions présentes, de l'écouter chaque fois comme si elle était nouvelle pour nous. Rien de plus artificiel que le sentiment de la nature, rien qui se perfectionne plus manifestement par l'éducation du goût, et rien qui ne paraisse plus naturel; nous ne pourrions l'éprouver si nous ne le croyions naturel. De même l'émotion esthétique semble impliquer l'insertion dans l'objet, la sympathie de toute l'âme avec le réel; et pourtant la sympathie esthétique est autre chose que l'identification avec le réel. Ce qui

1. *Rev. de mét.*, 1900, p. 58.
2. *Id.*, 1899, p. 389.

rend d'un intérêt si tragique le drame de la fatalité, c'est que nous avons conscience de la fatalité qui est dans les victimes, qui malgré eux les conduit à la souffrance et à la mort, c'est que nous avons conscience de leur inconscience. Le paradoxe de cette sympathie esthétique qui accompagne d'une émotion agréable, et par nous désirée, la douleur de l'angoisse et de la torture, est le paradoxe même de la philosophie nouvelle qui prétend connaître la matière dans sa réalité absolue, dans sa spécificité, et reconnaît pourtant qu'on ne peut la définir qu'en termes d'esprit, la vivre qu'en la suspendant à l'esprit.

La critique de la philosophie nouvelle se fondera donc sur la critique de la vie esthétique. L'émotion esthétique naît dès que nous nous sentons en harmonie avec l'objet sans qu'il y ait eu effort d'intelligence ou mouvement de volonté; la contemplation esthétique est synthèse sans analyse. Faut-il en conclure qu'antérieurement au moment de la contemplation, pour le spectateur ou pour l'artiste, la synthèse n'ait demandé aucune analyse, que l'harmonie se soit spontanément formée ou imposée? L'attitude esthétique est pour le psychologue inséparable d'un certain raffinement; elle est toujours postérieure; l'art joue avec le contenu de la vie. Nous épuisons d'un regard la cathédrale qui a coûté des siècles de travail, nous la supposons sortie du sol, comme s'il n'y avait jamais eu ni fondations ni échafaudages: à chaque instant nous goûtons l'unité d'une mélodie, comme si les sons n'avaient pas vibré dans l'air un à un et n'avaient pas dû être recueillis successivement. De même nous contemplons comme continuité primitivement vécue et sentie ce que nous avons réussi à unifier par le progrès de notre intelligence. Dans cette contemplation il nous arrivera d'oublier pour un instant l'effort intellectuel : la nature semble naître à la vie avec cette intuition primitive, comme au théâtre le drame commence avec le lever du rideau. Mais le philosophe serait dupe de l'illusion qu'il s'est plu à se donner, il se mentirait à lui-même s'il confondait ce sentiment acquis et raffiné de la continuité vécue avec une intuition réellement primitive et de portée métaphysique. La synthèse esthétique de l'univers deviendrait inintelligible si elle était détachée de la condition qui l'a rendue possible et qui seule lui a donné sa signification.

Il nous reste maintenant à rechercher quelle est cette condition, et il ne nous paraît pas impossible d'établir qu'elle est le progrès même de la science. Au début, la science s'est tenue tout près de la

perception sensible; il y a une acoustique, une optique, et on répète avec Aristote comme un axiome : un sens de moins, une science de moins. De cette discontinuité la science contemporaine nous affranchit, en ramenant à l'unité les phènomènes auditifs et les phénomènes lumineux, en les concevant comme des mouvements qui ne sont plus caractérisés par les particularités d'un sens lumineux. Saunderson aveugle enseigne l'optique et Lissajoux fait voir l'acoustique à un sourd. Ce n'est pas tout : si nous pouvons concevoir les limites de tel sens particulier et par delà ces limites rétablir la continuité de la nature, n'est-ce pas au raisonnement scientifique que nous le devons? les rayons infra-rouges et ultra-violets qui entrent si souvent dans les métaphores de M. Le Roy, n'en sont-elles pas un irrécusable témoignage? et si nous pouvons enfin franchir la région de l'intuition sensible et retrouver tout un domaine que notre organisme mal adapté laissait à peu près échapper, tel que le domaine de l'électricité, c'est toujours la raison qui est révélatrice. La seule histoire du progrès scientifique proclame — ce qu'une étude vraiment critique de la perception viendrait sans doute confirmer — la suprématie de l'intelligible sur le sensible, et par cette suprématie même justifie le retour de la discontinuité à la continuité.

Nous insisterions davantage sur cette démonstration si nous n'avions pas par ailleurs l'assentiment de M. Le Roy : « Il est visible que la science moderne est orientée vers le rétablissement de la continuité dans l'univers [1] ». « La démarche extrême de la pensée scientifique nous ramène peu à peu à la continuité de la perception primitive [2] ». Et alors cette seule question se pose entre la philosophie nouvelle et l'intellectualisme qui tous deux se flattent de faire appel à l'esprit positif : sur quelle base convient-il d'établir la continuité de la matière? Est-ce sur l'intuition d'un donné primordial qu'on imagine par delà toute perception consciente et toute expérience humaine? Est-ce sur le progrès intellectuel qui permet à la science d'amener la continuité à la lumière de la réflexion et d'en fonder la vérité par une méthode rationnelle? Pour nous, il n'y a pas à choisir entre l'intuition d'ordre esthétique et l'intelligence claire de la science. La première n'est possible que par la seconde. L'intuition confuse, chronologiquement, pourra paraître anticiper sur le résultat

1. *Rev. de mét.*, 1899, p. 385.
2. *Id.*, 1899, p. 386.

de la synthèse intelligible, mais il reste que l'intuition postule la synthèse. Dans l'histoire de la pensée humaine, les rapports véritables sont restaurés. La dialectique du continu chez Spinoza et chez Leibniz était nécessaire pour que le philosophe du XXe siècle pût se donner comme point de départ et comme objet de sentiment vécu cette même continuité qui leur apparaissait au terme du progrès rationnel. La philosophie nouvelle, fille de l'intellectualisme, alors même qu'elle se retourne contre lui et qu'elle croit le dépasser, ne cesse pas de le sous-entendre et ne cesse pas d'en bénéficier [1].

On est en droit toutefois de nous rappeler que cette conclusion néglige une thèse essentielle de la philosophie nouvelle, la subordination de l'intelligence à l'action pratique. Le rationnel est fonction des besoins corporels, et ce que nous croyons intelligible est simplement adapté à nos fins utilitaires. Étant des corps solides, nous posons l'atome comme solide, et nous concevons tout rapport mécanique sous la forme du choc, parce que le choc permet à nos mains d'avoir prise sur les corps extérieurs [2]. — Mais cette argumentation, qui est familière à M. Le Roy et qui lui paraît décisive contre l'intellectualisme, passe à côté du problème qui nous intéresse. La philosophie nouvelle fait appel à des considérations anthropomorphiques pour rendre compte des premiers symboles grossiers dont ont usé les initiateurs de la science humaine; seulement ce qu'il s'agit d'expliquer, ce ne sont pas les erreurs du début, c'est tout au contraire le progrès qui les a éliminées. Le primat de l'action pratique nous dirait pourquoi les théorèmes sur la pesanteur de l'air et sur l'équilibre des fluides ont été si longtemps ignorés et ont eu tant de peine à pénétrer dans l'esprit; mais si la question est de me faire comprendre comment ces théorèmes se sont pourtant formés et se

1. Nous aurions aimé à citer ici la lettre de Spinoza à Louis Meyer sur l'Infini; bornons-nous à quelques phrases : « Si tamen quæras cur naturæ impulsu adeo propensi simus ad dividendam substantiam extensam, ad id respondeo quod quantitas duobus modis a nobis concipiatur : abstracte scilicet, sive superficialiter, prout ope sensum eam in imaginatione habemus vel ut substantia, quod non nisi a solo intellectu sit... Porro ex eo quod durationem et quantitatem pro libitu determinare possumus, ubi scilicet hanc a substantia abstractam concipimus et illam a modo quo a rebus æternis fluit, separamus, oritur tempus et mensura: tempus nempe ad durationem, mensura ad quantitatem tali modo determinandam est, quoad fieri potest, eos facile imaginemur... Quod ut adhuc clarius videas, cape hoc exemplum : nempe, ubi quis durationem abstracte conceperit eamque cum tempore confundendo in partes dividere inceperit, numquam poterit intelligere qua ratione hora ex. grat. transire possit. » *Spinoza*, Lettre 12 (autrefois 29).

2. *Rev. de mét.*, 1899, p. 385.

sont imposés, ce n'est plus à la thèse de la commodité et au primat de l'action pratique qu'on va se référer, à moins de s'en servir à la fois dans un cas et dans le cas contraire, et de détruire la notion que l'on invoque par l'abus qu'on en fait. De même pour l'action à distance : les lignes de forces ont paru contradictoires à des savants qui étaient tellement habitués à l'imagination du choc qu'ils en avaient fait une condition de l'intelligibilité ; pourtant ces notions ont aujourd'hui droit de cité dans la science, parce que nous n'éprouvons plus le besoin d'en demander une réalisation sensible et que ce sont pour nous les symboles les moins éloignés du rapport intelligible qui seul importe au savant. Nous accordons à la philosophie nouvelle que la science a son origine dans les exigences de la pratique et dans les analogies matérialistes : mais il nous paraît impossible de soutenir cette thèse sans en apercevoir la conséquence intellectualiste : la science se développe en s'éloignant de ses origines, en s'orientant vers l'unité et la continuité de la raison. Il est facile d'imaginer que le soleil tourne autour de la terre, puisque l'imagination nous est déjà donnée dans l'expérience de chaque jour et que nous sommes obligés de nous mouvoir comme si la terre était immobile ; mais la facilité même de cette imagination relève par contraste la liberté de l'intelligence qui a permis de réagir contre cet anthropomorphisme, qui a placé le soleil au centre du système planétaire ; bien mieux, elle a, de ce centre de perspective, expliqué les mouvements apparents du soleil et la nécessité inévitable de l'illusion subjective qui rend compte à la fois des données du sens commun et des premiers essais de systématisation scientifique. La science, en même temps qu'elle nous affranchit de l'action pratique et de la commodité organique, justifie le rôle provisoire qu'elles ont joué, et achève de démontrer leur subordination au primat de l'intelligence. A moins qu'on ne tienne à se donner le dernier mot en faisant de l'intelligence l'instrument le plus efficace de l'action et le meilleur moyen de tourner la nature à notre commodité : *Mens nihil aliud sibi utile esse judicat nisi id quod ad intelligendum conducit* [1].

III

Nous sommes ainsi amenés à étudier en elle-même la fonction de l'intelligence ; la philosophie nouvelle, qui prétend faire sa part à l'in-

1. Spinoza. *Ethique*. p. IV, th. 27.

tellectualisme reconnaît qu'à un plan de connaissance, à la science, correspond le primat de l'action discursive. L'importance qu'elle attache au discours a même conduit un critique pénétrant à dénoncer en elle une résurrection du nominalisme; contre quoi M. Le Roy a protesté [1] : c'est l'intellectualisme qui s'oriente vers le discours au point de s'y enfermer [2], tandis que la philosophie nouvelle ouvre par delà les limites étroites du discours l'horizon illimité de l'action et de la vie. La question se trouve ainsi déplacée sans être éclaircie. En fait, il y a une thèse nominaliste, suivant laquelle l'œuvre intellectuelle qui est constitutive de la science, est orientée vers la formation d'un discours cohérent et arbitraire. Cette thèse, tout en se réservant de la compléter, la philosophie nouvelle se l'est appropriée et, comme je l'ai montré lorsque j'ai eu à en retracer les origines, elle en a fait le principe de sa dialectique; le rationalisme, au contraire, l'a toujours réprouvée, au temps de Condillac comme au temps d'Antisthène, parce qu'elle est la forme extrême de l'empirisme. Pour la philosophie nouvelle la pensée discursive existe, et elle suffit à rendre compte du développement scientifique; pour l'intellectualisme il n'y a pas de pensée discursive : ce que le discours laisse apercevoir de la pensée, c'est ce qui peut être traduit au dehors, les termes extérieurs les uns aux autres, matériellement séparables, susceptibles d'une analyse élémentaire analogue à l'analyse chimique; mais la pensée ne se laisse pas épuiser dans cet aspect extérieur, elle est spécifiquement pensée par ce que le discours ne traduit pas, par ce que le perroquet ne comprend pas, c'est-à-dire par l'intelligence des rapports internes, où l'analyse — analogue cette fois à l'analyse mathématique — discerne la condition nécessaire pour donner une signification au discours, retrouvant ainsi l'unité synthétique, forme générale de la pensée. En d'autres termes, la fonction discursive du langage implique la fonction unifiante de la pensée; la première n'existe que par la seconde. Autant il était artificiel, dans l'étude de la perception, d'isoler la synthèse de l'analyse, autant il est artificiel, dans l'étude de la connaissance scientifique, d'isoler l'analyse de la synthèse. C'est ici et là le même procédé de dissociation, ici et là l'intellectualisme le condamne, et c'est pourquoi il repousse la doctrine nominaliste, soit qu'elle nie avec Condillac la fonction de l'esprit qui ne se ramènerait pas

1. *Rev. de mét.*, 1900, p. 228.
2. *Id.*, 1901, p. 300.

aux éléments du discours, soit qu'avec M. Le Roy, elle la relègue à un plan supérieur de la vie consciente, comme transcendante au discours.

Il est vraisemblable d'ailleurs que ce terme de nominalisme aurait moins choqué M. Le Roy s'il avait insisté sur le caractère qu'il reconnaît implicitement au discours. Il cite la formule qu'il emprunte à M. Bergson : « la pensée demeure incommensurable avec le langage » ; et il ajoute : « mais tout cela, si exact soit-il, ne doit pas faire oublier que cependant rien n'est possible sans le discours, à peu près comme les *œuvres* sont nécessaires au développement de la vie intérieure et les *pratiques* à l'épanouissement de la vie morale [1] ». Le rapprochement est significatif : le discours est l'action de la pensée. Même restreint à un certain plan de la connaissance scientifique, le nominalisme n'est concevable que si on admet que l'action peut être détachée de ses conditions d'intelligibilité et posée comme autonome, si on reconnaît avec la philosophie nouvelle le primat ou la transcendance de l'action. Pour l'intellectualisme, au contraire, la notion de pensée discursive est une monstruosité, parce que l'existence du discours suppose l'immanence d'une pensée qui ne peut pas être asservie aux lois extérieures du discours, qui a son principe dans la puissance illimitée de synthèse, dans la raison. Aussi regrettons-nous que M. Le Roy ait enlevé d'avance toute portée à sa polémique contre l'intellectualisme en le défigurant jusqu'à le montrer orienté vers l'atomisme et vers le matérialisme [2]. Ce n'est pas seulement l'histoire de la philosophie qui est ici négligée de parti pris; c'est aussi l'histoire de la science, c'est la lutte incessante du rationalisme contre les empiristes partisans du vide et des atomes. En se plaçant au point de vue nominaliste, M. Le Roy s'est condamné à ignorer le rationalisme, ainsi que l'atteste un passage comme celui-ci. « En définitive, c'est la continuité qui est réelle. Mais il faut bien schématiser pour comprendre et on le fait spontanément. Telle est l'origine pratique et le sens immédiat des notions de substance, de cause, de rapport, de force, de sujet, etc. [3]. » Ainsi le rapport rationnel serait un schème de discontinuité, un atome logique, et cela est vrai pour le nominalisme puisque le rapport se traduit dans le discours par un mot, fût-ce le mot *est*, et que ce mot forme un troisième

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 309.
2. *Id.*, 1899, p. 555.
3. *Id.*, 1899, p. 391.

terme qui s'ajoute aux précédents; mais pour l'intellectualisme le mot *est* n'a pas de sens en tant que mot, il constate du dehors ce qui n'existe que du dedans, la relation qui donne leur sens aux deux termes et dont logiquement ils procèdent. Ce qui vit est unité, et il n'y a d'unité définie que par des rapports définis. Toute activité vivante se développe, comme le disait Leibnitz, par l'efficacité de la loi qui lui est immanente, et la caractéristique de la vie spirituelle, parmi toutes les formes de l'activité vivante, c'est de dégager sous forme de relation consciente la loi interne qui est sa raison d'être.

Après avoir posé en principe l'identification de l'atome, élément du discours, et de la relation, principe de la pensée, M. Le Roy écrit : « La raison est essentiellement discontinue. Poussant à l'extrême le besoin d'idées séparées et juxtaposables, elle postule inévitablement un *atomisme logique*. On a un curieux témoignage de cette invincible tendance dans la conception mathématique du continu, ensemble connexe et parfait, poussière incohérente et infiniment ténue, ne présentant ni liens intérieurs ni lacunes, qui, pour les philosophes, se confondent avec la discontinuité absolue. La raison est donc nécessairement « spatiale » et « numérique [1] ». — Nous ne chercherons point à nous donner le ridicule de révéler à M. Le Roy — et d'autant qu'il invoque par surcroît l'autorité de M. Poincaré — la nature du continu mathématique. Nous avons seulement à résoudre une question de psychologie ou de logique générale : pourquoi l'ensemble connexe et parfait apparaît-il à M. Le Roy comme le type de la discontinuité, sinon parce qu'il résout cet ensemble dans les éléments entre lesquels il peut se décomposer, et qu'il néglige systématiquement la loi suivant laquelle cet ensemble se forme, le rapport qui permet de déterminer chaque élément par sa place dans l'ensemble et de poursuivre à l'infini la détermination? Pour l'intellectualisme le nombre existe par la numération; le continu mathématique est intelligible par la continuité de l'activité rationnelle qui poursuit son travail par delà toute discontinuité posée et constitue en vertu d'une relation définie une suite indéfinie de termes. La continuité rationnelle se conçoit par opposition à la discontinuité, et s'affirme par le pouvoir qu'a l'intelligence de dépasser la région du discontinu; la philosophie nouvelle méconnaît cette continuité parce qu'elle se place au-dessus de toute catégorie, dans l'hétérogène et

1. *Rev. de mét.*, 1899, p. 547.

dans le spécifique. Mais nous croyons avoir démontré que cette hétérogénéité et cette spécificité ne sont ramenées à la continuité que par une synthèse esthétique, transcendante à la nature intime du réel; un spectateur placé au dehors prête cette continuité à une pluralité d'événements qui pris en eux-mêmes s'excluent par le fait même de leur hétérogénéité et de leur spécificité. La continuité, telle que la conçoit la philosophie nouvelle, se perd dans une sorte de nébuleuse, dans la virtualité primitive, dans l'indistinct complexe. Et alors comment ne pas en appeler à M. Le Roy? « En toute rigueur, écrit-il, le complexe primordial ne peut être dit ni homogène ni hétérogène; ces deux termes ultérieurs — qui n'ont qu'un sens réciproque — sont construits à partir de la perception originelle, soit par mélange et neutralisation, soit par dislocation et morcellement [1]. » En toute rigueur, dirons-nous à notre tour, le complexe primordial ne peut être dit ni continu ni discontinu, il est la virtualité qui a en elle la puissance des contraires, suivant la formule d'Aristote; la nature sera discontinue pour l'imagination, qui la saisit partie par partie, et à cause de cette mutilation y introduit la contingence; elle est continue pour la raison qui en rétablit l'unité grâce à la nécessité des lois qu'elle démontre. La continuité ne prend de signification effective que dans un jugement réfléchi, après que la catégorie de discontinuité a été traversée et lui a été opposée; elle est intelligible seulement au sommet de la dialectique et grâce à l'œuvre de la science.

Nous regrettons que M. Le Roy n'ait point pris garde à ces rapports dialectiques qui nous paraissent dominer toute entreprise philosophique ou plutôt que la philosophie proprement dite a pour objet de déterminer; il n'aurait pas couvert du pavillon de la continuité une doctrine qui est en son fond une doctrine du discontinu et du transcendant; il n'aurait pas non plus présenté comme réfutation de l'intellectualisme une simple constatation des conditions que l'intellectualisme authentique considère comme étant les conditions du progrès scientifique. La philosophie nouvelle prétend se fonder sur une nouvelle conception de la science, et en effet ce serait un scandale pour l'intellectualiste que tout d'un coup une révolution vînt bouleverser le système de lois où il avait cherché jusqu'ici le type le mieux établi de la certitude et de la vérité. Avec la science, l'esprit

1. *Rev. de mét.*, 1900, p. 52-53.

humain s'effondrerait, et entraînerait dans sa chute toute possibilité de communauté spirituelle au sein de la société. Mais il ne s'agit de rien de tel : il n'y a pas, quoi qu'en dise M. Maurice Daniel dans l'article pénétrant où il expose la doctrine de M. Le Roy[1], une « science d'hier » et une « science d'aujourd'hui »; la science est demeurée la même dans sa constitution intrinsèque et dans ses méthodes positives; jamais les savants ne se sont sentis plus rapprochés les uns des autres dans le travail collectif; jamais les générations n'ont mieux compris la solidarité de leurs efforts séculaires. La science est hors de cause, et c'est ce qui nous donne la liberté de ne pas nous récuser dans le débat; nous discutons simplement avec M. Le Roy sur l'interprétation logique de la science, et pas même cela, sur l'interprétation logique des études critiques que M. Le Roy nous a données à propos de la science. Nous ne contestons rien de ces études solides et pénétrantes; nous croyons seulement qu'elles ne sont susceptibles de s'éclairer et de se justifier qu'à la lumière de l'intellectualisme.

Suivant M. Le Roy la science se développe par un double mouvement : mouvement d'approximation et mouvement de solidarité. La loi est à la fois une formule qui prétend envelopper dans sa généralité une classe de faits observés, et une conséquence de principes qui ont été posés comme des décrets ou comme des dogmes. D'où la philosophie nouvelle conclut que, voulant être l'une et l'autre, elle n'est ni l'une ni l'autre, et que par suite elle est dépourvue de toute valeur rationnelle[2]. Les faits scientifiques sont choisis et « truqués » par les savants de telle façon qu'ils satisfassent en toute circonstance aux principes définis; si les lois de la chute des corps ne sont pas confirmées directement par l'expérience le savant modifiera en quelque sorte le milieu normal de la chute, et à la chute dans l'air substituera ce qu'il lui convient d'appeler la chute libre. Inversement les principes seront définis de telle manière qu'à l'avance ils fournissent un cadre également apte à recevoir toute expérience, quelle qu'elle soit; le principe de la conservation de l'énergie sera toujours en harmonie avec les faits, car le principe même entre dans la constitution et dans la détermination des faits. Il est donc impossible de découvrir un fait primordial ou bien un principe initial qui servirait de

1. *Annales de philosophie chrétienne*, février 1901.
2. Voir dans les *Mémoires du Congrès* La Science positive et la Liberté et dans le *Bulletin* La valeur objective des lois physiques.

base à la démonstration d'une loi; l'esprit va dans la science de n'importe quel fait à tous les faits, et à tous les principes, de n'importe quel principe à tous les principes, et à tous les faits. S'il paraît se faire un progrès à l'intérieur de la science à mesure qu'il y a plus d'approximation du côté des faits, plus de solidarité entre les principes, cette apparence ne doit pas nous faire illusion sur la valeur de la science : elle n'est logiquement qu'un perpétuel cercle vicieux où les faits nous renvoient aux principes, où les principes nous renvoient aux faits, sans jamais nous permettre de nous arrêter à la loi, comme à la vérité à la fois indépendante et démontrée.

Cette conclusion qui, pour M. Le Roy, serait l'assise de la philosophie nouvelle, en est, en réalité, la conséquence. Plaçons-nous dans un système de métaphysique transcendante où le réel est au delà du fait observable et la raison au delà du progrès intellectuel, la science apparaîtra comme un cercle vicieux. En effet nous contemplons alors la science du dehors et nous sommes obligés de chercher par quel endroit elle est pénétrable, nous réclamons un commencement fixe à partir duquel elle se développe dans un ordre rectiligne. Mais si nous abandonnons le postulat de la philosophie nouvelle, la dissociation artificielle qu'elle opère entre l'intuition de la réalité et l'évidence de la raison, nous serons à l'intérieur de la science, et il nous suffira pour en fonder la valeur de la rattacher au développement de l'activité intellectuelle. Or comment concevoir ce développement sinon comme l'unification synthétique qui transforme une pluralité discontinue de faits en un réseau continu de relations? Comment en mesurer le progrès sinon par l'approximation croissante du côté des faits, par la solidarité croissante des relations rationnelles? Ce qui était cercle vicieux du point de vue de la transcendance de l'action, devient marque de vérité du point de vue de l'immanence de la pensée; la différence des thèses ne correspond nullement à une divergence dans la conception de la science positive, elle traduit seulement l'opposition de la philosophie nouvelle et de l'intellectualisme.

C'est donc à l'intellectualisme qu'il appartient de redresser, sur les bases mêmes que nous offrent les études de M. Le Roy, la théorie de la connaissance scientifique et de nous faire comprendre en quelle mesure la science est maîtresse de vérité.

La science procède par approximation, et toute approximation serait, d'après M. Le Roy, relative à l'action. Une loi approchée, par

définition même, ne peut être une loi vraie ; mais le savant s'en contente, parce que l'erreur est à peu près indifférente dans l'application, qu'elle est pratiquement négligeable. Mais comment ne pas dénoncer une fois de plus l'équivoque qu'entraîne l'intervention de l'action? On veut que le pratiquement négligeable soit ce que nous avons le droit de négliger comme n'étant d'aucune utilité pratique : n'est-ce pas plutôt ce que nous sommes matériellement obligés de négliger, pour cette bonne raison que nous ne le connaissons pas encore, auquel cas l'approximation serait relative à la connaissance? Et la preuve en est simple; car de quel droit décider qu'il est légitime, à quelque point de vue que ce soit, de négliger telle ou telle différence de résultats, avant de savoir quelle en est la conséquence, c'est-à-dire avant d'en avoir fait la théorie? Un médecin, décrivant comme il le voyait l'état de la gorge dans la diphtérie, ne croyait-il pas en avoir une connaissance pratiquement suffisante, jusqu'à ce que la découverte de la bactériologie lui eût révélé que l'essentiel lui échappait? La différence entre l'azote industriel et l'azote atmosphérique n'a-t-elle pas paru pratiquement négligeable, jusqu'à ce que les recherches toutes théoriques de Ramsay et de Raleigh aient fait de cette différence l'occasion d'un progrès important dans l'analyse? En résumé l'action se modèle toujours sur la connaissance; seulement, tant qu'il y a une lacune dans la connaissance, l'action, qui est urgente, passe forcément par-dessus les réserves théoriques du savant. Comment conclure de là que ce ne soit pas à l'intelligence de constater la lacune, et ensuite de la combler? Toute approximation suppose une mesure, et elle se réfère à une formule ou à une limite définie, qui permet d'apprécier l'écart. En sorte que le problème de l'approximation se pose à nous d'une façon précise : est-ce que l'approximation, liée à l'imperfection de nos procédés de calcul ou de nos instruments d'observation, va toujours diminuant, de telle façon que le savant enserre le fait naturel dans des limites de plus en plus précises, que la vérité apparaisse comme le terme de convergence de toutes les lois approximatives que nous formulons? Et, nous rappelant la discussion qui a eu lieu à cet égard, nous nous apercevons que les problèmes sont toujours près d'être résolus par l'accord unanime, dès qu'une analyse un peu plus claire les fait apparaître dans les conditions mêmes où le savant les rencontre effectivement dans son travail quotidien [1].

1. *Bulletin*, I, 26.

Pour le savant la science est orientée vers le réel et vers les faits; le savant a conscience de ne pas faire les faits scientifiques. Et pourtant, dit M. Le Roy, comment contester la disproportion entre ce qui est la part de l'observation pure et ce qu'y ajoute l'interprétation scientifique? Un jeu d'ombre et de lumière passe devant nos yeux, et nous affirmons qu'il y a éclipse de soleil. Dans les exemples intéressants qu'accumule le mémoire sur *la Science positive et la Liberté*[1], nous reconnaissons la critique rationaliste de l'empirisme anglais, de « l'ancien positivisme ». — Mais pour avoir supposé que l'ancien positivisme était professé par ceux qui n'étaient pas les « tenants de la philosophie nouvelle », M. Le Roy s'abuse sur la portée de cette critique, et en sens inverse il commet la même confusion que ceux qu'il réfute : il confond le fait et le rapport, ou plus exactetement les deux acceptions que comporte la détermination d'un fait. Car ce n'est pas du tout la même chose de déterminer le fait comme fait, ou de déterminer le contenu du fait, d'affirmer que le fait est ou d'affirmer quel fait est. Cette distinction élémentaire, à laquelle M. Le Roy paraît consentir lui-même lorsqu'il parle de cette « poussière incohérente et fugitive, qui n'est rien par elle-même et que rien néanmoins ne saurait suppléer[2] », suffit pour rectifier son argumentation et rétablir la véritable notion du fait scientifique. Plus votre analyse écartera les intermédiaires, dus à l'intervention de la réflexion scientifique, les classifications de phénomènes et les instruments de mesure, les définitions traditionnelles et les manuels opératoires, plus vous mettrez en relief ce qui reste au fond du creuset, ce qui résiste à toute dissolution mentale, le je ne sais quoi d'irréductible qui est le fait pur; il est sans doute indéterminé, à un tel degré d'indétermination qu'on ne peut lui faire correspondre aucun autre jugement que la simple affirmation de l'être, et que Cratyle, le maître de Platon, recommandait de se borner à lever le doigt; aussi n'y aura-t-il guère d'autre mot pour le désigner que ce mot de choc, déjà employé par Fichte. C'est là, dans l'apparition de ce choc, que réside l'objectivité du fait scientifique et la racine de toute objectivité; l'esprit le constate comme une limite à la liberté de ses conceptions; c'est la part de ce qu'il ne fait pas dans ce qu'il fait, et c'est là ce qu'il est impossible de supprimer; car si artifice il y a, c'est là

1. *Bibliothèque du Congrès*, t. I, p. 329.
2. *Rev. de mét.*, 1899, p. 514.

que se suspend l'artifice, et c'est par là que la science acquiert cette efficacité qui est au moins reconnue comme la condition *minima* de sa valeur. Ou il y a une équivoque dans le raisonnement qui nous est opposé, et de ce que le contenu du fait serait artificiellement déterminé, il est illégitime de conclure que la dénomination et la production du fait en un temps donné seraient, elles aussi, artificielles; ou alors ceci emporte cela, et la science n'est plus qu'une fantasmagorie, une mystification faudrait-il dire, du jour où le savant en serait conscient.

Comprenons mieux l'attitude du savant dans l'expérience. « Combien d'intermédiaires accumulés, dit M. Le Roy, sous lesquels le réel disparaît [1]! » Mais imagine-t-on que le savant accumule ainsi les intermédiaires, à cette seule fin de faire disparaître le réel? Et encore cela seul peut disparaître qui est apparu. Ni la psychologie positive ni la science positive ne connaissent cette réalité qui aurait la propriété singulière de s'évanouir ou de se laisser ensevelir à mesure que l'investigateur multiplie le nombre ou raffine les procédés de ses observations. Le réel, le fait premier est effectivement saisi comme une apparition, comme une position dans le temps; et si la science accumule les intermédiaires, c'est en vue de faire apparaître le réel. Une expérience suppose une longue préparation, des théories et des instruments; mais quel est le but de cet effort, sinon de poser une question à laquelle la nature répondra? Nous accorderons à M. Le Roy que la lunette astronomique implique une multitude d'hypothèses; mais ces hypothèses ont pour but une constatation qui n'est plus une hypothèse. Il y a un moment où le savant attend, et où il ne dépend plus de lui que ce qu'il attend arrive ou n'arrive pas. Que tout le langage du savant soit artificiel, il y a deux mots qui sont naturels : oui ou non. M. Périer, beau-frère de Pascal, monte au sommet du Puy de Dôme, et dans le tuyau où il avait mesuré, aux Minimes de Clermont, vingt-six pouces trois lignes et demie de vif-argent, il trouve qu'il ne reste plus que la hauteur de vingt-trois pouces deux lignes. Accordons pour le moment qu'il ait eu tort de rapporter la différence de niveau à la diminution de la pression atmosphérique, qu'il ait pu y voir l'effet de l'amour du vide ou de la variété de la végétation; mais, de quelque façon que l'on qualifie cette différence, il reste que c'est un changement, et à qui fera-t-on

1. *Bibliothèque*, I, 329.

croire qu'il est étranger au cours de l'univers qui se fait indépendamment de nous, qu'il n'est pas un phénomène de la nature, mais une propriété librement attribuée à un instrument librement fabriqué et qu'à se donner la peine de gravir la montagne on ne gagne que l'illusion de rendre de plus haut un décret? Est-ce à M. Périer, est-ce à Pascal, est-ce à quelque savant qu'il nous plaise d'imaginer? Il y a donc des faits que le savant ne fait pas; plus exactement il y a des points de repère qui ne se déplacent pas à notre gré. Et si nous ajoutons que ces points ne sont que des points, qu'ils n'enferment en eux aucune détermination de contenu, aucune image de la réalité, nous affirmons une des thèses essentielles de l'intellectualisme, à savoir que nous ne connaissons rien que par des rapports intelligibles et que l'œuvre de la science est de relier les points discontinus qui sont saisis comme faits en les comprenant dans un réseau continu de lois.

Une seconde thèse de l'intellectualisme consiste à expliquer la formation de ce réseau par l'activité de la raison, faculté d'unité et de continuité. Mais, objecte M. Le Roy, comment ne pas voir que les principes de la science sont changeants, et par suite arbitraires? La raison se donne l'illusion de les subir comme s'ils étaient nécessaires; elle repousse comme contradictoire et inintelligible tout ce qui ne rentrerait pas dans le cadre de ses affirmations, l'action à distance ou l'ondulation de l'éther, la vitesse de la lumière ou la transmission instantanée; puis l'habitude vient, ce qui cesse de lui être étranger cesse de lui paraître absurde; avec de nouvelles conditions de commodité, elle fait de nouveaux cadres d'intelligibilité, et elle s'élargit à l'intérieur de ces cadres, puisqu'ils n'ont jamais eu qu'en apparence la forme rigide de la nécessité; ils sont souples et extensibles à l'infini; si la théorie semble en défaut, il suffit d'imaginer quelque nouveau phénomène, d'inventer quelque nouvelle force à laquelle on assignera exactement les propriétés convenables pour assurer le succès de la raison. La raison jouerait bien de malheur si avec des définitions librement choisies, avec des dogmes qui n'ont d'existence que par elles et pour elles, elle ne parvenait pas à refaire un discours maniable et cohérent [1]. On comprend ainsi en quel sens M. Le Roy peut invoquer la solidarité des lois scientifiques pour prouver qu'elles ont une signification toute verbale.

1. *Revue de mét.*, 1901, p. 144.

N'importe quelle loi particulière est créée à la volonté de l'homme parce qu'elle pourrait — relativement à l'ordre de phénomènes qu'elle paraît régir plus directement — être formulée autrement, et que pour lui donner un complément de détermination on doit l'emprunter à son rapport avec les autres lois de la nature. Il faudra donc concevoir la raison comme une faculté arbitraire planant au-dessus des principes qu'elle adopterait ou quitterait avec la même facilité, faisant ou défaisant la logique au gré de ses dogmes supra-logiques, et toujours également certaine du succès puisqu'elle n'a en face d'elle qu'une nature infinie, laissant toujours, en vertu de son infinité, apparaître ou fabriquer les faits requis pour donner au décret du discours l'illusion de la justification [1]. Bref une nature indéterminée et une raison indéterminée, allant à la rencontre l'une de l'autre, suffiraient pour engendrer cette masse énorme de relations supposées nécessaires et universelles qui constitue la science.

Mais comment se fait-il que l'impression décrite par la philosophie nouvelle soit si exactement contraire à celle du savant qui fait son œuvre? Le physicien le plus averti des illusions dénoncées par la critique n'en croit pas moins que la science est — ou, si l'on insiste, peut devenir — un progrès vers la détermination, qu'elle a un sens d'orientation. Comme l'esprit humain dont elle est l'œuvre, elle va du multiple à l'un, du discontinu au continu. Au début, quelques faits discontinus qui par leur discontinuité sont susceptibles d'être reliés par une série de courbes différentes, et présentent ainsi une apparence de contingence; puis, à mesure que les faits observés deviennent plus nombreux, la courbe est de moins en moins indéterminée, en même temps que les différentes courbes, correspondant aux différentes catégories de phénomènes, sont reliées entre elles, de façon à former un réseau de plus en plus vaste et de plus en plus serré; la solidarité des lois scientifiques manifeste ce qui ne se sépare pas pour le savant, l'unité et la continuité de la raison, l'unité et la continuité de la nature.

Et alors la question qui avait été soulevée par l'approximation des faits se pose pour la solidarité des principes. L'interprétation de la science que donne M. Le Roy avec tant de pénétration et de sincérité n'est-elle pas viciée à sa base par une confusion d'ordre logique? Après avoir emprunté au positivisme sa conception du fait scienti-

1. *Bibliothèque*, I, p. 320.

fique identifié au réel. M. Le Roy s'appuie sur une définition des principes scientifiques qui se rapporte à une forme de la science aujourd'hui abolie, à ce qu'Auguste Comte appelait l'état théologique; à l'état théologique en effet il n'y avait aucune différence à faire entre les symboles et les formules. Symboles et formules s'effondreront également, dès qu'il deviendra évident que symboles différents et formules différentes se sont succédé au cours de l'histoire, ou qu'ils peuvent coexister sans que le savant se sente capable ou même se soucie de décider entre eux. Mais l'intellectualisme se croit capable de dénoncer ici l'erreur de la philosophie nouvelle : la mobilité des symboles et la mobilité des formules n'ont pas la même signification, peut-être même ont-elles une signification contraire.

Un symbole est une forme de représentation qui en exclut une autre; l'élément est l'atome ou bien il est la force, l'impulsion vient du choc ou bien de l'action à distance. Or, à mesure que les théories scientifiques se multiplient, il apparaît que ces schèmes, tout incompatibles qu'ils sont, ont la même aptitude à figurer les relations des phénomènes naturels. Ils s'annulent donc l'un l'autre, et pour avoir de la nature une connaissance réelle il faut les retrancher également de sa pensée. Que conclurons-nous de là, sinon que cette critique des symboles permet de réparer et de rejeter ce qui dans la pensée scientifique se mêlait inconsciemment d'imagination à l'œuvre de la raison? Comme l'a dit si spirituellement et si profondément aussi M. Poincaré, les théories mécanistes de la première moitié du XIXe siècle, après avoir dénoncé les illusions de la conscience vulgaire, rêvent de rétablir à un étage supérieur une matière nouvelle et, par une contradiction inconsciente, elles en empruntent la description et les propriétés aux phénomènes du monde sensible; elles voudraient les expliquer et elles les remplacent. L'élimination de ces symboles imaginatifs est à la fois un progrès de l'esprit scientifique et une confirmation de l'intellectualisme.

Et, en effet, c'est une fois écartés les symboles mathématiques qu'apparaissent dans toute leur valeur les formules intelligibles, les expressions mathématiques. Mais, nous demande M. Le Roy, ne sont-elles pas mobiles aussi? Est-ce que la forme de la relation mathématique ne dépend pas de l'unité choisie? L'expérience ne livre qu'un point de repère, et ce point recevra sa qualification du cadre dans lequel le savant l'aura fait entrer. Soit le point correspondant à ce qu'on appelle la fusion du phosphore; il dépend de nous que ce

point soit constant et déterminé à 44° comme il l'est dans nos thermomètres centigrades; nous pourrions graduer autrement nos thermomètres, et déjà certaines déterminations de la formule varieraient, la forme en resterait la même cependant: mais il est facile de faire varier la formule, en choisissant une autre substance que le mercure ou l'alcool : on dit que l'eau a une anomalie de dilatation: mais que l'on parte d'un thermomètre à eau, c'est le phosphore qui a une anomalie de dilatation; — et que l'on prenne enfin comme unité de mesure une grandeur variable comme la distance du soleil à la terre, toutes les quantités fixes auxquelles nous nous repérons vont devenir des quantités variables, et tout le système intelligible de la science sera renversé [1]. La mobilité des formules est donc liée à la mobilité des symboles; il sera impossible de ne pas apercevoir le scepticisme imminent, de maintenir l'adhésion rationaliste à la valeur des principes scientifiques, à moins de prétendre que ce qui est vrai des symboles ne l'est plus des formules, que. les uns et les autres étant également susceptibles d'être changés à volonté, les uns sont arbitraires et les autres ne le sont pas. — Or cette prétention, que d'avance la philosophie nouvelle juge contradictoire, est celle de l'intellectualisme. Les notions de l'imagination s'excluent mutuellement, et c'est pourquoi le dogmatisme métaphysique se plait à les soumettre au principe de contradiction afin de soutenir ou de combattre la thèse du fini, le principe de l'atomisme, etc., et cela malgré l'avertissement de Kant qui a dénoncé dans la doctrine des antinomies la vanité de toute tentative pour appliquer des principes absolus à des représentations purement sensibles; mais il est possible que les notions intellectuelles soient diverses dans leurs expressions et qu'elles s'harmonisent pourtant entre elles; car précisément elles se distinguent des représentations imaginatives en ce qu'elles ne se confondent pas avec leur symbole extérieur : leur multiplicité apparente peut exprimer l'unité réelle de la pensée. Deux formules mathématiques peuvent n'avoir aucun élément commun, et cependant être équivalentes; il suffit qu'à chaque élément de l'un corresponde un élément déterminé de l'autre, qu'à chaque variation dans le rapport des éléments corresponde une variation déterminée du rapport entre ces seconds éléments: alors deux systèmes, qui sont tout à fait dissemblables pour le discours, sont pour la raison un

1. *Bulletin*, p. 23.

seul et même système. Autrement dit l'unité de la raison se manifeste par le principe de transformation qui permet de passer d'une série de formules à une autre série, tout en maintenant l'identité des rapports qui en constituent le système, qui en font la vérité. L'intellectualisme est donc justifié positivement par la mobilité des formules mathématiques, comme il l'était négativement par la mobilité des symboles imaginatifs.

Dans un cas seulement la philosophie nouvelle serait autorisée à soutenir que la science est arbitraire, ce serait le cas où les rapports mathématiques pourraient être remplacés indifféremment par d'autres rapports lesquels ne seraient reliés aux premiers par aucun principe concevable de transformation, où, toutes les conditions égales d'ailleurs, on pourrait à volonté supposer dans la formule de la gravitation le rapport inverse ou le rapport direct des distances, le rapport simple des masses ou le rapport de leur carré, où la vitesse de la lumière pourrait être dans notre système actuel de mesures d'un million de kilomètres par seconde. S'il n'en est pas ainsi, réserve faite des limites toujours de plus en plus étroites entre lesquelles l'approximation des faits permet encore la variété des formules, alors les exemples invoqués par M. Le Roy pour nous convaincre que la science est arbitraire, sont réellement décisifs pour prouver que la science n'est pas arbitraire. La dilatation de l'eau et la dilatation du mercure suivent deux courbes qui sont dans un rapport défini, de telle sorte que nous pouvons à notre gré nous servir de la première pour mesurer la seconde, ou inversement. Si nous adoptons la distance du soleil à la terre comme base d'un système de mesure, la hauteur de la colonne mercurielle correspondant à la température de fusion phosphorique sera encore rationnellement connue, puisqu'elle variera en fonction d'une loi qui est donnée à l'avance. De même la théorie de l'émission ou la théorie de l'ondulation ou la théorie électro-magnétique sont équivalentes, en tant qu'elles conduisent à des formules équivalentes, apportant le même degré de certitude et de précision dans la détermination des phénomènes. La géométrie non-euclidienne ne contredit pas la géométrie euclidienne, quoique le même énoncé paraisse vrai dans l'une et faux dans l'autre; les géométries non-euclidiennes définissent les conditions de l'espace euclidien et contiennent le principe qui permet de retrouver à l'aide de ces conditions l'enchaînement des théorèmes euclidiens. Ce qui est éliminé par la comparaison des

diverses théories laisse un résidu, un faisceau de rapports; ces rapports sont transparents pour la raison, précisément parce qu'ils sont supérieurs à tout langage particulier, indépendants de tout schème imaginatif; pour quiconque pense sans confondre ce qu'il pense avec ce qu'il dit ou avec ce qu'il se figure, ils constituent une même unité systématique, ils sont vrais de la même vérité.

En définitive une doctrine qui respecte scrupuleusement la spécificité de la science contemporaine reconnaît qu'à travers les variations indéfinies des formules littérales, quelque chose demeure inébranlé, immuablement vrai, c'est la raison intérieure de ces différentes formules. Quelle que soit la diversité des termes auxquels nous appliquons en arithmétique la règle de trois, il y a un même rapport intelligible qui fait l'unité de l'acte rationnel; c'est, comme le disait Spinoza, l'intelligence de l'adéquate proportionnalité, et ainsi se justifie la définition leibnitzienne que rappelait dernièrement M. Couturat [1] : La raison est faculté d'analogie. En vertu d'une hypothèse *à priori*, M. Le Roy a méconnu cette unité synthétique de la pensée ; faisant allusion à la distinction du schème imaginable et de la fonction logique, il les définit aussitôt : « l'un synthétique, mais contingent, l'autre nécessaire, mais analytique [2]. » Il se fait prisonnier de cette formule abstraite, et de là les contradictions où s'engage le positivisme nouveau. C'est contredire l'unité de la connaissance scientifique que de dissocier le discours et la pensée de façon à restreindre l'un au domaine régi par le principe d'identité, et à faire de l'autre le produit mystérieux d'un dynamisme irrationnel. C'est contredire le progrès continu qui se fait de la perception à la science que de séparer violemment la connaissance rationnelle de tout contact avec la réalité : « il y a toujours deux marches possibles, à partir des symboles du sens commun, soit vers le rationnel pur, soit vers le donné concret [3]. » Nous avons cherché pour notre part à nous affranchir de cette formule, et nous avons vu apparaître l'unité et la continuité d'une activité immanente dont la dialectique intellectualiste marque les étapes et définit l'orientation. La perception est discontinue, et en vertu de cette discontinuité les parties de l'univers paraissent exister et se mouvoir indépendamment les unes des autres; la contingence est liée à la

1. *Bulletin*, p. 18.
2. *Rev. de mét.*, 1900, p. 229.
3. *Id.*, 1900, p. 51.

discontinuité, ainsi que le manifeste l'histoire de la philosophie depuis Épicure jusqu'à M. Renouvier. Mais l'intelligence relie ces phénomènes dispersés dans l'espace et dans le temps grâce à la notion de loi nécessaire : pour les yeux l'eau s'évapore et s'anéantit, pour les oreilles le son s'éteint brusquement, il appartient à la science rationnelle de rétablir la continuité entre l'eau et la vapeur, entre les vibrations entendues et les vibrations insensibles, jusqu'à ce que ces lois nécessaires se fondent à leur tour dans une raison commune, et qu'apparaisse au sommet de l'œuvre synthétique, au troisième genre de connaissance, pour parler de nouveau avec Spinoza, l'unité de la nature identique sous la multiplicité des apparences, l'étendue indivisible, intelligible, parallèle à l'unité indivisible de la pensée. Dès lors entre l'action pratique et l'action discursive, entre l'action discursive et l'action profonde il n'y a plus d'opposition; aucune transcendance ne rompt le progrès intérieur, à chaque degré analyse et synthèse apparaissent solidaires l'une de l'autre comme deux moments d'une même fonction. L'esthétisme est incomplet, en tant qu'il prétend isoler la synthèse de l'analyse dans la chimère d'une intuition primitive; le nominalisme est incomplet, en tant qu'il prétend isoler l'analyse de la synthèse dans la formation de la science. Réunissons les deux aspects que l'artifice de la philosophie nouvelle avait dissociés : nous obtenons enfin la philosophie de l'esprit concret et vivant, l'intellectualisme.

IV

Ainsi la conclusion de ce travail serait d'opposer la philosophie de l'esprit à la philosophie nouvelle. En avons-nous le droit? est-il légitime de condamner ainsi une métaphysique qui n'est encore qu'esquissée et qui prétend être orientée vers le spiritualisme? Après les discussions qui précèdent, il nous sera possible, sinon de traiter intégralement la question comme si nous étions en présence d'un système achevé, du moins d'indiquer les réserves qui s'imposent à nous.

La doctrine métaphysique de la matière vers laquelle tend la philosophie nouvelle, pose « les causes finales comme les vraies causes efficaces »[1]. « Quelle solution plus spiritualiste pourrait-on vouloir[2]? »

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 424.
2. *Id.*, 1901, p. 424.

demande M. Le Roy. Et en effet il y a une interprétation spiritualiste de la finalité, fondée sur une théorie de l'habitude ; la matière apparaît alors telle que M. Le Roy définit la matière actuelle, inertie, passivité, tendance à la répétition, tandis que l'esprit est défini, comme M. Le Roy définit la matière pure, capacité d'habitudes. La réalité primordiale est alors l'effort spirituel, qui est constitutif d'une habitude, et l'habitude se dégrade jusqu'à la limite de l'automatisme inconscient qui, ne laissant plus à des habitudes nouvelles, conditionne exactement le présent par le passé. Or, ce finalisme spiritualiste est justifié à deux conditions : il faut que l'esprit soit orienté vers un système intelligible d'habitudes, et que cette orientation fonde en vérité le déterminisme de la nature. Ce sont ces deux conditions que la philosophie nouvelle exclut; elle enseigne que nous retrouvons la vérité profonde de l'esprit en défaisant au dedans de nous l'œuvre artificielle des catégories, que nous retrouvons la réalité de la matière en dénouant le tissu des habitudes; elle nous fait remonter du terrain de l'immanence, où peut s'établir un spiritualisme positif, au rêve de la transcendance, c'est-à-dire à des relations d'extériorité qui n'ont de signification que pour l'imagination matérialiste. Effectivement, suivant M. Le Roy, c'est au-delà de la matière actuelle et de la nécessité rationnelle que s'est faite la rencontre de la matière pure et de l'esprit pur. La part du déterminisme qui permet à l'homme de créer une science et de régulariser son action est relative à la contingence. La matière est contingence, l'esprit est contingence. Quel sens dès lors peut avoir la subordination de la matière à l'esprit, et en quoi différerait-elle de la subordination inverse que le matérialisme affirme? « Si primitivement la nature et l'esprit sont tous deux amorphes, comment l'amorphe en vient-il à saisir et à ordonner l'amorphe, comment et pourquoi [1]? » « Qu'il me soit permis, répond M. Le Roy à la question qu'il a lui-même posée, de me borner à un mot. La philosophie nouvelle admet une hiérarchie où l'action morale et religieuse occupe le sommet et se subordonne l'action pratique et l'action discursive comme moyens. L'attraction d'une cause finale, voilà l'explication de la genèse universelle [2]. » Plus haut il avait écrit : « Il faut sans doute rattacher à quelque transcendance la nécessité qui impose la matière à l'esprit. Ainsi reparaîtrait dans la philosophie nouvelle la vieille preuve

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 427.
2. *Id.*, 1901, p. 428.

cosmologique de l'existence de Dieu [1]. » Plus loin il ajoute : le génie donne à l'homme « quelque chose d'analogue au pouvoir de miracle, c'est-à-dire la faculté pour un individu d'agir avec la puissance de l'esprit universel » [2]. A la philosophie positive de l'esprit qui explique la matière par une action semblable à l'action spirituelle de l'homme, fondant le déterminisme sur la raison et trouvant dans ce déterminisme un point d'appui dans le passé, une règle pour l'avenir, s'oppose une doctrine de finalité transcendante qui fait du déterminisme une fonction d'une contingence mystérieuse et inaccessible. M. Le Roy a bien voulu nous prévenir que « l'incessante réaction mutuelle de la contingence et de la nécessité constitue un inextricable cercle vicieux, incompréhensible aux seuls intellectualistes [3] » ; aurons-nous la témérité d'accomplir jusqu'au bout, et malgré cet avertissement, notre devoir d'intellectualiste, de comprendre au moins pourquoi cela doit nous être incompréhensible? C'est que la philosophie nouvelle, en même temps qu'elle est tournée vers une finalité transcendante qui est la volonté du miracle, s'est appuyée sur des thèses qui convergent toutes vers cette conclusion que le miracle est impossible, non pas seulement à justifier, mais même à concevoir. Comment constater le miracle comme fait, alors que tout fait serait artificiel, relatif aux instruments d'observation et aux décrets du discours que le savant s'est également fabriqués pour la commodité de son action? le positivisme d'Auguste Comte, pour avoir identifié le fait au réel, a été défini par M. Le Roy « une sorte d'anthromorphisme matérialiste fondé sur le primat de l'action pratique [4] » ; le positivisme nouveau, s'il invoquait une identification du même ordre, se condamnerait lui-même à se définir une théologie matérialiste fondée sur le primat de l'action pratique. Et encore faut-il aller plus loin : le fait que les lois naturelles ont été modifiées par l'intervention d'une puissance transcendante suppose l'existence de ces lois, un déterminisme non partiel et apparent, mais profond et intelligible ; or si la réalité est dans son origine métaphysique contingence et non nécessité, n'importe quoi peut arriver à la suite de n'importe quoi, suivant la formule de Hume; toute possibilité de distinguer le surnaturel et l'ordre régulier de la

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 425.
2. *Id.*, 1901, p. 430.
3. *Id.*, 1901, p. 427.
4. *Id.*, 1901, p. 141.

nature s'évanouit, et il ne reste plus de miraculeux que la croyance au miracle.

Mais peut-être la doctrine métaphysique de l'esprit apportera-t-elle à la philosophie nouvelle la preuve d'une transcendance positive. A coup sûr, du moment que l'esprit est une activité vivante, le type même de l'activité vivante, il faut admettre que par son progrès elle se dépasse elle-même; il est absurde de concevoir la pensée se prévoyant en quelque sorte et décrivant à l'avance les étapes de son développement, encore que M. Le Roy soit tout disposé à prêter cette absurdité à l'intellectualisme, à en faire une doctrine du statique et de l'immobile[1]. En fait c'est l'intellectualisme qui avec Spinoza et Leibniz a introduit dans la philosophie la notion d'inconscient et démontré qu'elle était nécessaire pour expliquer l'origine du progrès intérieur; seulement ce que l'intellectualisme ne saurait admettre, c'est que par le fait même de son progrès l'esprit devienne inintelligible à lui-même, que la propriété originale de la réflexion sur soi ne serve qu'à dégrader l'activité interne, de telle sorte qu'il y aurait à l'origine de l'intelligence « autre chose que l'intelligence[2] » et que la source de la logique serait nécessairement supra-logique[3]. Une telle discontinuité dans la vie mentale apparaît à l'intellectualisme comme la négation de l'esprit, qui est synthèse immanente, unité. M. Le Roy pense avoir établi le spiritualisme, en définissant la réalité comme un dynamisme continu et irrationnel; mais en quoi ces métaphores empruntées à la mécanique — et que nous avons eu déjà l'occasion de relever comme caractéristiques de la philosophie nouvelle — s'appliquent-elles à l'esprit? et pourquoi ne s'appliqueraient-elles pas à la matière, comme le pensaient les Stoïciens qui avaient fondé une doctrine matérialiste sur la tension de l'énergie, sur la richesse et l'harmonie de la vie et de l'action? A cet égard, M. Le Roy a promis, et nulle promesse ne pouvait être enregistrée avec plus de reconnaissance, une théorie de l'invention scientifique qui serait de nature à résoudre la difficulté. « Qui prendra le mieux cette attitude purement dynamique, de celui qui, visant surtout au discours parfait, ne cherche dans la science qu'un enchaînement rigoureux de formules, ou de celui qui, plus vivant, ne saisit chaque résultat

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 300.
2. *Bulletin*, p. 15. Cf. *Id.*, 1901. p. 327 : « Comprendre n'est pas un acte purement intellectuel ».
3. *Id.*, 1901, p. 301.

que pour y puiser un élan nouveau vers de nouveaux résultats? C'est la différence de l'inventeur au critique, et nul ne contestera que ce soit au point de vue du premier qu'il faille se placer pour bien comprendre la science[1]. » Mais je ne doute pas que, si M. Le Roy veut entrer dans le détail de la question, la dissociation de ces points de vue ne lui apparaisse artificielle, et surtout mal appropriée à la spécificité de la science. Elle peut être vraie de l'art; mais elle ne l'est plus de la science, en tant que la science se distingue de l'art, et elle s'en distingue parce qu'elle rencontre le problème du discernement entre l'erreur et la vérité, problème dont M. Le Roy signalait lui-même l'importance en ces termes : « Sans prétendre aucunement contester le succès de la science, il faut néanmoins tout d'abord le ramener à sa juste mesure... Les savants ne racontent en général ni leurs échecs ni leurs tentatives infructueuses[2]. » Ce problème, qui ne se posait pas pour l'artiste, le savant le pose, et la science existe parce qu'il l'a résolu. Or, s'il l'a résolu c'est qu'il ne se borne pas comme l'artiste à être l'inventeur, c'est qu'il est en même temps le critique. Une hypothèse fausse est-elle moins vécue ou vivifiée qu'une hypothèse vraie? manifeste-t-elle moins de puissance créatrice, de dynamisme irrationnel? L'attachement d'âme aux théories de la science a-t-il été moins grand au moyen âge que de nos jours, chez les alchimistes que chez les chimistes? Descartes aurait sacrifié toute son œuvre scientifique pour qu'on lui accordât la transmission instantanée de la lumière. Pouchet n'a pas été vaincu par Pasteur parce qu'il lui manquait l'élan inventif, la passion qui met en jeu toutes les énergies en dehors même de l'intelligence. C'est donc qu'en réalité on n'a pas tout à fait expliqué l'attitude du savant par l'effort d'intériorisation, par le retour à la vie spirituelle intégrale; le savant est tourné vers les faits, vers les expériences de laboratoire ou les raisonnements mathématiques qui s'établissent indépendament de sa volonté et dont il attend anxieusement la confirmation de ses inventions; la spécificité de la science, c'est que l'invention s'y fait découverte, et cela grâce à un procédé intellectuel de vérification. M. Le Roy a cru qu'il avait lieu de revendiquer les droits de l'esprit contre l'intellectualisme parce qu'il a toujours considéré l'intellectualisme à travers l'hypothèse des facultés, que l'intellectualisme a pour objet

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 324.
2. *Bulletin*, p. 28; cf. *Bibliothèque*, p. 336.

d'exclure. La thèse du primat de l'action suppose la discontinuité de la vie intérieure et tout un jeu de composition ou de décomposition de forces; mais la thèse du primat de l'intelligence signifie que l'intelligence n'est pas une faculté dont se distingueraient le sentiment ou la volonté, qu'elle est une fonction, qu'elle est l'esprit tout entier orienté vers la vérité. Tant qu'on a considéré avant tout dans l'esprit la puissance de tension et d'énergie, la force inventive et créatrice, on a méconnu la propriété caractéristique et l'originalité de l'esprit qui est de se prescrire une direction et d'en prendre conscience. C'est avec l'intellectualisme que la réflexion peut de la dynamique indifférente au matérialisme et au spiritualisme s'élever à la dialectique, qui est la philosophie spécifique de l'esprit.

Est-il besoin d'invoquer en faveur de cette philosophie la tradition authentique de l'histoire? Le fondement du spiritualisme a toujours été cette vérité même que la philosophie nouvelle s'efforce d'ébranler, la suprématie de l'intelligible sur le sensible dans la science et jusque dans la perception. Mais s'il fallait citer des noms, nous dirions : Platon, Spinoza, Fichte. Leurs prédécesseurs, après les déchirements de la révolution qu'ils avaient opérée dans la pensée de l'humanité, n'avaient pas eux-mêmes rétabli l'unité de l'esprit. Leurs successeurs ont parfois dépassé le but, en inaugurant un système de justification universelle qui devait dégénérer en scolastique; ce n'est pas tout à fait la faute d'Aristote, de Leibnitz, de Hegel, s'il y a eu une scolastique artistotélienne, une scolastique leibnitzienne, une scolastique hégélienne, mais ce n'est pas non plus par hasard. Au contraire la pensée de Platon, ou de Spinoza, ou de Fichte, est telle qu'on ne l'entend qu'à la condition de rejeter toute formule, de refaire avec eux le mouvement dialectique qui les emporte, et de voir s'ouvrir devant soi la perspective d'un progrès continu et illimité dont chaque étape marque une conquête de la liberté intérieure. Cet effort tout intellectuel, tout immanent de libération ne pouvait être compris par ceux qui considéraient l'esprit du dehors : Platon resta suspect comme Socrate; Spinoza fut appelé l'Antechrist, Fichte fut accusé d'athéisme. Pourtant ils ont fondé la religion de l'esprit; ils n'ont point cru que « sans les rites et les dogmes, sans les gestes du culte la conscience religieuse reste stérile et enveloppée comme un vague désir qui ne se traduit point en actes [1] »; tout au

1. *Rev. de mét.*, 1901, p. 425.

contraire ils ont eu « foi dans l'esprit ». L'art vit de symboles; la science vit de formules; mais il y a une religion distincte de l'art et de la science, en tant que l'homme est capable de s'élever à une région de pureté spirituelle et de sincérité absolue où symboles et formules disparaissent, précisément parce qu'étant symboles et formules ils ne peuvent pas être la vérité elle-même, où l'esprit découvre en soi le principe de l'intelligibilité et de l'amour universels et affirme dans ce principe la volonté de la communion qui par la convergence de tous nos progrès scientifiques, esthétiques et moraux doit s'établir entre tous les membres pensants de l'humanité. Et si Jésus a dit véritablement : Vous laisserez les morts ensevelir les morts, si l'apôtre a écrit : La lettre tue et l'esprit vivifie, c'est au spiritualisme d'écarter l'interprétation sacrilège de la parole sacrée, de ne pas se laisser se rapprocher dans un compromis meurtrier le mort et le vivant, la lettre et l'esprit. L'entrée définitive de l'esprit chrétien dans la philosophie date du jour où un penseur de la race de Jésus, opposant la transcendance matérielle et l'immanence spirituelle, a dit : « Moïse a vu Dieu face à face; mais le Christ a compris Dieu, esprit à esprit [1] ». Par là enfin la philosophie de l'esprit apparaît comme la philosophie véritable de l'action. La vie avant le jugement est le préjugé; l'action qui refuse de se soumettre à la pensée, est faite d'arrière-pensée; la première condition de l'action profonde, c'est la purification dialectique qui nous fait remonter aux principes de notre raison et nous met en possession de notre liberté. Craindrait-on que l'action, pour être comprise, fût moins hardie et moins féconde ? Nous rappellerons d'un mot Platon risquant sa vie à deux reprises sur l'espoir de réaliser son plan pour l'organisation rationnelle et le salut moral de l'humanité; Spinoza revendiquant au XVIIe siècle la liberté religieuse et la liberté politique, fondant la cité de Dieu d'où est exclue toute crainte, toute humiliation, toute haine, qui est faite tout entière d'amour et de générosité ; Fichte éclairant à la lumière de la dialectique les deux problèmes qui sont les problèmes essentiels de l'action à l'heure présente : l'effort du patriotisme désintéressé qui sera capable de relever et de régénérer une nation pour en faire un centre de progrès moral, et à l'intérieur

1. « Quare si Moses cum Deo de facie ad faciem, ut vir cum socio solet (hoc est mediantibus duobus corporibus) loquebatur, Christus quidem de mente ad mentem cum deo communicavit. » Spinoza, *Traité théologique-politique*, chap. I; Ed. V. Vlot., in-8, t. I, p. 383.

de cet État la volonté de justice qui assurera à tous les conditions matérielles du développement humain, qui fera de la participation à la liberté une réalité effective. Qu'est-il besoin d'ajouter à ces souvenirs? ils sont la tradition de l'intellectualisme, ils ouvrent la voie royale où sont appelés à se concilier et à collaborer tous ceux qui cherchent dans une doctrine scientifique de la science, dans une doctrine religieuse de la religion, la méthode pour vivre toute leur âme en esprit et en vérité.

LÉON BRUNSCHVICG.

REMARQUES
SUR LA PHILOSOPHIE NOUVELLE
ET SUR
SES RAPPORTS AVEC L'INTELLECTUALISME

Dans un récent article, M. Le Roy s'efforçait d'établir que l'*intellectualisme*, ruiné par la *philosophie nouvelle*, se trouvait désormais dépassé comme un stade provisoire du développement de l'esprit.

Il ne nous paraît pas que M. Le Roy ait exactement défini l'intellectualisme.

Par suite, s'il y a une opposition entre l'intellectualisme et la philosophie nouvelle, il ne nous semble pas que ce soit celle qu'a indiquée M. Le Roy.

Et alors peut-être l'intellectualisme n'a-t-il rien à redouter pour son existence, des nouveautés philosophiques qu'on lui oppose : peut-être même a-t-il le droit d'en revendiquer quelques-unes comme le fruit légitime d'une méthode qui lui appartient en propre.

*
* *

M. Le Roy définit l'intellectualisme une doctrine selon laquelle l'intelligence est considérée comme première et principale dans l'homme, de telle sorte que « la pensée claire, la pensée méthodique et raisonnante, la pensée impassible, qui est lumière sans chaleur, suffit pour la connaissance », la connaissance étant œuvre de « discours », et le « discours » étant autonome.

Or toutes ces expressions sont ambiguës. Car il y a deux points de

vue distincts, desquels on peut considérer l'origine de la connaissance et ces deux points de vue semblent ici confondus.

En un premier sens, la pensée claire a pour condition la pensée obscure, l'intelligence suppose l'instinct, la vie, et le « discours n'est pas autonome ». *En fait* la pensée obscure, l'instinct, la vie précèdent la pensée claire, le « discours », la raison. Ce *fait*, personne ne le nie, pas plus les intellectualistes que les autres, et l'on peut consulter sur ce point le dernier article de M. E. Chartier relatif aux perceptions du toucher. Si la philosophie de l'esprit ne consiste qu'à faire l'histoire de notre vie, à raconter ingénieusement, à décrire minutieusement la succession des *faits* qui la remplissent, si la philosophie n'a pas d'autre but plus élevé, il faut dire que la seule relation qui se manifeste entre la pensée obscure et la pensée claire, c'est la dépendance chronologique de celle-ci à l'égard de celle-là.

Mais voici où apparaît précisément la « thèse intellectualiste ». Les intellectualistes soutiennent que ces faits que nous constatons sont intelligibles; que, s'il y a succession entre la pensée claire et la pensée obscure, il y a aussi une raison de cette succession; qu'on peut *comprendre pourquoi* telle pensée claire a pour origine telle pensée obscure et en dérive nécessairement. Et comment le comprendre, sinon en substituant à l'apparente hétérogénéité du sensible et de l'intelligible, la réelle analogie du subconscient et du conscient? La pensée obscure ne serait rien d'autre que la pensée claire, moins sa clarté. A ce second point de vue, qui n'est plus celui du *fait*, mais que nous pourrions appeler celui du *droit* (car les rapports que nous affirmons cette fois, nous ne les *constatons* plus, mais nous les *jugeons nécessaires à l'unité, à l'harmonie du Tout*), c'est la pensée obscure qui dépend, non pas de la pensée claire (cela ne voudrait rien dire), mais de la pensée tout simplement. Les perceptions confuses du nouveau-né n'ont certainement pas pour conditions les pensées claires qu'il ne possède pas encore; les faits présents n'ont pas leur raison d'être dans les faits futurs, pas plus d'ailleurs que dans les faits passés, sinon en apparence. C'est en dehors des faits qu'il faut chercher la raison des faits. Les perceptions confuses du nouveau-né ne s'expliquent que par la nature absolue de la pensée. La pensée ne peut se diviser qu'en apparence et elle s'implique elle-même tout entière à tous les degrés. (C'est sans doute ce qu'a voulu exprimer Leibniz par son système des monades, aussi bien que Spinoza par sa définition de la substance.) L'intellectualiste refuse de voir des parties

et des moments dans la pensée, il renonce à la composer d'éléments réellement distincts, à subordonner quelque chose en elle à autre chose, mais il sait que tout s'y tient et y forme une unité que le « discours » seul peut briser en idées abstraites. Ce qu'il cherche dans chaque idée concrète, dans chaque sentiment, dans chaque volonté, c'est ce qui fait que cette idée est concrète, ce sentiment profond, cette volonté agissante. Et une idée est concrète parce qu'elle n'est pas détachée en nous de toutes les autres idées, parce qu'elle ne se suffit pas à elle-même, et qu'elle fait corps avec toute notre pensée. Un sentiment nous émeut, une volonté agit en nous, parce que c'est toute notre âme qui retentit au travers de ce sentiment ou de cette volonté. Chercher la vie, c'est chercher *le tout dans la partie*, — non pas l'universel dans le particulier, — mais une diversité infinie d'unités dans l'illusoire simplicité d'une apparente abstraction. Et c'est la vie, c'est le réel, c'est le concret, c'est le divers que poursuit l'intellectualiste, mais à sa manière, en faisant autre chose que de vivre la vie, de produire des réalités, de percevoir le concret. Il ne se juge philosophe que s'il comprend ce que les autres sentent, veulent, « vivent ». Et s'il fallait enfin définir son attitude par une formule, ne pourrait-on pas dire que l'intellectualiste est celui qui croit à la valeur absolue du principe d'intelligibilité ou de raison suffisante, et qui affirme que tout a sa raison d'être, que tout est intelligible, que tout peut être et doit être pensé?

Cette définition de l'intellectualisme que nous proposons peut paraître un peu large. C'est que par intellectualisme on entend souvent beaucoup moins la méthode que nous venons de caractériser, que le système qui résulterait de l'achèvement de la philosophie selon cette méthode. Mais la philosophie intellectualiste est-elle achevée? Le sera-t-elle jamais? Évidemment non; et s'il y a des philosophes qui se persuadent qu'ils possèdent dès maintenant une théorie définitive de l'esprit, nous nous séparons nettement d'eux, et *en ce sens étroit* du mot, nous n'admettons pas l'intellectualisme. Mais M. Le Roy semble aussi comprendre sous le nom d'intellectualisme, toute philosophie qui prétend conduire à l'intuition de l'esprit par la voie théorique de l'analyse, et *en ce sens large*, nous sommes intellectualiste. — Si l'on tient à réserver le titre d'intellectualistes à ces esprits dogmatiques qui croient embrasser la réalité entière dans les limites actuelles de leurs conceptions claires et distinctes, appelons, si l'on veut bien, rationalistes ou même spiritualistes ces philosophes

critiques qui n'admettent aucune explication qu'à titre provisoire, bien qu'ils soient convaincus que tout est explicable. Nous préviendrons ainsi toute équivoque. C'est la cause de ce rationalisme, ou de ce spiritualisme, attaqué plus ou moins directement par M. Le Roy sous le nom d'intellectualisme, que nous nous bornons ici à défendre. Il est d'autant plus important de fixer nettement notre attitude, que la plupart des critiques de M. Le Roy contre l'intellectualisme impliquent une confusion entre la méthode intellectualiste et les systèmes dogmatiques auxquels elle a parfois donné naissance.

*
* *

De notre point de vue rationaliste, maintenant bien déterminé, examinons la valeur des objections de M. Le Roy.

D'abord il est évident qu'aimer les idées claires ce n'est pas nier la pensée obscure. Quel est le rationaliste qui pourrait aujourd'hui avoir l'illusion d'enfermer la vie dans ses formules? L'infini de la vie, de l'inconscient, du concret débordera toujours l'étroitesse de nos conceptions humaines. Est-ce une raison pour renoncer à rien savoir? ou bien est-ce savoir quelque chose que de constater qu'en dehors de notre science, il y a du mystère, de l'impénétrable, de l'irréductible, surtout si l'on oublie que les mystères se dévoilent parfois, qu'on pénètre tous les jours quelque secret de la nature, et que les difficultés ne sont jamais que provisoirement irréductibles. La philosophie nouvelle ne nous apprend rien en nous faisant remarquer l'insuffisance perpétuelle des raisons que nous avons d'affirmer.

Dès lors, pourquoi M. Le Roy reproche-t-il aux rationalistes de considérer l'esprit comme une *chose*, comme le contenant d'un contenu invariable, et de nier tout progrès réel de la pensée, chaque invention n'étant qu'un résultat nécessaire? Le rationaliste ne conçoit pas l'esprit à la façon d'un magasin d'idées claires ou d'un recueil de discours tout faits. Pour lui, la pensée concrète seule est donnée, non la pensée abstraite; l'idée claire ne se dégage pas sans effort de l'idée obscure; et les discours ne se font pas tout seuls. Il y a un progrès de l'esprit qui consiste précisément à faire passer nos idées, nos sentiments, nos volontés, de l'état inconscient à l'état conscient, de l'état confus à l'état distinct. L'invention n'est pas un *résultat nécessaire*, car elle suppose une *réflexion* qui n'est pas

donnée. Percevoir sa propre image dans un miroir ou comprendre tout ce qu'il y a de pensées impliquées dans cette perception, voilà qui est bien différent, et si toute l'analyse de la perception a son fondement dans la perception même, encore faut-il que cette analyse soit faite. L'action de l'esprit consiste à effectuer plus ou moins parfaitement l'analyse d'une synthèse donnée.

Il y a donc un progrès de la pensée. Ce progrès est indéfini, car il n'a pour limite que l'achèvement impossible d'une analyse sans fin. De plus, ce progrès ne se compose pas de la simple accumulation de progrès partiels : les vérités ne s'ajoutent pas les unes aux autres pour former de nouvelles vérités. Chaque vérité nouvelle est un point de vue original sur la nature, qui concilie dans une plus haute unité les unités partielles et incohérentes déjà découvertes. Une idée ne devient mienne que si je la pense avec toute ma pensée, c'est-à-dire avec toutes mes idées; et elle ne peut s'adapter à mon système d'idées qu'en le transformant; car, tel qu'il était auparavant, il me satisfaisait, et je ne croyais pouvoir rien y ajouter, rien y retrancher; je ne puis donc y introduire un élément étranger qu'en le remaniant tout entier. Le rationaliste ne considère pas la vérité comme une chose faite, mais comme une harmonie qui se fait, se défait et se refait tous les jours entre la pensée claire et la pensée obscure; il affirme le caractère provisoire de toute affirmation; il prise non le résultat, mais la méthode, — non l'acquis, mais le progrès —, non le fait accompli, mais l'acte vivant de production. Pour lui, aucune connaissance n'est définitive, tout savoir doit être perpétuellement remis en question; et il déclare morte la pensée qui s'arrête.

Mais pour qu'il y ait progrès de l'esprit, encore faut-il que le devenir de nos pensées ait une direction, qu'il soit orienté par rapport à un terme fixe; sans quoi, il est impossible de dire où nous allons, ni même si nous allons. Or ce terme fixe, selon le rationaliste, c'est la loi que l'esprit s'impose à lui-même et dont, par un libre décret, il fait la forme nécessaire de son existence. La pensée ne s'affirme qu'en affirmant et elle ne peut affirmer que l'identité de son objet avec sa propre nature. La diversité qu'elle trouve en elle ne deviendra la matière de ses jugements que si elle pose en principe la réductibilité du divers à l'un, et si elle poursuit par voie de tâtonnements successifs l'œuvre sans cesse interrompue, toujours recommencée, de l'unification des apparences contradictoires.

Si l'on ne considère cette loi elle-même que comme l'expression

d'une volonté arbitraire de l'esprit (volonté qui changera demain, au gré de son caprice, ou sous la pression des circonstances), si l'on croit que la pensée peut renoncer à ce principe suprême, en le découvrant incommode à l'usage, alors on renonce au rationalisme; et c'est là, croyons-nous, la limite précise qui nous sépare des philosophes nouveaux. Ces philosophes tiennent tant à sauvegarder la liberté de l'esprit, qu'ils ne veulent même pas l'astreindre à être ce qu'il est, plutôt ceci que cela; sa nature ne se définit pas, ou plutôt l'esprit lui-même se définit à tout instant comme il lui plaît, et sa grande affaire est de se prêter avec souplesse à toutes les attitudes pour mieux agir.

Mais agir, n'est-ce pas entrer en contact avec les choses, s'adapter à elles? Et alors, ne croirons-nous pas que la nouvelle philosophie n'est qu'un empirisme déguisé, puisqu'elle se donne pour tâche principale de montrer que l'action seule informe l'esprit? L'action, semble-t-il, ne pourra nous modifier que si la résistance d'un objet enferme dans certaines limites bien déterminées notre puissance indéfinie d'expansion. La nature de notre esprit ne serait qu'un reflet de la nature des choses. — Mais non! car il n'y a pas plus de nature des choses que de nature de l'esprit pour les nouveaux philosophes. Parler de nature des choses, c'est mettre l'esprit dans la matière, c'est être intellectualiste. Les empiristes ne sont que des intellectualistes inconscients : ils ne font sortir la pensée claire de la pensée confuse que parce qu'ils ont mis, sans le savoir, la pensée claire dans la pensée confuse. La philosophie nouvelle confond dans une même liberté la matière et l'esprit, de sorte qu'il devient bien difficile de dire ce qu'est la matière, ce qu'est l'esprit, ce qu'ils peuvent l'un sur l'autre, et même s'ils existent véritablement.

*
* *

On nous répondra que nous entendons mal la philosophie dont nous parlons, et que, dans cette philosophie, la réalité n'est conçue ni comme esprit, ni comme matière, mais comme action, comme *vie*, et que c'est précisément rester le jouet d'une illusion intellectualiste, que d'opposer ces deux termes abstraits, ces deux *choses*, l'esprit et la matière.

Si nous insistons, en faisant observer que l'action ne peut se définir que par l'opposition de la matière et de l'esprit, on nous

répliquera qu'il convient de distinguer *l'action pratique*, *l'action discursive* et *l'action profonde*, et que cette dernière seule nous met en contact avec la réalité, ou pour mieux dire, est réalité. L'action pratique est sujette des habitudes physiques, l'action discursive des habitudes intellectuelles; l'action profonde c'est celle qui, se dégageant de tous les liens de l'habitude, crée en nous une attitude tout à fait originale qui ne retient plus rien des préjugés passés, mais est une pure réalité, puisqu'elle se suffit à elle-même, puisqu'elle réussit à soutenir toute seule sa propre existence. Pour produire cette action profonde, il faut dépouiller son âme de tout le revêtement des traditions amassées, et retrouver la naïveté de l'intuition primitive. Mais il ne peut s'agir évidemment de revenir en même temps à l'état d'inconscience de la pensée naissante. Si je dois rechercher la pureté des impressions premières, c'est pour vivifier ma pensée réfléchie, c'est pour la baigner de réalité, c'est pour éprouver mes idées au contact de l'être. Et alors voici le problème qui se pose : si c'est mon action profonde qui doit orienter mon progrès, cette action est-elle assujettie à quelque condition extérieure? Dans ce cas, elle me permettrait de contrôler mes pensées par leur succès dans la réalité vécue, mais nous retomberions en même temps dans la dualisme de l'esprit et de la matière, qu'on a voulu éviter. Si au contraire mon action est tout à fait spontanée, tout à fait libre, si elle crée la réalité, je pourrai vérifier toutes mes attitudes intellectuelles par une action corrélative, mais, en somme, cette vérification ne signifiera plus rien du tout que l'absolue indifférence de l'être à devenir quoi que ce soit. La notion de progrès perdra tout sens en même temps que celle de vérité ou de réalité.

L'action ne peut être conçue sans règle et sans limite. Agir, n'est-ce pas réaliser ce qui n'est pas réel, et ne faut-il pas d'abord qu'une réalité manque pour qu'on puisse la réaliser? Agir, n'est-ce pas aussi réaliser plutôt ceci que cela et la règle de l'action n'est-elle pas impliquée dans l'action? Agir, n'est-ce pas enfin s'arrêter à une certaine action, et se dispenser des autres? Car, sans cela, une seule action aurait à jamais épuisé l'être. Et ainsi ne voit-on pas que l'action suppose à la fois l'esprit et la matière, l'initiative de l'un, l'empêchement de l'autre, sans qu'aucune liberté puisse s'affranchir de semblables conditions?

Voilà quelques-unes des réflexions d'un rationaliste qui, d'ailleurs, ne voit aucune difficulté à reconnaître que l'action (ou la vie) est la

vraie réalité; et il entend par là que l'intelligible et le sensible ne se séparent que par abstraction, qu'en vérité ils ne font qu'un et que s'ils se distinguent pour notre imparfaite conscience, notre progrès consiste à les unir de plus en plus harmonieusement en nous. Penser sa vie et vivre sa pensée, voilà le double principe que Socrate avait déjà posé comme fondement d'un intellectualisme moral, où la préoccupation du concret ne le cédait en rien à celle du rationnel. Les nouveaux philosophes prétendent avoir le privilège de parler de la vie et de l'action, mais ils en font un mystère impénétrable, et c'est la nouveauté qu'ils nous apportent, de tout fonder sur l'action en ne laissant plus à l'action aucun fondement réel. Les rationalistes ne tombent pas dans l'excès opposé; ils ne méconnaissent pas la vie, mais ils veulent l'éclairer, et se font fort de la rendre tous les jours de plus en plus intelligible. S'il s'agissait d'ailleurs de donner un exemple qui pût faire apprécier toute la valeur de leur méthode, on citerait volontiers la plupart des brillantes analyses de M. Bergson, le fondateur de la philosophie nouvelle, qui emploie un talent merveilleux à dissimuler son incomparable virtuosité d'intellectualiste sous la contradictoire prétention d'expliquer le réel sans user des idées.

P. Landormy.

ÉTUDES CRITIQUES

LE PRINCIPE DE LA VIE

COMME MOBILE MORAL

Selon J.-M. GUYAU.

(*Suite et fin* [1].)

III

SOLUTION DU PROBLÈME. — EXAMEN DU MOBILE MORAL TROUVÉ.

Guyau a la réponse toute prête : « La cause universelle de nos actes », dit-il, et à fortiori « la cause qui produit toute action inconsciente » (p. 87 i. est *la vie*. « Depuis le premier tressaillement de l'embryon dans le sein maternel jusqu'à la dernière convulsion du vieillard, tout mouvement de l'être a eu pour *cause* la vie en son évolution » (p. 87 i.). Cette découverte est présentée comme le résultat d'une observation rigoureusement scientifique.

Il résume en cet endroit dans les termes suivants la série enchaînée de raisonnements et de faits que nous avons essayé de retracer plus haut : « le *but* qui, de fait, *détermine* toute action consciente est aussi la *cause* qui *produit* toute action inconsciente : c'est donc *la vie* même, la vie à la fois la plus intense et la plus variée dans ses formes » (p. 87 i.). Ce qui revient à dire, en forme de syllogisme :

La vie est la cause qui produit toute action inconsciente;

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, numéro du 15 mai 1901.

Or, la cause qui produit toute action inconsciente est aussi le but qui, de fait, détermine toute action consciente;

Donc le but qui détermine toute action consciente est la vie.

Guyau définit après cela de la manière suivante sa *morale scientifique*, c'est-à-dire cette partie de la morale qui est « fondée uniquement et systématiquement sur les faits positifs » : — « la science qui a pour objet tous les moyens de conserver et d'accroître la vie, matérielle et intellectuelle » (p. 88 i.).

Notre tâche est à présent d'apprécier la valeur de la solution présentée aussi bien que le fondement de l'argumentation si touffue et si variée qui a servi à l'amener. Nous pourrions, pour l'accomplir, mettre en œuvre deux procédés de discussion très différents l'un de l'autre. Nous pourrions, par exemple, nous en prendre exclusivement à ce syllogisme cité plus haut, qui a l'avantage de réduire à des formes rigoureuses l'argumentation de Guyau, et démontrer par l'absurde qu'il est faux de conclure que la fin de toute action consciente est la vie. Ce procédé serait légitime : tout moraliste fondant un système ne doit-il pas avoir la prétention de mettre au moins ses principes essentiels à l'abri des attaques d'une dialectique élémentaire? Mais il a peut-être cet inconvénient, en faisant appel exclusivement à l'autorité de la logique, d'envisager la doctrine critiquée sous un aspect trop extérieur pour ainsi dire, sans pénétrer dans son vrai fond intime. Nous le laissons donc de côté ici[1]. Nous constatons d'ailleurs que si notre auteur donne à sa démonstration l'apparence d'un raisonnement logique, lui-même en réalité n'a pas raisonné dans l'abstrait. Aussi recourons-nous immédiatement à une autre méthode, qui étudiera ses idées en elles-mêmes

1. L'emploi de ce procédé logique a cependant cette utilité appréciable de mettre en opposition des déclarations de l'auteur dont on ne découvre pas à la lecture courante le caractère d'absolue contradiction. Le travail de décomposition et d'analyse abstraite, un peu sec sans doute, conduit parfois à des découvertes curieuses. Ce qui paraît à première vue chez Guyau une marche continue et rectiligne est en réalité une suite de sauts brusques et de volte-face que nous avons tenu à signaler pour mieux faire connaître sa manière précipitée, aventureuse et déroutante.

Le syllogisme à examiner est le suivant :

La vie est la cause de toute action inconsciente;

Or la cause de toute action inconsciente est la fin de toute action consciente;

Donc la fin de toute action consciente est la vie.

N'ayant pas à étudier ici la portée du terme de *cause* et le sens du mot *vie*, nous pouvons accepter la majeure. Traduite comme suit en langage courant : « la vie est ce phénomène distinct produisant et déterminant cet autre phénomène qu'est toute action inconsciente », elle revêt une signification suffisamment

et non plus leur enchaînement, qui analysera et appréciera les éléments mêmes qu'il a fait entrer dans leur formation, qui remontra ainsi jusqu'aux origines, au vrai point de départ, et en viendra facilement alors à montrer certaine raison de fait qui a dominé et dirigé dès le début son esprit. Et, pour classer les observations multiples que nous avons à présenter en nous inspirant de cette méthode, pour les ordonner en série graduée, un fil conducteur s'est trouvé très facilement. Nous nous sommes attaché à l'idée essentielle, l'idée de la vie, celle que l'on nous donne comme le mobile moral et qui, chose singulière, nous est présentée dès le début des pages que nous étudions, et non pas uniquement dans leur conclusion. C'est d'ailleurs l'idée centrale, autour de laquelle la pensée de l'auteur ne fait que graviter. A la lumière de chaque notion nouvelle qu'il fait intervenir, il lui découvre à chaque instant des aspects nouveaux, si bien qu'en nous engageant à sa suite, comme nous allons le faire, dans cette voie spéciale, nous n'aurons qu'à reprendre une série successive de réponses à cette question : quel est le sens vrai et complet de ce principe de la vie? — C'est précisément dans cette question que réside tout l'intérêt de ces pages et c'est elle qu'il convient donc de poser au début d'une critique approfondie.

§ Ier. — *Le principe de la vie envisagé à un point de vue physiologique.*

Nous ne devons nous attendre à trouver nulle part dans l'œuvre de Guyau une définition expresse de la vie. Mais il donne de temps

précise pour l'objet que nous avons en vue. Ce qui importe à présent est de rechercher si Guyau a pu démontrer logiquement que cette cause de toute action inconsciente est bien la fin de toute action consciente : proposition qui constitue le centre même, la partie essentielle de son raisonnement, et que nous devons examiner soigneusement.

Si, comme il est légitime de le croire, elle est le résultat d'un travail logique qui s'est opéré dans la pensée de l'auteur, elle constitue elle-même bien évidemment la conclusion d'un raisonnement implicite, également réductible à la forme syllogistique, dont les parties doivent se retrouver parmi les considérations si diverses se succédant dans ces pages. Or, plusieurs déclarations, se ramenant, ainsi que nous aurons à le montrer, à celle-ci : « la cause des actions inconscientes est aussi la cause des actions conscientes », sont clairement présentées par l'auteur, dans leurs termes absolus et catégoriques, comme l'un des fondements sur lesquels il se base. Nous connaissons ainsi dès maintenant l'une des prémisses du syllogisme qu'il s'agit de reconstituer. Nous en possédons également la conclusion, de telle sorte que nous pouvons, sans plus

en temps sur cette notion des notations partielles : il s'agit pour nous de les rassembler et de les classer.

Une chose est certaine tout d'abord, c'est qu'il entend expressément ne pas envisager la vie du point de vue d'une philosophie toute spéculative mais bien exclusivement du point de vue positif de la biologie, puisqu'il déclare à différentes reprises vouloir trouver un mobile moral dans le domaine de l'expérience et des faits enten-

de recherches, rétablir l'autre prémisse et dire qu'en somme Guyau n'a pu vraisemblablement que raisonner comme suit :

1). La cause des actions inconscientes est aussi la cause des actions conscientes;

2). Or la fin des actions conscientes est aussi la cause des actions conscientes;

3). Donc la cause des actions inconscientes est aussi la fin des actions conscientes.

Pour juger du bien fondé de la conclusion, étudions l'une après l'autre la majeure et la mineure.

1). *La cause des actions inconscientes est aussi la cause des actions conscientes.* — Cette assertion toute absolue — il s'agit en effet de *toutes* les actions inconscientes et de *toutes* les actions conscientes — dont l'énoncé est nôtre, rend exactement l'idée qui se trouve au fond des propositions suivantes de Guyau : « le ressort naturel de l'action, avant d'apparaître dans la conscience, devait déjà agir au-dessous d'elle, dans la région obscure des instincts...; *tout* mouvement voulu a commencé par être un mouvement spontané exécuté aveuglément, parce qu'il présentait moins de résistance; *tout* désir conscient a donc été d'abord un instinct » (p. 87 s.) ... « *tout* mouvement de l'être a eu pour cause la vie en son évolution; cette cause *universelle* de nos actes... » etc. (p. 87-88). — Elle les résume fidèlement, disons-nous. Et il importe d'ajouter qu'elle doit être comprise dans le sens purement *objectif* qui est exclusivement celui de la théorie naturaliste de Guyau. La cause dont il s'agit ici c'est le phénomène qui précède et détermine mécaniquement un autre phénomène. Cette cause unique de tous nos actes, qui leur imprime seule leur direction, ce « principe et cette première origine » (p. 86 i.) qui se retrouve pour les mouvements conscients comme pour les mouvements inconscients dans la sphère des instincts sourds, n'est rien qui soit supérieur à l'action, n'a rien de subjectif : elle est immanente à l'action même, considérée exclusivement comme mouvement physique.

Une observation importante s'impose à présent. Des propositions citées jusqu'ici il résulte évidemment que pour Guyau tout mouvement garde sa direction primitive quand bien même il vient à un certain moment à être accompagné de conscience. « Pour MM. Maudsley et Huxley, avait-il dit, la conscience n'est dans la vie qu'un épiphénomène, abstraction faite duquel tout se passerait de la même manière » (p. 86 i.). Et il avait déclaré ne pas vouloir, quant à lui, « trancher ni même soulever cette question » si controversée (p. 86 i.). Or nous venons de le voir au contraire adopter bien nettement dans le sens même de ces auteurs la théorie de l'automatisme animal et humain, d'après laquelle la conscience n'est pas une maille essentielle dans la chaîne des événements physiques constituant notre vie corporelle, n'est en somme exigée comme principe déterminant d'aucun des mouvements de nos organes. Nous n'avons pas à entreprendre ici la discussion de cette théorie, mais nous devons signaler ce fait, essentiel au point de vue logique : c'est que Guyau se charge lui-même de la modifier indirectement par des affirmations

dus dans le sens naturaliste, c'est-à-dire des faits matériels. C'est comme physiologiste qu'il dit, par exemple : « les lois de la vie sont les mêmes du haut en bas de l'échelle animale ». Toutefois, remarquons qu'ici pas plus qu'ailleurs il ne cherche la précision détaillée qu'exige l'étude scientifique de la nature. S'il avait voulu faire ressortir avec force l'identité et l'universalité des lois de la vie, il y aurait mieux réussi en montrant que ces lois exercent leur

très nettes et très précises. Par celle-ci entre autres, faite au cours de son raisonnement : « même les actes qui s'achèvent dans la pleine conscience de soi ont, *en général*, leur principe et leur première origine dans des instincts sourds » (p. 86 i.), observation que nous pouvons seule considérer comme scientifiquement fondée (cf. plus haut Section II, § 1er, litt. c). Mais il avoue par le fait même qu'il existe des actions conscientes qui ne sortent pas de l'inconscient, ce qu'il oublie de suite, emporté sans doute par le mouvement de sa phrase et pressé par le besoin de conclure. Ailleurs il dira encore : « l'action sort naturellement du fonctionnement de la vie, *en grande partie* inconscient » (p. 92 s.), et enfin, plus loin : « l'action peut se trouver réfractée dans ce milieu nouveau (la conscience), souvent même suspendue; par exemple quand il y a lutte entre l'instinct de la vie et telle ou telle croyance d'ordre rationnel. Dans ce cas la sphère de la conscience peut fournir une *source nouvelle* d'actions » (p. 93 m.). Ce qui revient à dire, non pas « la cause des actions inconscientes est aussi la cause des actions conscientes », mais seulement : la cause des actions inconscientes est aussi celle de *quelques* actions conscientes.

2). *La fin des actions conscientes est aussi la cause des actions conscientes.* — Voilà une assertion que Guyau n'a nulle part formulée en des termes aussi précis. Il faut reconnaître cependant que cette mineure est absolument nécessaire pour sauvegarder la rigueur de notre syllogisme.

Nous n'en sommes d'ailleurs venus à la formuler qu'en suivant notre procédé de réduction à l'absurde. Elle est en effet absurde en elle-même, puisqu'elle assimile deux choses que l'on se représente communément comme radicalement distinctes : la fin, c'est-à-dire l'événement futur voulu par l'agent et existant à l'état d'idée, et d'autre part la cause mécanique. La fin dont nous parlons est toute subjective, tandis que cette cause est toute objective.

Guyau n'a pas énoncé la mineure de notre syllogisme. Nous ne voyons pas en ce moment pour quelle raison il aurait été jusqu'à affirmer l'identité de la fin subjective et de la cause objective. Il a déclaré vouloir se maintenir dans la science, et nous ne sommes pas autorisé à croire qu'il ait adopté au sujet des fins et des causes une conception différente de celle qui est habituellement reçue en matière scientifique. Il n'aurait donc pu raisonnablement que faire une déclaration de ce genre-ci, en ce sens que la fin, comme idée, est aussi une cause déterminant l'action : la fin des actions conscientes est aussi leur cause subjective.

Rapprochons à présent ces deux affirmations, résumant celles qui, dans tout l'ensemble des pages qui nous ont occupé, présentent en elles-mêmes un sens acceptable :

1). La cause (objective) des actions inconscientes est aussi celle de *quelques* actions conscientes.

2). La fin des actions conscientes est aussi leur cause subjective.

De prémisses semblables il est impossible de déduire logiquement cette conclusion : la fin des actions conscientes est aussi la cause (objective) des actions inconscientes. Il est donc démontré que Guyau n'a pu soutenir celle-ci qu'en enfreignant les règles de tout raisonnement logique.

action chez les végétaux par exemple aussi bien que chez les animaux : ce sont là deux groupes parmi les êtres vivants qui ne diffèrent l'un de l'autre que par des caractères morphologiques et extérieurs, et qui sont physiologiquement identiques. Ailleurs il avait dit : « la vie offre partout des caractères communs et un même type d'organisation » (p. 85 s.). C'est bien encore la vie présentée sous un aspect tout physique. C'est ce que nous tenons à montrer. Et nous trouvons encore exprimée dans cette phrase une vue vague, imprécise et inexacte même des choses. Elle consiste en effet à penser que l'identité de l'organisation révèle la vie et que l'organisation est le caractère de la vie, tandis que la science démontre que des phénomènes de vie se manifestent même chez les êtres inorganiques. Les physiologistes contemporains n'admettent plus de différence essentielle entre la substance organique et la substance inorganique, entre la matière dite brute ou inanimée et la matière vivante, et sous l'influence de la théorie mécaniste et évolutionniste, sont unanimes à considérer la vie comme un mode de mouvement, non spontané, toujours provoqué, répandu partout dans la nature [1].

Guyau, qui était cependant évolutionniste sincère et qui n'eût pas répudié cette conception évolutionniste de la vie, manque donc de rigueur quand il se contente ici, au début de sa recherche du mobile moral, d'étudier la vie au sein d'un groupe restreint d'êtres. Mais le point essentiel que nous avons voulu établir ici, et qui nous paraît évidemment acquis, c'est que la vie est pour Guyau un phénomène relevant de la science des faits matériels, de la science naturelle, de la physiologie.

§ 2. — *Le principe de la vie envisagé comme cause efficiente.*

Continuons à chercher des éléments nous permettant de préciser le sens que pouvait avoir pour Guyau le principe de la vie. Son long raisonnement servant à établir le mobile moral nous fournira dans ses détails de nouvelles indications. Nous en trouvons une

1. Voy. par exemple A. Sabatier, *Essai sur la vie et la mort* (Biblioth. évolutionniste). Paris, 1892, p. 106-107. — M. Verworm, *Lehrbuch der allgemeine Physiologie. Ein Grundriss der Lehre vom Leben*, Iéna, 1895, p. 122-142. — Landois, *Lehrbuch der Physiologie des Menschen*, Vienne, 1891, p. 14. — Voy. aussi d'ailleurs l'un des initiateurs de cette théorie, Claude Bernard, *La science expérimentale*, Paris, 1878, p. 182.

très importante dans cette déclaration souvent citée plus haut : « la vie est la cause de toute action plus ou moins inconsciente... de toute activité » ... On peut y voir à la rigueur une définition expresse du mot vie ou bien simplement le résultat énoncé d'une recherche expérimentale qui, un phénomène étant donné comme effet, a éliminé l'un après l'autre les phénomènes variés n'ayant pas de liaison avec lui pour dégager enfin le phénomène cause. Quoi qu'il en soit, l'intérêt de cette affirmation réside tout entier dans le mot *cause*. Cherchons donc le sens que lui attribue Guyau pour savoir en définitive ce qu'il entend par la vie.

*
* *

Guyau a-t-il adopté cette notion de la cause telle qu'elle est usitée dans les sciences expérimentales et inductives, telle que Stuart-Mill par exemple l'a formulée, c'est-à-dire « l'antécédent ou groupe d'antécédents invariable »? Il est permis de le supposer, puisqu'il a déclaré vouloir s'en tenir à l'observation des faits « positifs » et que nous savons que ces faits sont de l'ordre matériel. La science expérimentale commence, ce qui est de toute première nécessité, par diviser, isoler les faits et les délimiter exactement, puis elle multiplie des expériences pour en découvrir les rapports. Le vin trouble la marche, tel microbe produit la fermentation : ce sont là des liaisons causales dans le sens qui vient d'être indiqué. Le monde apparaît à ce point de vue comme un vaste système de phénomènes liés deux par deux, dont chacun conserve son unité propre et sa nature distincte, bien qu'il soit tour à tour effet et cause et s'enchaîne aux autres dans une série indéfinie. Mais si nous traduisons à présent cette affirmation d'une liaison causale « la vie est la cause de toute activité » en ces autres termes : « la vie est le phénomène antécédent ayant pour conséquent invariable toute activité », aurons-nous défini bien nettement le sens du mot vie? Il faut bien reconnaître que le phénomène de la vie reste pour nous aussi vague qu'auparavant. Un rapport de causalité établi à la suite d'expériences particulières ne présente en effet de portée quelconque dans la science inductive que si les faits unis par ce rapport ont été tous deux isolés et *définis au préalable*. Nous devons donc conclure de tout ceci que Guyau n'a pu vouloir raisonnablement nous faire saisir la portée précise du mot vie s'il s'est réellement con-

tenté, comme nous l'avons supposé, de donner au terme de *cause* le sens d'« un antécédent invariable » ou d'« un groupe d'antécédents invariable ».

*
* *

Mais il est facile à tout le monde de voir qu'une action quelconque, donnée comme le phénomène conséquent dont on cherche la cause, possède en fait des antécédents dont le nombre est indéfini. Je lève le bras pour saisir un objet. Pour que cette action soit possible, le concours de tous les faits suivants est indispensable : la contraction des muscles et d'une manière générale la mise en mouvement de toutes les parties du bras, la coopération du corps entier qui le soutient, l'entretien de cette partie du corps par la circulation du sang, le renouvellement du sang par la nutrition et la respiration, puis l'excitation des centres et des nerfs moteurs, et avant cela l'excitation des nerfs et des centres sensitifs par l'influence de l'objet extérieur, par les mouvements de la chaleur qui l'échauffe, de la lumière qui l'éclaire, etc. Voilà une foule d'antécédents que l'on peut séparer les uns des autres ou réunir en plusieurs groupes distincts, et ce serait le rôle des diverses méthodes expérimentales d'essayer de mettre à part, sous le nom de cause, parmi tous ces antécédents, tel antécédent, ou tel groupe d'antécédents déterminé. Or rien ne nous dit que Guyau ait songé à appliquer ces méthodes, à entreprendre ce travail de séparation et de délimitation; nulle part il ne marque l'intention de qualifier de vie tel antécédent ou tel groupe d'antécédents plutôt que tel autre. Que nous reste-t-il donc à conclure, si nous admettons que dans cette phrase « la vie est la cause de toute activité », Guyau a voulu donner une définition de la vie? C'est qu'il en est venu à adopter une notion de la cause différente de celle que nous avons d'abord citée, c'est qu'il entendait en réalité par *cause* de toute action *l'ensemble* des antécédents invariables qui précèdent cette action. Stuart Mill d'ailleurs a montré lui-même par voie théorique que telle devait être une conception plus rigoureuse de la cause. « Quelque nombreuses que soient les conditions d'un phénomène, il n'en est pas une, dit-il, que chacun de nous ne puisse, selon le but immédiat de ses discours, appeler la vraie cause de ce phénomène. » Et après avoir analysé les conditions de quelques phénomènes familiers il aboutit à ce résultat : « la cause est, dit-il, philosophiquement parlant,

la somme des conditions positives et négatives prises ensemble, le total des phénomènes de toute nature qui seront invariablement suivis du conséquent si elles sont réalisées[1] ». Or la causalité ainsi comprise prend une extension indéfinie, quand on s'efforce avec toute la rigueur possible, comme a dû faire Guyau, de se représenter le monde tel que l'exige le principe de réaction universelle. On ne peut alors concevoir un événement, quelque insignifiant qu'il soit, qui n'ait pour cause, c'est-à-dire pour « la somme de ses conditions positives et négatives » à la fois tous les événements concomitants de l'univers, — car il n'est pas un atome que les lois de la gravitation ne rattachent à tous les atomes — et tous les événements antérieurs, — car cet enchaînement des atomes, qui s'effectue dans un mouvement continu, apparaît mieux encore dans le temps que dans l'espace. Que signifie donc, « philosophiquement parlant », cette proposition toute générale : « la vie est la cause de toute action », sinon ceci : la vie est la somme de tous les phénomènes qui ont précédé et qui accompagnent toute action?

Pour définir la vie Guyau aurait donc dépassé le point de vue de la science purement expérimentale pour en adopter un plus élevé, qui serait toujours du domaine de la science en général puisqu'il aurait agi sous l'influence directe du grand principe scientifique du mécanisme universel. Si nous avions le droit de garantir dès maintenant que cette influence a été réellement prépondérante et persistante sur son esprit, sur sa manière de se représenter les choses, nous pourrions arriver à mieux préciser encore le sens de sa définition. La vie est un ensemble de phénomènes. Or, qu'est-ce qu'un phénomène? Si l'on consulte le langage courant, c'est en somme quelque chose de quelconque, un fait ou un événement, une circonstance, ou une chose plus vague encore, une modification, un changement; mais, si l'on s'inspire de la théorie mécaniste, c'est toujours un mouvement, une activité, c'est l'élément dernier et précis auquel finit par se réduire toute réalité physique. Si vous faites donc, vous plaçant à ce dernier point de vue, la déclaration suivante : « l'ensemble des phénomènes précédant et accompagnant les diverses actions est la cause de ces actions », vous mettez en rapport deux termes, une cause et un effet, dont chacun consiste en un groupe de phénomènes, c'est-à-dire d'actions, de mouvements;

1. Stuart Mill, *Logique*, trad. Peisse, l. III, chap. v, § 3.

et vous pouvez facilement ramener à l'unité les éléments de chacun de ces groupes, puisque tous constituent au même titre du mouvement, en faisant cette déclaration parfaitement adéquate à la première : l'activité est cause de l'activité. De cette formule nouvelle de la loi même de réaction universelle se dégage d'elle-même cette définition de la vie : *la vie, cause de l'activité, est l'activité.* — Ce résultat est inévitable, quand on a serré un peu l'un contre l'autre la notion ordinaire de la cause et le principe de l'universelle réaction, et découvert, entre les deux termes hétérogènes de toute relation causale, la loi de continuité qui les fond l'un dans l'autre et fait apparaître, au lieu de la causalité apparente, l'identité fondamentale [1].

*
* *

Mais nous pouvons supposer que Guyau n'a pas songé à la notion scientifique de la causalité, car il y en a d'autres, et qu'il n'a donc point aperçu ou voulu apercevoir sa conciliation nécessaire avec le système du mécanisme universel et ses conséquences rigoureuses. La vie, disions-nous, serait l'activité, pas autre chose ; ce que Guyau nous donne comme le mobile moral serait donc un concept purement abstrait et tout général, comprenant dans son extension toutes les activités diverses, toutes les tendances divergentes. Cette solution est rigoureusement logique, mais il faut reconnaître aussi qu'elle est trop étrange et trop évidemment inadmissible dans la science morale, cette recherche d'activités déterminées, pour que nous puissions nous y arrêter ici. Ce n'est point celle que contient implicitement la déclaration : « la vie est la cause des actions... » Si réellement Guyau l'a pressentie, il a cherché à l'éviter. Poursuivons donc notre examen de ce terme de signification si ambiguë, la cause, qui donne à cette sorte de définition toute sa portée.

Rappelons-nous, dans le développement de ses considérations tendant à déterminer le mobile moral, le brusque détour qu'a effectué notre auteur. Au lieu de se contenter de nous faire voir

1. Voy. A. Lalanne, Remarques sur le principe de causalité, *Revue philosophique*, sept. 1890, et Naville, Remarques sur l'induction dans les sciences physiques, *ibid.*, janv. 1890. Tous deux établissent parfaitement, en s'appuyant sur des raisons différentes, ce fait que la science, dans ses parties les plus avancées, plus elle est près de saisir la nature, n'énonce plus des formules causales, mais des rapports numériques d'identité, des équations mathématiques entre des quantités abstraites.

uniquement, ainsi qu'il l'avait annoncé au début, « la direction naturelle » de l'action, il a voulu à un certain moment, noté dans notre exposé, nous montrer à la fois et cette direction et en outre le « ressort naturel » de l'action : le ressort, c'est-à-dire un principe actif, une force, distincte de l'action, dont elle détermine la direction (voy. plus haut section II, § 2). Se basant sur certaine observation de fait, il a affirmé, nous l'avons vu, que le ressort des actions inconscientes (et par suite leur direction) devait se confondre avec le ressort des actions conscientes, proposition qu'il a formulée immédiatement en des termes nouveaux : « la cause des actions inconscientes doit se confondre avec la fin des actions conscientes ». Pour Guyau cause est donc synonyme de ressort, l'idée de cause implique nécessairement celle de force et d'énergie. La vie est donc une force, source de mouvement, et non plus le mouvement, l'activité même.

Ce résultat définitif est tout nouveau et de la plus haute importance, car nous sommes avec lui entraînés en plein dynamisme, c'est-à-dire rejetés bien loin en dehors du domaine de la science et de la conception rigoureusement positive qu'elle nous donne du mécanisme du monde. Si, comme l'a voulu Guyau, nous considérons l'activité des êtres et la nôtre propre du point de vue extérieur, nous n'y découvrons en dernière analyse que du mouvement, seul élément de la réalité physique qui soit appréciable[1]. Si vous ajoutez quelque chose au mouvement, ce quelque chose, que vous appelez la force, reste alors pour nous inconnu et inconnaissable, à notre point de vue objectif. Et cette causalité au sens dynamique, cette causalité efficiente appliquée au monde physique — et qui est celle que les Écossais et les Éclectiques appliquaient à la fois au monde physique et au monde mental — est toute exclusive de la causalité conçue comme une succession constante de deux phénomènes, se ramenant à une équivalence de mouvements. Elle implique l'exis-

1. A travers la série des phénomènes de mouvement, le savant appliqué à l'étude objective de la nature remontera de proche en proche à un *mouvement initial* au delà duquel son esprit sera obligé de s'arrêter, ne trouvant plus le mouvement antérieur : ce sera, par exemple, l'*attraction*. Et cette attraction n'est rien autre chose pour lui qu'un mouvement, dont il connaît les lois, l'intensité, la direction. S'il lui arrive de parler d'une « force attractive » dont il possède la formule, ce sera uniquement pour constater la réalité d'un mouvement, et non pour désigner quelque chose de surajouté au mouvement. Sinon sa pensée sortirait du monde phénoménal, après avoir abandonné aussi le point de vue objectif.

tence d'un ordre de réalité nouveau à côté du monde des phénomènes et des mouvements, d'un pouvoir inconnu et mystérieux qui provoque spontanément tout mouvement à entrer dans la sphère du connaissable. La vie, selon Guyau, est la puissance, inconnue et inconnaissable, qui produit toute activité.

*
* *

Ce second point établi, souvenons-nous du premier, par lequel nous avons démontré que la vie est bien considérée par Guyau comme un phénomène physiologique. Nous ne pouvons en ce moment nous empêcher de faire un rapprochement entre la conception, telle qu'elle a été retracée jusqu'ici, que Guyau se fait de la vie, et la doctrine célèbre du vitalisme. Bichat, l'un de ses représentants les plus connus, considérait la vie, appelée « le principe vital », « la force vitale », comme un principe particulier et distinct, agissant en dehors des lois de la physique, de la chimie, de la mécanique, leur imposant même une domination temporaire et établissant entre elles au sein de la matière un certain équilibre créant les organismes. De là cette distinction, si généralement reçue, entre les corps inorganiques, dépourvus d'individualité, qui seraient seuls éternels, et les corps vivants, qui seraient seuls des touts harmoniques et périssables : opposition impossible dans le domaine de la science naturelle, où règne l'unité et où les lois de la chimie, de la physique et de la mécanique, seules souveraines, sont communes à tous les êtres de la nature [1].

§ 3. — *Le principe de la vie présenté comme se ramenant à l'instinct de la conservation.*

Continuons notre revue des divers aspects si différents sous lesquels on voit apparaître l'idée de la vie chez notre auteur.

Rappelons encore une fois qu'au cours de son raisonnement Guyau a constaté d'une manière positive que *quelques* actions conscientes ont leur origine dans l'inconscient, puis il en est venu à affirmer que *toutes* les actions conscientes sortent de l'inconscient.

1. Voy. Claude Bernard, *La science expérimentale*, Paris, 1878, p. 149-213. — Haeckel, *Le règne des protistes*, Paris, Reinwald, 1879. Préface de J. Soury. — W. Preyer, *Éléments de physiologie générale*, Paris, Alcan, 1884, p. 211-214.

C'est là un saut logique que nous n'avons pu comprendre jusqu'ici. Or il est aisé de voir que c'est sous l'influence d'une raison de fait dominant et dirigeant son esprit dès le début qu'il passe si naturellement de cette proposition « quelques actions conscientes... » etc., à cette autre, « toutes les actions conscientes... » Quel est ce fait? — Souvenons-nous qu'il exprime aussi cette idée, « toutes les actions conscientes... » en ces autres termes : « le ressort naturel de l'action, avant d'apparaître dans la conscience, *devait* déjà agir au-dessous d'elle, dans la région obscure des instincts » (p. 87 s.). Pourquoi toutes les actions *doivent*-elles sortir de l'inconscient? Ce n'est assurément pas parce que quelques actions conscientes observées en fait ont leur source dans l'inconscient : ce ne serait alors qu'une très faible présomption. Mais remarquons soigneusement qu'il répète de suite la même idée de la manière suivante : « la fin constante de l'action (le ressort naturel des actions conscientes) doit avoir été primitivement une cause *constante* de mouvements plus ou moins inconscients. » Puis il généralise en ces termes : « au fond les fins ne sont que des causes motrices *habituelles* parvenues à la conscience de soi. » Ces expressions *constante*, *habituelles*, nous mettront sur la voie; ce sont des restrictions d'une importance essentielle au terme de cause, indiquant clairement que ce que Guyau conçoit comme le « ressort naturel » de l'action, ce n'est pas sa « cause » en général, mais une cause permanente, qui se maintient, *qui se conserve*. Cette cause habituelle, ce principe constant, ce sera la vie, nous le savons, mais par quels termes notre auteur le désigne-t-il exactement? Non pas seulement par ce mot la « vie », mais par ceux-ci, plus explicites : « l'effort instinctif pour maintenir et accroître la vie » (p. 87 i.), « la tendance à persévérer dans la vie » (p. 88 m.), l'« instinct de la vie » (p. 93 m.). — Le fait que nous cherchions est en définitive *l'instinct de la conservation*, que fournit à Guyau l'observation psychologique et dans lequel il veut voir l'essence même de la vie. L'instinct de conservation, synonyme de vie, est pour lui ce ressort d'action pouvant « mouvoir tout ensemble en nous l'automate et l'être sensible » (p. 93 m.). Le mobile moral que l'on demandait est la vie, mais la vie conçue comme un principe d'action ayant pour essence de se conserver et se maintenir. « L'instinct universel de la vie, tantôt inconscient, tantôt conscient, fournit à la science morale la seule fin positive » (p. 94 s.).

Notre auteur attribue ce résultat de ses recherches à l'exactitude de sa psychologie. Voyons s'il ne s'est pas trompé.

*
* *

Il s'agit de s'entendre sur la signification précise de cette expression si courante, *l'instinct de conservation.* Pour la déterminer nous allons nous engager sur un terrain nouveau, où le lecteur est assez mal guidé par les indications toutes générales de Guyau, parlant des *mouvements* des êtres vivants, mouvements *conscients* ou *inconscients*, des *instincts* de ces êtres, entre autres l'instinct de la conservation. Marquons rapidement la nature de ce terrain psychologique en citant quelques faits, à titre d'illustration.

Tel être vivant quelconque, animal ou homme, éprouve après une marche prolongée certaines sensations indéfinies dans la région de l'estomac, accompagnées d'une stimulation des muscles de la mastication et de sécrétion de la salive. Sous l'influence motrice de ces sensations d'abord agréables, bientôt pénibles, puis intolérables, que nous appelons d'un seul mot l'instinct de la faim, l'animal est poussé à rechercher de la nourriture, se l'approprie et l'avale : action qui est suivie alors de mouvements nouveaux, de mastication et de salivation, de contractions des différentes parties du tube digestif, d'excrétion des sucs de l'estomac et du foie, d'absorption des vaisseaux lactés et sanguins de l'intestin, etc., mouvements dont les uns sont accompagnés de conscience et les autres s'accomplissent obscurément dans les régions presque toujours insensibles de l'organisme. L'acte de manger, précédé et suivi de cette infinité de mouvements divers, a en lui-même une tendance bien caractérisée, une fin objective déterminée : assurer l'exercice de la fonction la plus importante de la vie, la nutrition [1].

A côté de cette tendance à forme positive, consistant en une attraction, une attaque sur le monde extérieur, prenons des tendances à forme négative consistant en une aversion, une défense. L'être vivant peut par légèreté introduire dans son estomac des matières qui, à raison de leur trop grande quantité ou de leur composition chimique spéciale (poisons), ne parviennent pas à être absorbées : par suite d'un mouvement purement réflexe, d'une exci-

1. Cf. Bain, *Les sens et l'intelligence*, 1re partie, chap. II, §§ 3 et 6.

tation du pneumogastrique, il se produit une contraction des muscles de l'abdomen, alors a lieu le vomissement, acte conscient accompagné de sensations douloureuses. Avant l'ingestion des aliments une tendance de même nature peut se manifester : par exemple quand ses sens lui révèlent la présence d'aromes amers, de matières putréfiées rappelant la décomposition cadavérique, d'animaux venimeux ou réputés tels. Il se produit alors des mouvements irréguliers des muscles du pharynx, accompagnés d'une sensation de nausée, ou un mouvement de répulsion : dans tous ces actes il y a un fond commun de défense, de désir d'éloignement[1]. C'est là la forme primitive du dégoût, que l'on peut appeler aussi un sentiment instinctif de protection, puisque les mouvements qui l'accompagnent tendent à sauvegarder la nutrition.

Prenons un autre exemple encore. On observe chez l'animal ou l'homme qui se trouve en présence d'un danger réel ou imaginaire, les marques physiologiques, le plus souvent très apparentes, de cette émotion instinctive spéciale qu'on appelle la peur : tremblement convulsif, arrêt de la sécrétion salivaire, sueur froide, hérissement des poils, resserrement de la gorge, etc., et, en même temps que tous ces mouvements réflexes, un effort violent pour échapper au danger. Il y a donc un mécanisme obscur de cette peur instinctive, faisant partie de la constitution physique de l'animal et de l'homme et l'aidant à vivre par une adaptation défensive, utile dans la plupart des cas[2].

Voilà, constatée en fait dans l'être vivant, la présence d'un certain nombre de besoins, de tendances toutes physiologiques, avec la conscience en plus, c'est-à-dire se traduisant dans la conscience par des sensations agréables ou douloureuses, faim, dégoût, peur. C'est à raison du caractère irréductible et primitif de ces sensations, distinctes dans la conscience, que nous pouvons dans le langage distinguer ces tendances diverses et les appeler instincts de la faim, du dégoût, de la peur. Nous avons vu que les actes de manger, de rejeter ou repousser, de fuir, — qui sont ces instincts en exercice, — ne sont pas simples, mais sont constitués en réalité par une foule de mouvements, le plus souvent ignorés de la conscience, s'accomplissant dans les éléments anatomiques, dans les tissus et les organes. Chacun d'eux, et d'une infinité d'autres, n'a d'autre but

1. Cf. Bain, *Ibid.*, § 6. — Ch. Richet, *L'homme et l'intelligence*, p. 41-84.
2. Cf. Bain, *Émotions*, chap. VIII.

que d'exercer son activité, mais il se fait cependant que ce que l'on appelle *l'individu physiologique* n'est rien que l'expression harmonique de ces mouvements. Nous pouvons alors considérer ceux-ci comme des tendances ayant un point de convergence, la conservation de l'individu, ou, pour employer l'expression courante, nous trouvons en eux *l'instinct de la conservation* en exercice. L'instinct de la conservation est donc une formule collective qui embrasse la somme de toutes les tendances particulières des divers organes en tant qu'elles réalisent la conservation de l'individu. Le psychologue rigoureusement naturaliste, qui procède par constatation et observation, ajoute les uns aux autres les mouvements de l'être vivant qui tendent malgré leur variété vers cette même fin objective, et les ramène les uns après les autres sous cette désignation générale et abstraite, purement abréviative, l'instinct de conservation.

Passons maintenant à une période psychologique plus claire, celle où les instincts sont parvenus à la « conscience de soi », c'est-à-dire de leur fin jusqu'à présent confuse. C'est celle de la réflexion, où l'agent voit ou du moins est capable de voir la fin de chacun de ses mouvements. Ces fins peuvent être très différentes pour chaque action prise en particulier; mais il peut arriver que l'agent s'assigne comme but dans son esprit précisément la conservation de lui-même, l'intégrité et la sauvegarde de son existence individuelle, et ainsi, en l'éclairant par la conscience, transforme en fin subjective ce qui n'était qu'un simple point de convergence vers lequel tendaient en fait d'une manière constante certaines de ses actions. Reprenons les exemples qui précèdent. Il peut se faire qu'au moment de prendre un repas, au lieu de me préparer distraitement à cette opération journalière ou bien de m'exciter complaisamment par l'idée de la jouissance prochaine, je me dise que je vais assurer ma propre conservation : par suite de cette réflexion l'acte de manger, phénomène concomitant et antécédent d'une foule d'autres phénomènes externes et internes plus ou moins inconscients, aura nettement sinon pour fin unique au moins pour fin dernière la conservation de la vie. Il sera, pour parler comme Guyau, « parvenu à la conscience de soi ». — Une autre fois, alors que je me suis mis à table avec un violent appétit, on me présente un plat dont la vue et l'odeur provoquent en moi une sensation de malaise. Cédant à la faim je me fais violence et m'apprête à me servir, quand je me souviens que cet aliment peut amener tels et

tels troubles dans l'organisme. Mon malaise redouble, se change même en nausée, et je repousse le plat. La raison consciente est venue ici s'ajouter à l'instinct; elle a suivi une tendance déjà marquée, mais elle a fait apparaître clairement le but, c'est-à-dire la sauvegarde de la santé. — Autre exemple. Un coup de tonnerre, éclatant au milieu de la campagne, fait fuir animaux et gens. Tous manifestent les mêmes symptômes spontanés et inconscients de la peur; mais chez les animaux et aussi chez les enfants, qui ne connaissent pas les effets de la foudre, les efforts faits pour se dérober au danger sont, comme l'émotion qui les accompagne, tout instinctifs; il en est de même chez les adultes, sans doute, mais il peut se faire que parmi ceux-ci quelques-uns se représentent consciemment le but de leur fuite. — Voilà tous exemples de « mouvements voulus » qui peuvent être en même temps chez d'autres individus ou qui ont pu être d'abord chez l'agent même « des mouvements spontanés exécutés aveuglément ». Guyau a vraisemblablement appliqué son attention à des actes ou mouvements conscients analogues à ceux que nous venons de passer en revue, actions de l'homme qui mange pour vivre, qui repousse des aliments déjà éprouvés comme nuisibles, qui s'efforce de fuir les effets connus de la foudre. Il avait à la rigueur le droit de leur donner les qualificatifs de « causes constantes de mouvements plus ou moins inconscients » et de « causes motrices habituelles », et aussi d'appeler l'ensemble de ces sortes de causes « l'effort instinctif pour maintenir la vie » ou *l'instinct de conservation*. Ce terme ne peut être, au point de vue scientifique, nous l'avons dit, qu'un terme collectif englobant les actions diverses ayant pour caractère commun de poursuivre une fin identique, mais il n'est pas interdit, pour rendre brièvement sa pensée, de la présenter comme désignant une « cause constante » unique agissant dans un même sens. En outre, — puisque ces actions au moment où elles sont exécutées sont parfois accompagnées dans l'esprit de l'agent de l'idée très nette de la sauvegarde de sa vie, qu'il leur assigne comme fin dernière. — Guyau pouvait déclarer en cette forme acceptable que cet ensemble de causes motrices habituelles, cette cause constante de mouvements plus ou moins inconscients poursuit parfois consciemment la réalisation de cette fin, la conservation de l'individu; il pouvait même légitimement dire que dans ces cas cette cause, cherchant toujours à se maintenir, ayant pour attribut essentiel de tendre constamment vers

la même direction, peut être elle-même fin consciente, en d'autres termes que « la sphère de la finalité », coïncide alors en elle avec « la sphère de causalité » (p. 87 m.).

*
* *

Mais les conclusions de Guyau sont bien plus absolues et d'une portée autrement étendue. Rappelons-nous que pour lui la vie tout entière, et dans ses manifestations les plus variées et les plus divergentes, consiste uniquement dans un « effort instinctif » tendant à persévérer et à se maintenir. C'est là sa conception dominante, qu'il traduit, lorsqu'il s'agit de dégager et de formuler le mobile moral, dans cette déclaration déjà citée : « la cause qui produit toute action inconsciente » (c'est-à-dire l'instinct de conversation ou la vie même) est « le but qui, de fait, détermine toute action consciente » (p. 87 i.). Séparons l'une de l'autre les deux idées qu'il exprime ainsi, et énonçons-les comme suit :

1° *Toutes* les activités observées chez un être vivant ont pour fin objective sa conservation, et

2° *Toutes* les actions conscientes d'un être vivant n'ont d'autre fin subjective que sa conservation.

Or, ces propositions sont toutes deux psychologiquement fausses. Ce qu'on pourrait considérer comme établi très clairement déjà, quoique d'une manière indirecte, par l'exposé qui précède; aussi la preuve directe que nous voulons en donner pourra-t-elle être fort brève.

Il importe d'ailleurs maintenant de le prendre directement à partie. Nous n'avons fait jusqu'ici qu'expliquer sa pensée, et, en adoptant ses expressions mêmes, nous nous sommes efforcé simplement de montrer le biais spécial d'après lequel il a envisagé les faits.

Nous disons d'abord qu'il est impossible, si l'on veut s'en tenir aux faits, de soutenir que tous les actes exécutés par un animal peuvent être ramenés à l'instinct de conservation et que, par suite, la vie est essentiellement une activité tendant à se maintenir. Repre-

nons nos exemples [1]. L'animal pressé par la faim qui engloutit un morceau de viande empoisonnée exécute les mouvements plus ou moins inconscients que nous avons énumérés; l'acte de manger, « cause » de ces mouvements, aura pour aboutissement non pas la conservation de la vie cette fois, mais la mort. Les habitants d'une ville assiégée, surmontant leur dégoût, finissent par se repaître de choses immondes : la connaissance raisonnée doit ici lutter contre une tendance instinctive qui joue sans doute un rôle efficace de protection, mais seulement en général. Une personne prise d'une terreur folle à la vue d'un danger soudain fait quelques pas pour fuir : elle manifeste tous les symptômes ordinaires de la peur, tremblement convulsif, etc., mais ils sont si intenses qu'elle tombe, paralysée, et succombe au danger. On ne peut donc, au point de vue naturaliste et positif, exagérer le caractère téléologique des actes accompagnés de sensations ou émotions de la faim, du dégoût ou de la peur. Ces mouvements sont, peut-on dire, l'instinct de la conservation, mais jusqu'à un certain degré seulement; ce degré dépassé, et tout en poursuivant la même direction, en suivant le même mécanisme, ils aboutissent en fait à la mort.

A côté de ces mouvements qui amènent tantôt le salut, tantôt la mort, il en existe une foule d'autres qui tendent constamment à la mort : c'est la catégorie si nombreuse des tendances anormales ou morbides. Tout le monde connaît ces cas de perversion des instincts relatifs par exemple à la nutrition, se présentant chez ceux qui mangent de la terre, de la paille, chez les dipsomanes, etc. Remarquons que ces troubles profonds survenant dans l'organisme sont particuliers à l'espèce humaine, dont les membres sont considérés par Guyau comme doués, parmi tous les êtres vivants, de la plus grande somme de vie.

Citons après cela les mouvements qui ne révèlent aucune tendance, aucune direction uniforme : par exemple l'activité impatiente et désordonnée des enfants, les aboiements et hurlements chez les animaux, et chez l'homme les cris, les flots de paroles, le chant même, toutes manifestations d'énergie vitale qui ne répondent souvent à aucun stimulant extérieur et n'ont elles-mêmes aucune direction. Guyau dira que c'est là la vie même en action, la vie qui

1. Nous avons mis très utilement à profit, pour nous aider à faire ressortir la conception rigoureusement naturaliste de l'instinct de conservation, le livre de M. Ribot, *La psychologie des sentiments*. Voy. 2e partie, chap. I, II et III.

s'exerce et se maintient et est sa fin à elle-même. Ce sera vrai, dans les cas où il aura constaté *a posteriori* qu'elle se maintient; mais que dira-t-il de cet exemple d'un enfant qui s'est surmené follement en jouant et est mort des suites de son épuisement? Il est abusif de dire *a priori* que tous les mouvements quelconques exécutés par un organisme vivant concourent nécessairement à sa conservation.

Guyau ne fait peut-être qu'envisager de haut la tendance de la vie, il a voulu dire simplement que les mouvements d'un être vivant ont, *dans leur ensemble*, pour aboutissement général et normal sa conservation? — Ce serait encore une conception scientifiquement fausse. Guyau considère en effet la *vie individuelle* seule, sans apercevoir au delà la vie répandue dans la matière inorganique, développée au sein du protoplasme simple et amorphe qui, lui, est éternel et assure l'immortalité réelle de la vie[1]. Guyau ne voit la vie se manifester que dans l'individu, cela ressort de la nature des faits positifs qu'il donne comme le résultat de son observation : c'est-à-dire l'existence de mouvements qui peuvent être inconscients ou conscients, et surtout le fait de l' « organisation », cette solidarisation des fonctions physiologiques, présentée par lui comme le caractère fondamental de la vie, mais qui est bien plutôt celui de l'individualité. Or, son attention une fois réservée aux organismes individuels, comment le physiologiste rigoureux conçoit-il la vie particulière qui s'y manifeste? Comme une sorte de mouvement circulaire, ou plutôt renouvelé sans trêve, comprenant deux grandes opérations connexes et inséparables, mais bien distinctes, que Claude Bernard a ainsi désignées : « synthèse assimilatrice, qui régénère les tissus dans les organes en repos, et combustion désassimilatrice, qui use la matière vivante dans les organes en fonction »[2]. En même temps que l'individu cherche à réparer ses forces, par ces actes qu'on appelle l'instinct de conservation, en même temps il les dépense nécessairement; la vie se soutient sans doute par cet effort sans cesse renouvelé, mais elle diminue fatalement, cet équilibre des fonctions est instable et transitoire et son aboutissement inéluctable est la mort. L'individu ne vit que pour mourir. Considérez la vie individuelle selon la catégorie de l'être, vous constaterez qu'elle est, à tel instant donné, et à tel autre instant, qu'elle est encore, enfin à

1. Voy. Preyer, *op. cit.*, p. 123, 172. — Sabatier, *op. cit.*, p. 109, sqq., p. 267-268.
2. *Op. cit.*, p. 195.

un troisième moment, qu'elle n'est plus. Et si vous la considérez selon la catégorie du devenir, de la finalité objective, c'est-à-dire en tant que tendance, vous devrez dire que précisément elle devient par essence, qu'elle change, et qu'elle tend, non à se conserver, mais à se dissoudre.

*
* *

Nous sommes loin à présent de la théorie affirmant que toute l'activité d'un être vivant n'aurait objectivement d'autre tendance que sa conservation, que celle-ci se réaliserait nécessairement par l'effet d'une loi de la nature. Mais il faut envisager aussi cette activité sous son aspect conscient, c'est-à-dire en tant qu'elle est susceptible de se déterminer en vue de fins subjectives. Guyau prétend qu'elle persiste à se diriger tout entière vers le même but, la conservation de l'individu, que l'être vivant agissant avec conscience songe uniquement à réaliser ce qu'aurait ordonné pour ainsi dire la nature. Voyons donc si la conservation de soi peut être une fin subjective, et, dans le cas où elle le peut, si elle est vraiment la seule que poursuive l'être vivant, si toutes les autres fins qu'il peut imaginer se ramènent à elle.

Qu'entend-on par une fin consciente? C'est tout événement futur désiré par l'agent et représenté dans son esprit. Il faut donc tout d'abord reconnaître l'existence d'une finalité instinctive. L'oiseau construit son nid d'après un type qui préexiste dans son imagination et qui, grâce à certaines sensations se produisant à une époque déterminée, dirige en lui le choix des moyens : tels ou tels mouvements de locomotion associés dans sa mémoire à tels et tels objets de la nature. Des images de ce genre, suivies fatalement de l'action, sont intercalées dans une série toute mécanique d'antécédents et de conséquents; elles sont peu nombreuses, et si parfois elles sont compliquées, elles ont un caractère très net de fixité : elles ne changent guère et se transmettent sans grandes modifications chez les animaux par l'hérédité. Mais ce sont bien certainement des fins subjectives et conscientes dans le sens que nous avons indiqué. — Or, parmi ces fins peut-on ranger la conservation de soi? Évidemment non. La bête féroce qui se jette sur sa proie a conscience de ce qu'elle fait et de ce qu'elle veut, c'est-à-dire engloutir de la nourriture. Mais l'image de cette action est seule ici fin subjective,

l'animal ne voit rien au delà de cette image. Cet acte instinctif a pour aboutissement la conservation de soi, mais cet aboutissement n'est qu'objectif, parce qu'il reste inconscient; c'est un effet éloigné, qui ne pourrait être saisi que par une intelligence plus étendue. — Le voyageur arrivant sans s'en douter au bord d'un précipice, se rejette brusquement en arrière : l'image du précipice s'est immédiatement associée à celle des mouvements propres à le faire éviter, l'acte instinctif de recul est la fin subjective. La conservation, qui en est la conséquence, ne se trouvait pas au moment de l'action représentée distinctement dans l'esprit de l'agent. Elle aurait pu l'être, sans doute, cette idée a pu passer comme un éclair dans le champ de la conscience. Ce phénomène peut en effet se produire chez l'homme, parce qu'il n'y a pas seulement en lui la conscience animale et instinctive, mais en outre la conscience réfléchie.

Outre la finalité instinctive il y a la finalité réfléchie. Grâce à la réflexion toute idée d'action possible, associée à des représentations de plaisirs et de peines, peut être détachée de son antécédent et de son conséquent et est capable ainsi de demeurer un temps variable isolée et indépendante dans la conscience, avant d'être réalisée. Arrivé à ce degré de développement mental, l'homme n'a pas seulement la représentation de son individu physique, ensemble d'organes fonctionnant avec équilibre, il a aussi, très distincte dans sa conscience, l'idée de maintenir cet équilibre essentiel; et cette idée dirige et provoque chez lui une foule d'actions et de mouvements précis. C'est ainsi que, sans avoir faim, je mange cependant afin de vivre; de même que devant un danger très grave je puis, sans manifester ni éprouver la moindre émotion de peur, m'éloigner dans le but de sauver ma vie. Dans ces exemples, la conservation de soi existe à l'état d'idée nette et distincte dans l'esprit; elle est une fin subjective, celle des actions de manger et de fuir.

Mais elle n'est pas la seule fin subjective. La foule des idées d'actions possibles, à côté de cette idée de conserver sa vie, est infinie en chacun de nous dans la même mesure que notre activité mentale et notre sensibilité. Que de fins même sont préférées à la conservation de soi : par exemple chez le gourmet mangeant pour le plaisir de manger et chez l'ivrogne invétéré, qui ont souvent parfaitement conscience l'un et l'autre de l'issue fatale de leur conduite. Le champ des fins que l'homme peut se proposer et réaliser est immense. Il est à peine nécessaire d'insister sur l'évidence de ce fait, quand on

sait ce que signifie le mot *fin*, quand on conçoit la fin telle que nous l'avons définie.

*
* *

Mais par une singularité étonnante, l'une des plus frappantes et des plus significatives que nous ayons à signaler dans cette étude, Guyau n'adopte pas cette notion de la fin, qui est la notion commune. Il a eu soin de l'écarter nettement en posant une définition à lui, destinée à justifier sa conclusion sur la conservation de la vie considérée comme la fin de toutes les actions conscientes.

Une fin, avons-nous dit, c'est tout événement futur désiré par l'agent et représenté dans son esprit. Dire qu'il est désiré, c'est indiquer qu'il consiste dans un plaisir ou une peine ou du moins est accompagné de plaisir ou de peine et comme tel seul capable de mouvoir la volonté, de la provoquer à l'action[1]. Dire d'autre part que cet événement futur est représenté dans l'esprit de l'agent, c'est montrer qu'il n'existe qu'à l'état d'idée : l'agent possède en lui l'image de l'action à accomplir, des effets qu'elle produira et souvent aussi de la sensation agréable ou douloureuse qu'il éprouvera au moment de l'action. Toute fin a donc un côté émotionnel et un côté représentatif, elle est à la fois sentiment et idée.

Guyau ne méconnaît nullement le rôle indispensable du plaisir et de la peine dans l'activité volontaire. « Il ne saurait y avoir conscience, dit-il, sans un plaisir ou une douleur vague » (p. 91) et puis « toute action volontaire s'imprègne nécessairement d'un caractère agréable ou désagréable ». Mais il exclut expressément de la fin cet élément émotionnel : « la jouissance, au lieu d'être une fin réfléchie de l'action, n'en est souvent, comme la conscience même, qu'un attribut » (*ibid.*). Aussi sa définition ne tient-elle compte que de l'élément représentatif. La voici telle qu'il l'énonce en la soulignant, au milieu de son raisonnement : *les fins ne sont que des causes motrices habituelles parvenues à la conscience de soi* (p. 87).

Que penser de ce principe, dont il fait découler toute sa théorie du mobile moral? — Nous admettons que toute fin consciente soit considérée comme cause, en tant qu'elle détermine la volonté par l'attrait qu'elle exerce sur elle : on l'appelle communément, à ce point de vue, *cause finale*. Guyau aurait-il voulu dire que la fin n'est

1. Voy. sur ce point Rabier, *Leçons de philosophie*, I, *Psychologie*, Paris, 3e édition, p. 486.

autre chose que la conscience de cet attrait? Ce serait évidemment faux, mais ce n'est pas là sa pensée, puisque nous savons qu'il ne veut pas s'arrêter à l'élément affectif de la fin, celui qui lui donne pourtant son efficacité. Il est facile de voir que le fond de sa définition réside dans ce mot « habituelle » : Guyau n'entend parler que des causes motrices habituelles, c'est-à-dire, pour employer d'autres termes qui reviennent sous sa plume, la « cause constante » de l'activité, cette cause qui s'exerce essentiellement pour se maintenir, ou encore la « vie » tout simplement, ou mieux, « l'instinct de la vie ». En somme, selon Guyau, il existe une cause constante produisant des actes, tous ces actes ont pour fin objective la conservation de la cause, et si cette fin est parfois subjective, sa subjectivité consiste uniquement dans la conscience de la cause et de la tendance constante de ses actes. *Les fins conscientes ne sont que l'instinct de la conservation parvenu à la conscience de soi.*

Ce n'est donc pas en réalité une définition qu'il nous donne, ce n'est pas une prémisse, fondée par elle-même, pouvant servir à démontrer régulièrement cette conclusion, dont nous demandons la raison à Guyau : toutes les actions conscientes d'un être vivant n'ont d'autre fin subjective que sa conservation. C'est cette conclusion elle-même, énoncée sous une autre forme. Guyau n'a rien démontré, il n'est pas passé d'une proposition à une autre, il se contente d'affirmer et de répéter en des formules solennelles et absolues que l'activité consciente n'a d'autre fin que la conservation de la vie.

*
* *

En résumé nous avons fait voir que Guyau, au lieu de se borner à dire que tout individu a une tendance, révélée dans certains actes, à sauvegarder sa vie, s'est mis en opposition absolue avec l'esprit d'une philosophie vraiment naturaliste en voulant nous faire considérer toutes les activités de l'individu comme se ramenant à l'instinct de la conservation. L'individu, agissant consciemment ou inconsciemment, n'a pas seulement pour but de se conserver.

§ 4. — *Le principe de la vie présenté comme une activité tendant à s'accroître.*

Le mobile moral que Guyau assigne à la conduite n'est pas seulement, tout compte fait, la conservation de la vie : en poursuivant la

même direction l'activité des êtres atteindra également l'accroissement de la vie. Sa morale « exclusivement positive » a pour objet « tous les moyens de conserver et d'*accroître* la vie matérielle et intellectuelle » (p. 88 i.). « Accroître l'intensité de la vie, dit-il, c'est accroître le domaine de l'activité sous toutes ses formes »... « L'idéal moral, ajoute-t-il encore, sera l'activité dans toute la variété de ses manifestations » (p. 89). — Il élargit et enrichit ainsi considérablement l'idéal qui nous était d'abord présenté. La conduite morale englobera, outre l'activité monotone des « êtres inférieurs » qui « n'agissent que dans une certaine direction » (p. 89 s.), cette variété d'action qui distingue l'être supérieur, cette vie développée à son maximum qui est la pensée, qui est l'amour.

Guyau arrive à ce résultat grâce au nouvel aspect qu'il découvre au principe de la vie, ce principe qui se trouve être le mobile moral parce qu'il répond aux conditions préalablement exigées, c'est-à-dire qu'il est commun à tous les êtres et qu'il est un fait d'expérience. Il a *constaté* cette chose, « c'est que la vie tend à se maintenir et à s'accroître chez tous les êtres, d'abord inconsciemment, puis avec le secours de la conscience spontanée ou réfléchie » (p. 94 m.). Il existe chez tous ces êtres « un effort instinctif pour maintenir et accroître la vie » (p. 87 i.).

Démontre-t-il du point de vue naturaliste et positif cette assertion toute nouvelle que *toutes* les activités des êtres se ramènent à une tendance à l'accroissement? Il ne la démontre pas précisément, mais il se croit autorisé à la soutenir à raison d'un fait scientifique auquel il attribue une portée absolue, de même que pour avoir constaté chez les êtres vivants certains actes de conservation, il croit pouvoir soutenir que toute leur activité tend uniquement au maintien de la vie. Ce fait est celui-ci : si d'une part l'être vivant se nourrit, s'approprie et transforme pour soi les forces de la nature, de telle manière que la vie apparaît comme « une sorte de gravitation sur soi », d'autre part il a toujours besoin d'accumuler un surplus de force... : l'épargne est la loi même de la nature » (p. 95 m.). Ainsi s'accroît et s'enrichit la vie. Guyau n'expose expressément ce résultat de son observation scientifique que plus tard, quand il veut expliquer au moyen du principe de la vie la possibilité du désintéressement (*Esquisse d'une morale*, etc., livre Ier, chap. II). Devant, faute d'espace, écarter de la présente étude l'examen de sa théorie du désintéressement, nous n'avons pas à exa-

miner ici longuement la portée de ce fait nouveau. Il ne s'agit ici que de savoir s'il autorise notre auteur à dire que *tous* les mouvements des êtres vivants ont pour tendance. pour fin objective l'accroissement de la vie. Pour résoudre cette question il nous suffirait de répéter les observations qui nous ont servi à montrer que les mouvements d'un organisme vivant ne concourent pas tous nécessairement à sa conservation. Nous avons fini par conclure qu'au point de vue naturaliste, positif et objectif, toute l'activité de l'individu aboutit à la mort.

D'autre part voyons-nous que notre auteur prouve que *toutes* les actions ont pour fin subjective cet accroissement de la vie? Nous ne trouvons même pas de tentative de démonstration. Nous admettons que l'on dise que *certaines* de nos actions ont pour fin l'accroissement de l'activité, quand on admet que la fin est l'idée d'un événement futur. Mais Guyau a malheureusement invoqué un principe théorique qui lui interdit de concevoir l'existence d'autres fins que celles qui ont pour objet la conservation d'une chose existante : les fins, a-t-il dit, ne sont que des causes motrices habituelles parvenues à la conscience de soi. La « cause constante », ensemble de ces causes motrices, existe, elle a pour essence de se conserver, d'être toujours la même, sans s'accroître. L'accroissement d'une cause constante est une contradiction fondamentale.

§ 5. — *Le principe de la vie présenté dans son rapport avec le principe du plaisir.*

Après avoir passé en revue les aspects si variés du principe de la vie, nous achèverons de comprendre sa vraie nature quand Guyau nous aura fait voir la position qu'il lui attribue vis-à-vis du principe du plaisir.

Nous savons déjà pour quelle raison Guyau se refuse à admettre le plaisir comme le vrai mobile moral (v. plus haut, section II, § 1er). Le plaisir ne marque que la direction des actions conscientes. La vie, elle, selon la conception de Guyau, est l'ensemble de tous les mouvements, quelque variés qu'ils soient, et elle est en même temps l'aboutissement fatal, immuable et nécessaire de tous ces mouvements. Elle est le vrai mobile moral, parce qu'elle est la « direction naturelle de tout acte ».

Mais la théorie de l'hédonisme étant celle des défenseurs de l'évolutionnisme, dont procède son propre système, Guyau ne pouvait manquer de s'en occuper ici, et il annonce qu'il va montrer « quelle part il convient » de lui faire au sein de sa « morale de la vie » (p. 89 i.). — Il lui suffit pour cela d'invoquer cette définition du plaisir : « un état de conscience qui, dit-il, selon les psychologues et les physiologistes, est *lié* à un accroissement de la vie, physique ou intellectuelle » (p. 89-90). Pour Guyau ces termes détermineraient avec précision la nature intrinsèque du plaisir, qui consisterait à être essentiellement la conséquence, le produit de la vie : quand on accroît sa vie, on accroît nécessairement son plaisir. « L'hédonisme peut donc subsister, conclut-il, mais au second rang et plutôt comme *conséquence* que comme principe » (p. 90 s.). Il l'avait déjà déclaré nettement plus haut : « la recherche du plaisir n'est que la *conséquence* même de l'effort instinctif pour maintenir et accroître la vie » (p. 87 i.).

*
* *

Cette définition du plaisir est celle de Spencer [1]. Il convient de rechercher tout d'abord la valeur qu'elle a en elle-même.

La connexion, la *liaison* du plaisir et du développement de la vie, est une formule couramment admise qui est vraie, d'une manière générale, mais sans rigueur scientifique. Le mot vie y désigne en effet une chose imprécise; outre cela, sans insister sur ce point, il est aisé de montrer que cette règle comporte des dérogations fréquentes, dont les unes sont plus ou moins explicables, et dont les autres restent irréductibles [2]. — Spencer reconnaît que « dans l'état actuel de l'humanité... la direction donnée par les peines et les plaisirs immédiats est parfois mauvaise ». Il cite de nombreux exemples d'interversion, ceux du voleur, du joueur, de l'honnête homme qui peine pour payer ses dettes..., mais il n'y voit que des anomalies temporaires. Elles sont, explique-t-il, le résultat de la civilisation : aux conditions d'existence naturelle se sont superposées les conditions d'existence sociale, constituant un milieu nouveau et exi-

1. *Data of Ethics*, chap. VI.
2. Ribot, *op. cit.*, 1re partie, chap. VI. — Sidgwick, *Methods of Ethics*, 3e édit., p. 183-184. — H. Spencer, *Principes de psychologie*, t. II, § 125 à 127. — Höffding, *op. cit.*, VI, D.

geant des formes d'activité qui lui soient mieux adaptées. Et il affirme sa confiance dans une réadaptation qui se fera à la longue [1]. Mais c'est là une pure foi optimiste et, en supposant même que nous la partagions, du moment que nous constatons dans un milieu donné et existant des plaisirs nuisibles et des peines avantageuses, nous devons bien dire qu'en fait la vérité de la loi générale est scientifiquement entamée. — D'autre part, à côté de ces exceptions dues à l'intercurrence des causes sociales, il en est d'autres, d'un caractère individuel, que les partisans de cette loi expliquent d'une autre manière. Certains poisons sont agréables et causent la mort; une opération chirurgicale est douloureuse, mais utile. La loi, dit-on, reste vraie, car dans ces cas même le plaisir ou la douleur accompagnent une excitation ou un affaiblissement partiel ou momentané de la vie. Nous objectons que c'est restreindre ainsi la portée essentielle de la loi, qui a précisément en vue la *vie générale* de l'individu et sa *vie à venir*. — Enfin, de l'aveu même de Spencer, il y a une restriction importante à faire à cette règle, à raison du conflit qui se produit souvent chez l'individu, quand vient l'âge de la reproduction, entre son propre bien et celui de sa race. « Dans la grande classe des insectes, dit-il, la plus nombreuse des espèces animales, le mâle ne vit que jusqu'à ce qu'il ait engendré, la femelle meurt après la ponte [2]. » Il y a d'ailleurs d'autres cas, que Spencer ne cite point, dont la réduction à la loi est impossible. « Un grain de sable dans l'œil, fait observer justement M. Ribot, une névralgie dentaire causent une douleur dont la disproportion est énorme avec le dommage subi par l'organisme. Par contre la dissolution de certains organes essentiels à la vie est souvent presque indolore. Le cerveau peut être coupé, cautérisé, presque sans souffrance; une caverne peut se former dans le poumon, un cancer dans le foie sans que rien nous avise du danger [3]. »

La liaison du plaisir et de l'accroissement de la vie et d'autre part de la douleur et de la diminution de la vie est donc bien une formule purement empirique, sans portée absolue. Elle ne définit nullement le plaisir et la douleur, qui sont essentiellement des états de conscience relatifs et variables, tout subjectifs et individuels.

1. *Data of Ethics, loc. cit.*
2. *Principes de psychologie*, t. I, § 127.
3. *Op. cit., loc. cit.*

D'ailleurs elle ne dit pas non plus ce que c'est que la vie. Quand on observe les faits, ceux par exemple que nous venons de citer, on constate que cet état indéfinissable qu'on nomme la vie, considéré soit dans l'individu, soit dans la race, se maintient et se développe parfois sans plaisir et avec douleur.

*
* *

Mais de cette définition du plaisir, qui leur est commune, il importe de faire voir que Spencer a tiré un parti tout autre que Guyau pour établir le principe de sa morale. Son point de départ est différent.

Cette conception de la concomitance nécessaire du plaisir et de la vie implique en effet ces deux affirmations distinctes : 1° la vie est la condition d'existence du plaisir, et 2° le plaisir est la condition d'existence de la vie.

Or c'est surtout ce second aspect de la loi que Spencer a en vue quand il définit le plaisir. Le plaisir conduit à la vie : *c'est un facteur précieux de finalité*. La marche générale de la pensée de Spencer est en effet la suivante : si l'on considère d'une part ce qu'on appelle la conduite, c'est-à-dire l'ensemble des actes adaptés à des fins, et l'aboutissement mécanique auquel elle tend dans sa généralité, c'est-à-dire l'accroissement de la vie soit dans l'individu, soit dans l'espèce, et que d'autre part on constate que la recherche des sensations agréables détermine seule « l'être à persévérer dans l'être », il faut conclure que le plaisir et la peine sont les meilleurs guides pour s'assurer que l'activité consciente est bien dirigée dans ce sens. De cette fin objective, le maintien et l'accroissement de la vie, Spencer distingue donc une fin immédiate et consciente, le plaisir, « cet élément essentiel, dit-il, de toute conception de moralité ». Et cette fin, à laquelle se ramènent toutes les autres, et qui marque une direction bien nette, bien déterminable au sein de l'activité, est le but unique et suprême de la conduite. Obéir à la poussée du plaisir, conclut en somme Spencer, c'est se conformer à l'évolution mécanique de l'activité vivante de la seule manière qui soit observable en fait pour la pensée scientifique.

Mais tout autre est la position que Guyau a adoptée. Tandis que Spencer s'en tient à ce dernier corollaire de la théorie de la *liaison* du plaisir et de la vie, qui n'est vrai comme celle-ci que d'une

vérité relative, Guyau s'attache exclusivement au premier corollaire, qui est en lui-même exact, mais il lui attribue une portée inacceptable.

La vie est antérieure au plaisir et à la douleur; le plaisir, la douleur n'est pas possible sans la vie : sans même avoir besoin d'approfondir le sens du mot vie, on ne saurait contester une pareille affirmation, qui est courante. Le plaisir et la douleur n'ont pas d'existence indépendante, pour eux-mêmes; comme états de conscience, ils ont évidemment une réalité pour l'observation intérieure, mais ils sont toujours provoqués, précédés par des mouvements, par de l'activité. Spencer n'insiste pas sur une vérité aussi banale, qui ne peut l'intéresser évidemment dans sa recherche d'un mobile moral unique, constant, précis et déterminable. Sans doute au point de vue naturaliste, mais uniquement psychologique et non moral, on peut attribuer une portée scientifique au fait de l'antériorité de la vie sur le plaisir et la douleur. On peut entendre alors par ce fait que les manifestations motrices sont essentielles et primordiales dans les phénomènes affectifs, la vie étant conçue comme un ensemble de mouvements variés réductibles à des lois physico-chimiques; on considère les mouvements accompagnés des premières lueurs de conscience, et en même temps de plaisir et de peine, comme le prolongement de tendances antérieures purement physiques, et le plaisir et la douleur eux-mêmes comme acquis, comme « des *effets* qui doivent nous guider dans la recherche des *causes*, cachées dans la région obscure des instincts »[1]. — Mais ces causes et ces tendances sont variées, nous avons longuement insisté sur ce fait (§ 3). S'il est permis de dire qu'on découvre parfois *a priori* comme point de convergence de quelques-unes d'entre elles la conservation de l'individu physiologique, il est également vrai qu'une foule d'autres tendances, et celles-là mêmes en d'autres moments provoquent sa dissolution. Si l'on tient à déterminer une tendance générale, on peut aussi affirmer d'autre part que toute l'activité de l'individu tend à la mort. La psychologie naturaliste enfin ne fait aucune difficulté pour reconnaître que la conscience une fois développée, détermine une infinie diversité de tendances et d'actions dont la direction n'est nullement indiquée par la structure matérielle des organes.

1. Ribot, *op. cit.*, Introduction.

*
* *

Tandis que la psychologie naturaliste conçoit donc la vie comme un ensemble de mouvements divergents, Guyau au contraire est convaincu qu'elle est le point de convergence de tous ces mouvements et qu'elle est, à l'exclusion du plaisir, le seul et le vrai mobile moral. Mais ne baserait-il cette conviction que sur ce simple fait de l'antériorité de la vie sur le plaisir? N'y aurait-il que cela dans les deux arguments que nous allons le voir opposer maintenant aux hédonistes? Il sera curieux de s'en assurer.

Spencer et les philosophes de son école ont borné le champ de leurs recherches morales à ce qu'ils appellent « la conduite », c'est-à-dire à l'ensemble des actes adaptés à des fins observables. C'est l'activité des êtres sensibles. Ils s'appuient sur ce fait psychologique que la sensibilité ne contribue pas seulement à créer la finalité, mais qu'en outre elle y introduit l'unité. L'intelligence produit la diversité des fins, il y a autant de fins que d'idées, mais dans toute fin se retrouve cet élément commun, une modification affective. Quand l'être agit, c'est à raison de *tel* ou *tel* plaisir, et c'est toujours à raison du plaisir. Tel est le sens de ce principe des moralistes anglais, que Guyau rapporte lui-même en ces termes : « *le plaisir est le seul levier avec lequel on puisse mouvoir l'être* » (p.90 s.), c'est-à-dire qu'il marque la direction unique de l'activité, il est le vrai mobile moral.

Il nous semble bien que le plaisir répond aux deux conditions que Guyau voulait trouver dans le mobile moral. C'est un fait positif reconnu par l'observation psychologique, qui est tout aussi scientifique que l'observation extérieure, et d'autre part il est commun à tous les êtres, du moins aux êtres sensibles. (Quelle raison positive pourrait-on d'ailleurs opposer aux hédonistes pour les empêcher d'écarter du domaine de leurs recherches morales les êtres inertes et insensibles?) Enfin les hédonistes anglais suivent la même méthode que Guyau, celle que nous avons déclaré vouloir accepter sans discussion : ils bornent leur examen à l'activité telle qu'elle est, non telle qu'elle devrait être, à ce qui est *désiré*, à l'exclusion du *désirable*.

Mais voici le premier argument de Guyau.

*
* *

Il y a, dit-il (p. 90), deux sortes de plaisir : le plaisir « purement sensitif » qui « correspond à une forme particulière et superficielle de l'activité (plaisir de manger, de boire, etc.) », et un plaisir « plus profondément vital », qui est « lié au fond même de cette activité (plaisir de vivre, de vouloir, de penser, etc.) »; — et il ajoute : « les hédonistes se sont trop plu à considérer la première espèce de plaisir, l'autre a une importance supérieure. On n'agit pas toujours en vue de poursuivre un *plaisir particulier*, déterminé et extérieur à l'action même; parfois on agit pour le plaisir d'agir, on vit pour vivre, on pense pour penser. » — L'argument s'arrête là, en réalité. Pouvons-nous considérer comme démontré maintenant que le plaisir n'est pas le seul mobile de l'activité ?

Il nous est tout d'abord impossible d'admettre que l'on puisse, quand on s'est placé au point de vue naturaliste, établir des degrés d'importance et d'utilité entre les diverses formes d'activité, en ce sens que l'acte de manger, par exemple, serait plus « superficiel » que l'acte de penser. Manger est un moyen tout aussi propre, sinon plus, à conserver et à accroître la vie que penser; il entretient la vie inconsciente, la base et la source indispensable de la vie consciente. On peut ne pas penser pour vivre, mais on ne peut pas ne pas manger. Le plaisir de manger est donc un plaisir « vital », tout autant que le plaisir de penser.

D'autre part, à quoi sert-il de répéter qu'on « vit pour vivre », qu'on « pense pour penser », quand le point intéressant est ici de savoir s'il serait possible de penser et de vivre si l'on n'éprouvait pas toujours du plaisir et de la douleur ? — D'après la conception naturaliste précisément la sensibilité est l'attribut essentiel, permanent, indispensable de la vie. C'est la pensée de Claude Bernard, qui entend alors, il est vrai, par sensibilité la propriété toute générale de recevoir des excitations et d'y répondre, qui se retrouve autant dans les tissus organiques tout élémentaires que dans le système nerveux; fidèle à l'esprit du naturalisme, il ne voit dans la réaction consciente qu'une forme plus élevée de la réaction purement organique [1]. Or, parlant de la sensibilité en général, dans

1. Insistons encore sur ce point, que le naturalisme, en établissant ainsi une simple différence de degré entre l'activité consciente et l'activité purement

laquelle il englobe ainsi la sensibilité consciente accompagnée de plaisir et de peine, il déclare qu'elle est en quelque sorte le point de départ de la vie... le grand phénomène initial d'où dérivent tous les autres, aussi bien dans l'ordre physiologique que dans l'ordre intellectuel ou moral[1]. » — Guyau lui-même, dans sa critique du féminisme, a insisté longuement sur le « plaisir permanent et spontané de vivre » (p. 32 s.), et montré ainsi l'intervention effective et continue de la sensibilité. Il a été jusqu'à dire que la vie, pour subsister, a besoin d'être une perpétuelle victoire « du plaisir sur la douleur » (p. 41 i.) et que « le bonheur rend l'existence non seulement désirable, mais *possible* » (p. 44 i.). Son intention, dans ces dernières déclarations, n'a évidemment été que de faire ressortir, comme a fait Spencer, la finalité du plaisir et son antériorité comme fin subjective et immédiate à l'égard de la vie[2]; mais nous avons le droit d'y signaler aussi son adhésion implicite à la pensée de Claude Bernard. Celui-ci ne songe pas à affirmer un rapport entre le plaisir et une augmentation de la vie, entre la peine et une diminution de la vie; il se contente de chercher à pénétrer dans son fond intime la nature de la vie individuelle et, au cours de cette recherche, il montre que celle-ci n'existe que si l'être est capable de recevoir des excitations et de réagir soit inconsciemment, soit consciemment. On ne vit donc que parce que l'on est sensible.

Par cette expression « on pense pour penser » le langage courant veut marquer, — de même que par cet autre par exemple : « on mange pour manger » (parce qu'il faut manger), — qu'on accomplit parfois ces actes sans prêter une attention particulière à la sensation qui les accompagne, mais il n'entend pas dire par là que la sensibilité cesse d'être affectée et de jouer son rôle dans l'exercice de ces

physiologique, peut encore admettre logiquement la possibilité de la production de formes d'activité entièrement nouvelles et infiniment variées. Une substance composée peut posséder des propriétés que ne présente aucun de ses éléments; un corps reçoit d'autres propriétés quand on modifie sa température; de même l'activité physiologique, quand la conscience vient à s'y ajouter. Cf. Höffding, *op. cit.*, III, 10.

1. Claude Bernard, *op. cit.*, p. 218-236. *La sensibilité dans le règne animal et dans le règne végétal.*

2. En cet endroit de son œuvre (*Esquisse*, Introd., chap. I, L'hypothèse pessimiste), Guyau présente la douleur comme un « *agent* de désintégration » (p. 40 a.) : c'est-à-dire que selon lui elle *cause* la diminution et que, par opposition, le plaisir *cause* le maintien et l'accroissement de la vie. — Semblable théorie est encore plus absolue que celle qui affirme une corrélation concomitante entre le plaisir et l'évolution de la vie, entre la douleur et sa dissolution.

actes. Guyau a cru nécessaire d'ajouter cette observation bien inutile : « Il y a en nous de la force accumulée qui demande à se dépenser; quand la dépense en est entravée par quelque obstacle, cette force devient désir ou aversion; quand le désir est satisfait il y a plaisir; quand il est contrarié, il y a peine; mais il n'en résulte pas que l'activité emmagasinée se déploie uniquement *en vue* d'un plaisir, avec un plaisir pour *motif* » (p. 90 i.). Évidemment, en agissant nous perdons parfois de vue le plaisir pour ne songer qu'à l'action même; mais alors le plaisir, cessant d'être le motif, n'en reste pas moins le *mobile*, cet autre élément indispensable de toute fin [1]. Il y a le plaisir en vue et le plaisir en acte : on y trouve toujours, en tout cas, le *levier* de l'action.

*
* *

Guyau invoque cette seconde raison contre ceux qui se représentent le plaisir comme le levier de l'activité : cela reviendrait, selon lui, à défendre cette théorie d'après laquelle « le plaisir crée la fonction » qui est contraire à la science moderne au même titre que cette autre, « l'organe crée la fonction ». En effet « à l'origine, dit Guyau, l'être ne possédait point un organe tout fait: de même il n'avait pas, en quelque sorte, un plaisir tout fait; lui-même, en agissant, a fait son organe et fait son plaisir. Le plaisir, comme l'organe, procède de la fonction » (p. 91 s.).

Nous reconnaissons parfaitement que l'organe ne crée pas la vie. La physiologie atteste que la spécialisation progressive des tissus, des appareils et des organes n'est qu'une différenciation continue du protoplasme vivant, qui est une substance amorphe, sans structure apparente. La vie, à son degré le plus simple, n'est liée à aucune forme fixe et dépend uniquement d'un certain arrangement moléculaire, physico-chimique. D'autre part, nous savons aussi qu'au point de vue de sa genèse le plaisir est postérieur à l'activité et à la vie, en ce sens qu'une foule de tendances variées se manifestent chez l'être vivant avant l'éclosion de la conscience. Mais Guyau a tort d'assimiler à cette théorie : « le plaisir crée la fonction », ce principe des hédonistes, « le plaisir est le seul levier de l'action ».

1. Höffding, *Op. cit.*, VII, B. 1, a. : « Le mobile est le sentiment provoqué par l'idée du but, mais non (du moins au début ni toujours) le sentiment provoqué par l'idée que la réalisation du but sera suivie pour nous d'un plaisir ».

Le plaisir est sans doute incapable de créer l'activité, mais il est l'élément indispensable des différentes fins qui déterminent et différencient l'activité, c'est-à-dire qui seules la rendent appréciable. Et parce qu'il se retrouve dans chacune de ces fins, on peut dire qu'il marque une direction unique au sein de l'activité si diverse des êtres et qu'il est lui-même cette direction. C'est dans ce sens qu'on l'appelle le *levier* de l'action.

*
* *

Il est d'ailleurs à noter que Guyau résume et conclut chacun des deux arguments que nous venons d'analyser, par cette déclaration que *la vie précède le plaisir*. « Il faut vivre avant tout, jouir ensuite » (p. 90 i.). « Le plaisir n'est pas premier; ce qui est premier et dernier, c'est la fonction, c'est la vie » (p. 91 m.). Cette conception de l'antériorité de la vie, de signification si pauvre et si restreinte au point de vue de nos recherches, constitue bien à elle seule en réalité, ainsi que nous le prévoyions, le fond de sa pensée et son seul véritable argument.

Mais comment s'expliquer en définitive qu'elle ait pu suffire dans son esprit pour l'amener à se convaincre que la vie est le vrai « mobile moral », c'est-à-dire la direction unique, bien certaine et bien déterminée, de tous les actes? — Parce que Guyau — et c'est la raison de toute son attitude dans la question qui nous occupe — parce que Guyau considère la vie comme un principe distinct et subsistant par lui-même, ayant précisément pour essence d'être toujours le même que ce qu'il était primitivement. C'est un principe d'une nature intrinsèque spéciale, c'est une *force* et cette force possède une direction immuable. « La vie se déploie et s'exerce parce qu'elle est la vie », dit-il (p. 90 i.). « L'action sort naturellement du fonctionnement de la vie, en grande partie inconscient; elle entre aussitôt dans le domaine de la conscience et de la jouissance, mais elle n'en vient pas » (p. 92 s.). La vie est primitive, mais, outre cela, elle est « automotrice et autonome » (p. 91 m.). Elle se ramène à « la tendance de l'être à persévérer dans l'être » (p. 92 s.). Elle « devient désir ou crainte, peine ou plaisir, en vertu même de sa force acquise et des *primitives directions* où l'évolution l'a lancée. Une fois connue l'intensité de vie chez un être avec les diverses issues ouvertes à son activité, *on peut prédire la direction* que cet être se sentira inté-

rieurement poussé à prendre. C'est comme si un astronome pouvait prédire la marche d'un astre rien que par la connaissance de sa masse, de sa vitesse et de l'action des autres astres » (p. 92 m.).

§ 6. — *Conclusion.*

La vie, ce mobile moral que Guyau prétendait avoir dégagé par l'observation rigoureusement positive des faits, est en réalité un principe métaphysique. Tel est le résultat définitif de notre analyse, qui tendait tout entière à l'établir.

Nous croyons y avoir réussi d'une manière décisive. En revoyant chacun des aspects sous lesquels notre auteur a envisagé le principe de la vie, nous en sommes arrivé à constater chaque fois sa vraie nature. Au point de vue extérieur, physiologique, nous avons découvert que la vie telle qu'il la concevait n'était pas autre chose que le « principe vital » d'une école surannée, s'opposant comme tel aux propriétés physiques et chimiques des corps : c'était la cause des mouvements des êtres, non pas dans le sens scientifique de cette notion de cause — qui se ramène à celle d'identité, tout mouvement n'ayant scientifiquement d'autre cause que le mouvement, — mais dans son sens métaphysique de « ressort », d' « efficace », de puissance inexpliquée, soit transcendante, soit immanente, capable de faire sortir d'elle-même ou d'envelopper en elle-même toute réalité. — Au point de vue intérieur et psychologique, d'autre part, adopté tacitement par Guyau, nous avons vu le principe de la vie identifié par lui à l' « instinct de conservation », non pas considéré comme une simple formule collective désignant ceux des mouvements si variés des êtres qui ont pu aboutir à la sauvegarde de leur individualité, mais comme une entité subsistant par elle-même, comme un « ressort » intérieur doué de propriétés spéciales. — Enfin, recherchant le rapport qu'a établi Guyau entre le principe de la vie et le principe du plaisir, nous avons démontré qu'il consiste uniquement dans l'antériorité qu'il accorde à un principe de force, agissant d'une manière permanente et dans une direction immuable, malgré l'apparition du plaisir, de la conscience, qui n'en est plus qu'un accessoire, un attribut, un « épiphénomène ».

Guyau devait, d'ailleurs, de toute nécessité, sortir de la sphère

des faits observables pour trouver et déterminer son mobile moral, du moment qu'il avait résolu au préalable de lui faire réaliser cette condition, sur laquelle nous avons insisté plus haut : être commun à tous les êtres de la nature. Après avoir posé le problème en ces termes : « Quelle est la direction naturelle de *tout* acte? » il ne pouvait se contenter de la seule solution que pouvait lui donner la science en se tenant rigoureusement à un point de vue extérieur et objectif. Envisageant en effet le monde physique seul — où toute réalité se réduit au mouvement, où tout est réglé par la loi de continuité du mouvement, où tout est déterminé par sa cause — elle devait nécessairement répondre que la direction naturelle de tout acte ou mouvement c'est le mouvement. Adopter la voie ainsi indiquée, c'était se perdre dans l'identification et dans l'abstraction; se restreindre à la causalité comme moyen de discerner les uns des autres les divers mouvements, c'était, à raison de la nature même qu'elle possède, se condamner en définitive à laisser le mobile moral dans l'indétermination. D'autre part, il ne pouvait suivre exclusivement cette voie, toute opposée, de la finalité, à laquelle la science ne manque pas de recourir également, voyant dans le mental, qui subsiste comme réalité d'un autre ordre à côté du physique, un élément décisif de détermination. Les hédonistes, qui avaient fait de la recherche du mobile moral un problème de finalité, déclaraient que toute activité susceptible de se diriger vers une fin suivait toujours « la ligne de la moindre souffrance ». C'était exclure l'activité inconsciente, « qui s'accomplit simplement suivant la ligne de la moindre résistance » (p. 86 m.), et Guyau était obstinément décidé à découvrir une direction commune à toutes les activités. Dès lors, que lui restait-il à faire pour résoudre ce difficile problème, sans être obligé bien entendu, d'une part, de rejeter la loi de continuité mécanique, c'est-à-dire le principe même de l'évolution, et d'autre part, de renoncer pour son mobile moral à ce caractère de netteté précise et distincte qui est le propre de l'activité consciente? — Il devait nécessairement en arriver à fondre l'un dans l'autre le physique et le mental, le mécanisme et le dynamisme, le mouvement et la conscience, la causalité efficiente et la fin subjective, bien que la science pure, sévèrement exempte d'hypothèses, les considère comme irréductibles les uns aux autres. Il devait imaginer un principe qui fût à la fois l'ensemble de l'activité dans son évolution mécanique, et quelque chose d'autre que

cette activité, un aboutissement distinct d'elle-même, clair comme une idée, et qui la dirige tout entière. Son esprit en est ainsi venu fatalement à concevoir un principe de force et à la fois de mouvement, qui lui apparaissait avec une netteté aussi tranchée qu'un astre traversant l'espace devant l'œil de l'astronome, principe englobant dans son unité toute réalité, étant la source et en même temps le point de convergence de tout mouvement, et, outre cela, s'exerçant dans une direction immuable. Cette notion ne correspond plus, évidemment, à aucune réalité qui puisse être observée dans le monde physique ou dans la sphère intérieure, mais uniquement à une entité métaphysique.

Quant à l'essence propre dont Guyau revêt cette notion, elle est, comme tout produit du travail métaphysique de la pensée, empruntée de toute nécessité soit au physique, soit au mental. Or il est aisé de se représenter la genèse du principe de la vie dans l'esprit de notre auteur, et l'on voit clairement qu'il est d'origine exclusivement psychologique. Sans doute Guyau ne considère comme faits « positifs » et dignes à ce titre d'occuper la science, que les phénomènes du monde mécanique, mais il n'en est pas moins vrai qu'il n'a été mis sur la voie de la solution qu'une fois son attention attirée sur ces pures idées qu'il est allé prendre dans la sphère de la conscience : l'idée de force, et sa conception particulière de ce que les psychologues appellent l'instinct de conservation. L'idée de force est commune à nous tous, et provient, chez nous, du sentiment de l'effort dans l'exercice de l'activité volontaire. Possédé de cette idée, il fait de l'instinct de conservation, non pas une simple formule collective désignant certains mouvements, mais une force intérieure qui se maintient et se conserve. Il tire alors parti de l'analogie heureuse qui se présente naturellement à sa pensée entre ce principe de force et le mouvement mécanique, dont le caractère fondamental est aussi la continuité : ce principe dès lors n'est plus seulement force, il est aussi mouvement. Et il devient vite *la force* et *le mouvement* même; ce saut est facile pour l'esprit impatient des entraves scientifiques et empiriques. Il s'empresse après cela de projeter au dehors et à travers l'univers cette entité intérieure. « La tendance à persévérer dans la vie, s'écrie en effet Guyau, est la loi nécessaire de la vie non seulement chez l'homme, mais chez tous les êtres vivants, peut-être même dans le dernier atome de l'éther, car la force n'est probablement qu'un abstrait de la vie » (p. 88 m.).

Transporté ainsi en dehors des faits et des phénomènes, il a atteint le noumène; et sa conclusion que voici détermine bien l'essence particulière qu'il lui attribue, en dévoilant la source intérieure à laquelle il est allé la puiser : « Cette tendance (à persévérer dans la vie) est sans doute, déclare-t-il, comme le résidu de la *conscience universelle* d'autant plus qu'elle dépasse et enveloppe la conscience même. Elle est donc à la fois la plus radicale des réalités et l'inévitable *idéal* » (p. 88 m.). — Telle est la solution à laquelle il aboutit après avoir annoncé au début qu'il n'allait rien demander à l'*a priori* et à la métaphysique pour édifier sa théorie du mobile moral.

Il nous resterait à montrer dans cette théorie, qui est le point de départ du système de Guyau, la trace profonde de l'influence de son maître et ami M. Alfred Fouillée. Elle est trop aisée à reconnaître pour que nous ayons à insister beaucoup sur ce point.

On sait que M. Fouillée n'a pas édifié expressément de système de morale, construit d'une manière régulière et méthodique, qui puisse porter son nom; il en a laissé le soin à son disciple. Il n'a fait qu'élaborer un projet de construction, ou plutôt un plan de réformes. Pénétré d'une foi profonde, acquise par une fréquentation prolongée de la philosophie platonicienne, dans le rôle prépondérant de l'intelligence opposée à la nature, et dans la force effective des idées, mais, d'autre part, resté un fervent dévot de la science moderne et de sa conception mécaniste et déterministe des choses, il avait proposé de développer — non de modifier radicalement — la doctrine de Spencer, au moyen des données psychologiques et cosmologiques d'une morale idéaliste bien entendue[1]. Puis il avait tenté d'une manière plus précise de concilier le naturalisme et l'idéalisme en reprenant et élargissant le système idéaliste de la liberté morale, de la volonté « automotrice et autonome » dont Kant a jeté les premiers fondements. Il avait insisté sur les effets que produit, selon lui, en vertu de sa force propre, sur le mécanisme de nos actes, *l'idée de liberté*. Il voyait en elle la *cause* initiale de notre activité *et en même temps sa fin directrice* : la finalité toute immanente et se développant du dedans même, sans rompre le mécanisme, n'est autre chose, disait-il, que « la sensibilité et l'activité réfléchies sur elles-mêmes par l'intermédiaire de

1. *Critique des systèmes de morale contemporains*, liv. Ier.

l'intelligence [1] ». Dès lors le déterminisme mécanique et matériel ne lui apparaissait plus déjà que comme l'enveloppe d'une évolution ayant un principe d'harmonie, un ressort plus intime. Il déclarait dès lors franchement qu'une question métaphysique devait être résolue et qu'elle se concentrait sur ce point : « Est-ce dans le conscient et le *mental* qu'il faut placer l'action et la réalité, dont les forces mécaniques et physiologiques seraient elles-mêmes des dérivés et des manifestations inférieures; ou faut-il au contraire faire du mental un reflet, une ombre du *physique*? Tout change évidemment selon l'orientation qu'on donne au courant des phénomènes et à leur déterminisme : les uns placent l'origine de ce courant dans le matériel et le mécanique, les autres la placent dans le mental [2]. » M. Fouillée avait proclamé de la manière la plus nette et la plus décisive que dans ce problème l'avantage reste selon lui au mental. Il avait ainsi assuré à sa doctrine l'unité qu'il cherchait; il avait pu mettre en harmonie l'univers d'une part et d'autre part notre organisme mental au moyen d'un même principe d'action traversant l'un et l'autre. « C'est après tout dans le monde même, avait-il dit, que doit se trouver la *force* qui rendra le progrès possible. Cette force selon nous est *la conscience*. Elle prend deux formes : l'une inférieure, la sensation; l'autre supérieure, l'idée. *La nature a ainsi en soi-même son ferment* [3]... »

Il est curieux de remarquer après ces citations que dans la conclusion de sa *Morale anglaise contemporaine*, où il annonce les progrès positifs que réalisera son *Esquisse*, Guyau fait observer que M. Fouillée n'a pas encore interprété convenablement et complètement ce principe de la liberté et que, faute d'avoir utilisé toutes les ressources qu'il contient, il reste exposé à l'objection suivante : « Si la liberté idéale consiste dans la nature *propre à chaque être*, il ne faut pas oublier, dit-il, que selon la science moderne c'est le milieu qui façonne cette nature; de là diverses formules possibles de la nature des êtres. *L'idéal varierait* ainsi avec les espèces, peut-être même avec les individus; en somme, il ne serait pas autre chose pour chaque être que l'appropriation parfaite à son milieu, fin toute relative et vers laquelle nous porte la nécessité même [4]. » Il

1. *La liberté et le déterminisme*, 2e éd., p. 347.
2. *Op. cit.*, p. 352.
3. *Crit. des syst. de mor.*, Conclusion.
4. *La morale anglaise contemporaine*, 2e éd., p. 380.

assure ensuite qu' « il est un sens plus profond et plus exact dans lequel on peut encore prendre cette doctrine » de la liberté idéale. Et il écrit alors ces pages, d'une si magnifique éloquence, qui débutent ainsi : « La morale de l'idéal peut soutenir et soutient en effet qu'il existe un idéal de liberté *commun à tous les êtres*, quels qu'ils soient, et indépendant des conditions diverses où ils se trouvent placés. A l'évolution extérieure, dont les formes sont si variables, ne correspondrait-il pas *une tendance, une aspiration intérieure, éternellement la même et travaillant tous les êtres*? Tous n'auraient-ils pas ainsi un même but, *une même fin*?[1] » La science, continue-t-il, veut relier la race humaine aux autres races vivantes, et c'est légitime; mais « pourquoi ne pas relier aussi à l'esprit humain *cet esprit encore ignorant de lui-même qui agite intérieurement la nature*?[2]... » — Mais est-ce là vraiment un principe nouveau? Cette tendance universelle qui emporte depuis toujours l'humanité, l'homme ignorant des premiers âges comme l'homme actuel, qui anime les êtres plongés dans l'inconscience et pénètre le monde même, c'est-à-dire en un mot ce principe de la vie et ce mobile moral, est-ce réellement autre chose que ce que M. Fouillée appelait *la conscience*, « ferment de la nature », cette force « se projetant dans les êtres et dans l'univers[3] »? Une seule divergence sépare Guyau de son maître, mais elle est essentielle, car elle porte sur ce point-ci. Dans son projet de reconstruction et d'achèvement de la morale anglaise, M. Fouillée a fait appel, dès l'abord et de la façon la plus expresse, à la métaphysique; ne dit-il pas notamment qu' « en introduisant l'intelligence dans la question morale... on se trouve entraîné à des considérations de plus en plus universelles, qui finissent par toucher à la métaphysique[4] »? Guyau, au contraire, commence sa théorie du mobile moral en déclarant qu'une méthode rigoureuse lui « impose de rechercher d'abord ce que peut être une morale exclusivement fondée sur les faits et qui, en conséquence, ne part ni d'une thèse *a priori* ni d'une loi *a priori*, qui serait elle-même une thèse métaphysique » (p. 83 i.). Déclaration d'autant plus étonnante aux yeux du critique, qu'elle est évidemment sincère et de la plus entière bonne foi.

1. *Op. cit., ibid.*
2. *Op. cit.*, p. 385.
3. *Critique des syst. de mor.*, Préface.
4. *Op. cit.*, liv. Ier.

Nous nous résumerons en ces termes. Qu'est-ce en somme que ce mobile moral établi par Guyau au moyen d'une méthode prétendûment scientifique et rigoureusement observatrice des faits positifs extérieurs, cette *vie* présentée ainsi comme un principe d'action ramenant à l'unité l'activité de tous les êtres et même de l'univers entier? — Au point de vue objectif la vie ne peut être qu'une notion abstraite désignant un ensemble d'activités divergentes, au point de vue subjectif c'est un principe intérieur d'énergie qui n'a d'autre part de réalité que celle que veut bien lui prêter notre conscience. Guyau, ne s'étant posé ni à l'un ni à l'autre de ces points de vue en observateur patient, attentif et pénétrant, a cru pouvoir les confondre et a, par suite, envisagé la vie, sans s'en douter, comme une pure entité métaphysique et nouménale.

CHARLES CHRISTOPHE.

Gand, février 1901.

Le gérant : MAURICE TARDIEU.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

L'IDÉE MODERNE DE LA NATURE

(DIFFÉRENCIATION, HÉRÉDITÉ, CONCURRENCE) [1]

Les progrès des sciences naturelles ont été si frappants dans notre siècle que le prestige des conceptions naturalistes en a été décuplé. La philosophie de l'histoire proprement dite étant discréditée, c'est à la biologie que beaucoup d'esprits prétendent aujourd'hui emprunter leurs normes. C'est au nom des lois naturelles que beaucoup apprécient, louent ou blâment tel ou tel mouvement historique; et, en donnant un sens nouveau à la formule antique, ils rappellent aux sociétés qu'il serait vain de vouloir vivre contrairement à la nature.

Qu'est-ce donc que cette nature au nom de laquelle on pense aujourd'hui diriger l'humanité? Il nous a semblé qu'il ne serait pas inutile de le rechercher en remontant aux écrits des naturalistes eux-mêmes.

Il importe en effet de noter l'ambition « scientifique » du naturalisme moderne. Il se défend de loger, si l'on peut dire, quelque nouveau système métaphysique dans le corps de la nature, comme le prêtre antique se logeait dans le corps de la statue pour lui faire rendre des oracles. Il veut laisser parler les faits, s'abstenir, par conséquent, de toute projection de la conscience, éliminer enfin tout ce qui pourrait rappeler de près ou de loin les procédés de l'anthropomorphisme.

L'anthropomorphisme est la tendance qui pousse l'homme à prêter aux êtres autres que lui, ou même aux choses, les formes qui lui sont propres. Quand on se représente les dieux avec un large

1. Résumé des premières leçons d'un cours professé à l'Université de Toulouse (1900-1901), sur *les Morales Scientifiques et l'Idéal Egalitaire.*

front ou une barbe opulente, on cède à l'anthropomorphisme. Mais ce n'est là que la forme la plus grossière de l'anthropomorphisme; c'est l'anthropomorphisme « extérieur ». Il y a aussi un anthropomorphisme « interne » qui consiste à prêter aux êtres ou même aux choses non plus les formes extérieures, mais les qualités intérieures propres à l'homme, non plus sa taille ou sa figure, mais sa volonté, sa capacité de poursuivre des fins. Tel est le ressort de toute la philosophie du sauvage; à la pierre qui le fait tomber, à l'arbre qui l'abrite, à la lune qui l'éclaire, il prête des volontés, malveillantes ou bienveillantes, analogues à la sienne; pour se les expliquer il anime les phénomènes. Mais ne croyons pas que la seule philosophie du sauvage obéit à cette tendance; on pourrait la retrouver à travers toute l'histoire de la philosophie grecque. Lorsque les stoïciens, par exemple, nous conseillent de vivre conformément à la nature, où ont-ils pris les attributs qu'ils lui prêtent? N'installent-ils pas au cœur des choses un τόνος, une tension, un effort dont ils n'ont pu rencontrer le modèle qu'au cœur de l'homme? Bien plus leur feu, qui produit toutes choses, n'est-il pas un feu artiste, πῦρ τεχνικόν, capable de modeler les êtres suivant leurs types, leurs λόγοι σπερματικοί, analogue enfin au potier qui modèle l'argile? Ce prétendu naturalisme est donc tout imprégné d'anthropomorphisme. D'une manière plus générale, on peut dire que, jusqu'à l'aube des temps modernes, l'anthropomorphisme règne sur la plupart des explications que l'homme s'est données, soit du monde en général, soit des phénomènes particuliers. Avant le XVIIe siècle n'expliquait-on pas encore l'ascension de l'eau dans les pompes par l'aversion de la nature pour le vide? ou le cercle que décrivaient — croyait-on — les astres dans le ciel par l'amour de la nature pour la figure géométrique la plus parfaite? On s'expose ainsi à tomber dans l'anthropomorphisme toutes les fois qu'on prête à la nature des amours et des haines, des fins à poursuivre ou à éviter, toutes les fois qu'on se contente, en un mot, d'explications finalistes.

On peut dire que le progrès des sciences dans les temps modernes a essentiellement consisté à éliminer de tous les terrains l'explication finaliste pour la remplacer, autant que possible, par l'explication mécaniste. L'explication finaliste n'est-elle pas en effet, pour un esprit scientifique, arbitraire et insuffisante? Arbitraire, parce que, pour expliquer un phénomène, elle lui suppose une fin qu'elle ne peut directement constater; insuffisante, parce que, une fois cette

fin posée, il reste encore à constater comment, sous quelles conditions, par quelle sorte de circonstances, par quel mécanisme enfin le phénomène en question s'est produit. Seule une explication fondée sur des constatations de ce genre, sur l'enregistrement des antécédents, et non plus sur la conjoncture des tendances, nous livre le secret de la production des choses. Pour que les phénomènes nous deviennent enfin intelligibles, c'est-à-dire nous apparaissent comme nécessaires, il ne suffit plus de projeter devant eux quelque fantôme qui les attire; il faut découvrir, derrière eux, la réalité qui les pousse. Il faut substituer en un mot, à la divination des causes finales, l'observation des causes efficientes.

Opérer cette substitution, non plus seulement dans le monde inorganique, mais dans le monde organique; appliquer à la nature vivante elle-même les explications mécanistes qui avaient si bien réussi appliquées aux choses matérielles; retrouver enfin sous la vie le mécanisme universel, tel est le but que poursuit la biologie contemporaine, dans son effort pour se débarrasser à son tour de toute illusion anthropomorphiste. Le spectacle de ses efforts aura sans doute de quoi attrister nos âmes, si elles sont soucieuses de l'ancienne poésie; nous allons assister à une sorte de dégradation de la nature dans laquelle nous lui verrons arracher tous les attributs dont notre imagination se plaisait à la parer : les attributs de haine comme les attributs d'amour, l'arc et la flèche aussi bien que la corne d'abondance, il faudra les lui ravir tous, pour ne plus lui laisser que l'indifférence absolue des choses. Sous le dur regard de la science nous verrons les yeux de la nature perdre toute expression et en quelque sorte se vitrifier. Et nous n'aurons plus devant nous qu'une muette statue de pierre, symbole d'une nécessité sans finalité...

C'est cette conception mécaniste de la nature que nous allons voir se préciser, en étudiant tour à tour les théories de la différenciation, de la descendance et de la sélection naturelle.

Théorie de la différenciation.

Que veut-on dire lorsqu'on constate que la différenciation est la loi du progrès des êtres?

Pour le comprendre adressons-nous à M. Milne Edwards, qui semble bien avoir été le premier à développer nettement cette idée.

Au premier regard jeté sur la nature on est frappé, nous dit Milne Edwards, non seulement de la diversité, mais de l'inégalité des êtres. Ils sont inégaux, c'est-à-dire plus ou moins parfaits. Comment se mesure donc leur perfection? Pour nous l'expliquer, le naturaliste emprunte une image à l'ordre social. Dans une société primitive, chaque individu produit lui-même à peu près tout ce dont il a besoin; par suite la quantité de ses produits ne saurait être grande, ni leur qualité raffinée; la vie est grossière et précaire. Dans une société civilisée au contraire, le travail est divisé. L'un cultive le blé, l'autre cuit le pain; l'un fabrique des chaussures, l'autre écrit des livres. D'où l'augmentation de la qualité des produits; d'où l'élargissement et le raffinement de la vie. Milne Edwards ajoute, — remarque que le sociologue aura peut-être à utiliser — : « La division du travail portée à la limite extrême rend, il est vrai, bien étroite et bien décolorée la sphère d'activité où s'agitent la plupart des travailleurs, mais chaque ouvrier, appelé à répéter sans cesse les mêmes mouvements ou à méditer un même ordre de faits devient par cela seul plus habile à remplir sa tâche; et, par la coordination judicieuse des efforts de tous, la valeur de l'ensemble des produits s'accroît avec une rapidité dont l'imagination s'étonne. » Ainsi, fût-ce au prix d'une gêne pour les individus, la prospérité du tout ne s'obtient que par le progrès de la division du travail.

Il en est des organismes comme des sociétés. Chez les uns « la puissance vitale ne s'exerce que dans une sphère étroite et elle s'éteint promptement », « les actes varient peu et sont d'une simplicité extrême »; c'est que le travail y est peu divisé : les organismes en question ressemblent à ces ateliers mal dirigés où les ouvriers font un peu de tout. Chez d'autres, au contraire, « la vie se complique et se prolonge; les facultés grandissent et le jeu de l'organisme s'effectue avec non moins de précision que de puissance »; c'est que les fonctions nécessaires à l'entretien de l'ensemble se sont multipliées et spécialisées.

Comparons, par exemple, aux animaux supérieurs ces animaux élémentaires qui tiennent encore du végétal, et nous verrons saillir le lien étroit qui unit à la supériorité organique la spécialisation des fonctions. Chez les Polypes de Trembley, on voit une même cellule s'acquitter des diverses fonctions nécessaires à la conservation de l'individu et de l'espèce; elle se meut, elle digère, elle engendre. Dans les Hydractinies déjà, on distinguera les Gonozoïdes des Gastro-

zoïdes et de ceux-là les Dactylozoïdes. On peut donc se figurer, dit M. Perrier, une colonie d'Hydractinies « comme une espèce de ville dans laquelle les individus se sont partagé les devoirs sociaux et les accomplissent ponctuellement. Les uns sont de véritables officiers de bouche; ils se chargent d'approvisionner la colonie, ils chassent et mangent pour elle; d'autres la protègent ou l'avertissent des dangers qu'elle peut courir : ce sont les agents de police. Sur les autres repose la prospérité numérique de l'espèce et ils sont de trois sortes, à savoir : les individus reproducteurs chargés de produire les bourgeons sexués, les individus mâles et les individus femelles. Dans la ville, le nombre des « corporations » n'est pas inférieur à sept. »

Mais si de ces « colonies animales » nous nous élevions graduellement au plus haut degré de l'échelle des organismes — des poissons aux amphibies, des amphibies aux reptiles, des reptiles aux oiseaux, des oiseaux aux mammifères, — à quelle prodigieuse subdivision des fonctions élémentaires pourrions-nous assister ! Combien d'activités diverses, — vision, audition, odorat, toucher, — supposent nos seules fonctions de relation ! Et de combien d'opérations variées une seule de ces activités, la vision par exemple, est-elle capable de s'acquitter !

Mais en vertu des rapports étroits qui unissent la fonction à l'organe, cette division des travaux ne saurait aller sans une multiplication des instruments. Pour remplir un office nouveau, un nouvel organe se crée. Et c'est ainsi que les organismes deviennent « différenciés ». A vrai dire, avant de consentir en quelque sorte à une différenciation définitive, on dirait que la nature hésite; elle cherche à utiliser, pour les travaux nouveaux, des instruments anciens; elle procède par substitutions ou par emprunts physiologiques. C'est ainsi qu'elle fera servir à la respiration des parties appendiculaires du corps destinées à la locomotion. Mais, pour fréquents que soient ces procédés économiques, ces cumuls de fonctions ou ces suppléances d'organes, ce ne sont pas moins des procédés provisoires. Car la fonction qui n'a pas d'organe spécial à sa disposition risque d'être mal desservie. Pour être aptes à la locomotion il faut que les « rames » soient solides; pour être aptes à la respiration, il faut qu'elles soient perméables : les deux caractères s'accordent mal. C'est pourquoi les « pattes branchiales » restent des instruments imparfaits. Ce n'est que dans les maisons pauvres qu'on

rencontre des Maîtres Jacques, à la fois cochers et cuisiniers. Dans les maisons bien tenues il y aura autant de serviteurs que de services. « L'adaptation d'un instrument à un usage nouveau lorsque sa destination primitive était tout autre, ne peut d'ordinaire donner que des résultats incomplets : et, quand le travail physiologique doit s'exécuter avec une grande perfection, la nature a presque toujours recours à des créations spéciales. »

Mais quelles sont donc, pour les éléments constitutifs des organismes, pour ces cellules ou ces plastides auxquels on compare l'individu, les conséquences de ces créations? D'après M. Perrier on pourrait résumer ces conséquences en deux mots, qui inquiéteront sans doute notre sentiment démocratique : c'est la perte de la liberté et de l'égalité. Et en effet, on peut considérer les organismes comme des colonies perfectionnées, dans lesquelles les plastides ou les mérides, au lieu de rester juxtaposés ou distincts, constituent des organes variés. Mais en constituant ces organes, plastides ou mérides perdent leur indépendance primitive. Si nous pouvions suivre par exemple l'histoire du rein des vertébrés, nous verrions qu'il s'est formé de parties de même nature appartenant tout d'abord à des membres différents d'une même colonie; ils se concentrent, se condensent, et finissent par former un organe compact, mais dans lequel chacun d'eux, pourrait-on dire, s'absorbe et s'évanouit. « Le développement de l'individualité sociale, ou, si l'on veut, le perfectionnement de l'organisme, entraîne nécessairement la disparition plus ou moins complète des individualités élémentaires. » Et, en même temps qu'il fait disparaître toute leur indépendance, n'efface-t-il pas toute trace de leur égalité primitive? Au lieu de se suffire à eux-mêmes, et de jouer tous à peu près les mêmes rôles, ne les voit-on pas se river à des fonctions différentes, et « déchoir à l'état d'organes »? Il n'en faut pas douter : « La division du travail, indispensable à la force, à la puissance, à l'autonomie des sociétés, entraîne fatalement avec elle, comme une nécessité qu'on n'a pas le droit d'appeler un mal parce qu'elle est dans l'essence des choses, l'inégalité des conditions ».

Si la théorie de la différenciation doit vraiment entraîner ces conséquences, on comprendra que nous y regardions à deux fois avant de l'accepter comme démontrée, et que nous cherchions à couper le lien qu'elle veut établir entre la perfection des organismes et la spécialisation des organes. Ne trouverons-nous donc pas dans les

œuvres des naturalistes des objections, des restrictions, des exceptions qui nous permettent de diminuer l'autorité de cette loi qu'on nous impose?

Dans son *Histoire de la création naturelle*, Hæckel nous fait justement remarquer que tout progrès n'est pas une différenciation. Par exemple la réduction numérique des parties semblables d'un organisme — des paires de pattes chez les annelés, des étamines chez les fleurs, des vertèbres chez les vertébrés, — constitue assurément un perfectionnement : ce n'est pas cependant une différenciation.

Mais en réalité ces deux progrès sont-ils de caractère différent et ne vont-ils pas dans le même sens? Un être absolument parfait au point de vue de la différenciation serait celui qui n'aurait, pour chaque fonction distincte, qu'un seul organe. La diminution du nombre de leurs organes semblables ne rapproche-t-il pas les êtres de cet état idéal? L'effacement des parties homogènes n'accroît-il pas de lui-même l'hétérogénéité totale? Ces deux formes de perfectionnement se tiennent donc étroitement.

Une autre loi de perfectionnement, indépendante de la loi de différenciation, et en quelque sorte opposée, est, nous dit Hæckel, la loi de centralisation. Ainsi le système sanguin est plus parfait là où s'est constitué un cœur central, le système nerveux plus parfait, là où s'est constitué un cerveau. Mais entre ces deux lois y a-t-il vraiment opposition ou même différence? ou du moins l'une n'est-elle pas liée à l'autre? Tous les théoriciens de la différenciation nous ont fait remarquer que là où les travaux sont divisés, les parties dépendent intimement les unes des autres. Par cela même que les activités sont spécialisées, il importe pour le bien de l'ensemble qu'elles soient coordonnées. La division du travail tisse en un mot, entre les organes qu'elle différencie, une étroite solidarité, et tous les apologistes de la solidarité le savent bien qui, depuis Menenius Agrippa jusqu'à M. Bourgeois, utilisent adroitement les métaphores biologiques. « Un organisme où le travail est bien divisé est, nous dit Milne Edwards, une association coopérative »; or, pour une bonne coopération, la coordination des efforts est nécessaire : la centralisation nous apparaît donc comme une conséquence de la différenciation, bien loin qu'elle lui soit opposée.

Les partisans de la différenciation se hâteront d'ailleurs d'ajouter que, pour que cette fonction centralisatrice soit bien remplie, il faut qu'elle se constitue à son tour son organe propre. Là où les gan-

glions nerveux restent dispersés, l'organisme reste imparfait. Il faut pour la bonne direction de l'ensemble une spécialisation de l'activité directrice et ainsi, dans un être perfectionné, la centralisation ne saurait être autre chose que différenciation nouvelle.

Une autre « loi » pourrait sembler contredire plus directement la théorie de la différenciation : c'est la loi désignée par Cope sous le nom de « law of the unspecialized ». Elle enregistre les cas où l'indifférenciation des êtres semble leur avoir constitué un avantage. Un être qui a moins de fonctions variées a aussi moins de besoins déterminés et par suite peut plus aisément se tirer d'affaire dans les milieux les plus différents. On a remarqué par exemple que des plantes rudimentaires qui n'avaient pas besoin de conditions absolument déterminées de sol, de température, d'humidité, ont plus facilement survécu que les autres aux perturbations géologiques. De même les animaux omnivores ont pu survivre là où mouraient ceux qui avaient besoin d'une nourriture spéciale.

Un exemple emprunté au règne social illustrera ces sortes d'avantages. Un coolie chinois n'est guère spécialisé en matière d'ouvrages grossiers, il est bon à tout faire : il porte les bagages, débarque les planches, remue la terre ; il est capable en ce sens de s'adapter à toutes les besognes élémentaires plus ou moins nécessaires à toute vie sociale ; comme d'autre part il vit de peu et mange n'importe quoi, il est probable qu'il pourra survivre dans tous les milieux. Soit au contraire un ouvrier anglais « qualifié », ajusteur ou dessinateur ; il ne trouvera pas partout à exercer sa fonction spéciale ; il a d'autre part des besoins très déterminés et assez raffinés : transporté dans des milieux moins civilisés, il pourra donc se trouver « distancé » par le coolie.

Hésiterons-nous cependant à classer au-dessous du coolie l'ouvrier qualifié? La qualité des choses qu'il peut produire est incomparablement plus fine. Un travail cent fois plus délicat y est condensé. Un être capable d'un tel travail est assurément, pensons-nous, un exemplaire d'une humanité supérieure. Un sentiment analogue paraît s'imposer aux naturalistes. Encore qu'ils reconnaissent les avantages personnels que certains êtres retirent, dans certaines circonstances, de leur indifférenciation même, la plupart continuent à classer les êtres indifférenciés parmi les êtres inférieurs. L'organisme amorphe survit quelquefois sans doute à l'organisme raffiné. Mais sa vie est mesquine. Les résultats de son travail physiologique

sont, comme dirait Milne Edwards, faibles, obscurs et grossiers. Dans l'ensemble des êtres, l'indifférenciation reste un signe rédhibitoire d'imperfection.

Il nous faut donc revenir à la conclusion de Darwin : « En somme (lorsqu'il s'agit de mesurer la perfection des êtres), c'est la norme adoptée par Von Baer qui me paraît la plus généralement la plus applicable et la meilleure. Elle consiste à évaluer le degré de supériorité d'un être organisé, d'après la localisation et la différenciation plus ou moins parfaite de ses organes et leur adaptation spéciale à différentes fonctions. »

A vrai dire cette conclusion ne nous conduit pas encore à cette conception mécaniste de la nature que nous avions annoncée. La théorie de la différenciation n'implique pas nécessairement une explication mécaniste.

Les explications finalistes y restent au contraire aisément adaptées. Nous n'en voulons pour preuve que la façon dont Milne Edwards lui-même parle de la Nature. Il nous la montre curieuse de diversités, mais aussi soucieuse d'économies. « Elle n'a pas mis en usage toutes les combinaisons physiologiques possibles et elle se montre d'autant plus avare d'innovations que celles-ci ont plus d'importance. Il semble aussi qu'avant d'avoir recours à des ressources nouvelles pour varier ses produits, elle ait voulu épuiser en quelque sorte chacun des procédés qu'elle avait mis en usage pour obtenir ces dissemblances : et autant elle se montre prodigue de variétés dans les œuvres de la création, autant elle paraît économe dans les moyens à l'aide desquels s'obtient cette richesse de résultats. » La Nature nous apparaît donc ici comme une artiste raisonnable, qui sait dépenser, mais non sans compter; qui veut produire le plus grand nombre de statues, mais sans gâcher son plâtre, et qui cherche à utiliser ses ébauches antérieures pour réaliser les modèles nouveaux qu'elle se propose. Inégalement proches de la perfection, ces modèles restent nettement séparés, et les espèces qui les reproduisent peuvent nous être présentées encore, suivant l'expression d'Agassiz, comme autant d' « incarnations de pensées créatrices distinctes ».

La théorie de la descendance essaiera de rendre inutiles ces représentations anthropomorphiques.

Théorie de la descendance.

Cette théorie est l'œuvre de Lamarck. L'œuvre de Lamarck est de beaucoup antérieure à celle de Milne Edwards. C'est en 1827, dans un article du *Dictionnaire classique d'Histoire naturelle*, que Milne Edwards indiquait les idées qu'il devait développer dans ses *Éléments de zoologie* (1840) et dans ses *Leçons sur la physiologie et l'anatomie comparées* (1857). La *Philosophie Zoologique* où Lamarck développe les idées qu'il avait déjà annoncées en 1801, parut en 1809. Si nous résumons cependant les idées de Lamarck après celles de Milne Edwards, c'est qu'elles constituent un progrès dans le sens mécaniste. La théorie de la descendance pourra servir à expliquer la théorie de la différenciation : la réciproque n'est pas vraie. Il y a là un phénomène fréquent dans l'histoire des sciences : l'ordre chronologique des découvertes n'y correspond pas toujours exactement à l'ordre logique des théories.

Où l'on ne faisait d'ordinaire que classer, Lamarck veut en effet expliquer. Il commence par constater à sa façon le fait que précisera plus tard Milne Edwards. En parcourant d'une extrémité à l'autre la chaîne animale, des animaux les plus parfaits aux plus imparfaits, on observe, nous dit-il, une sorte de dégradation et de simplification des organismes : « les organes spéciaux (ou spécialisés) se simplifient progressivement et perdent leur concentration locale; au plus bas degré de l'échelle, chez certaines classes d'infusoires, on pourra s'assurer que toute trace de canal intestinal et de la bouche a entièrement disparu, il n'y a plus d'organe particulier quelconque ».

A cette considération Lamarck en ajoute aussitôt une autre que développera plus tard Darwin. Entre les êtres, plus ou moins parfaits, il n'y a pas à vrai dire de solution de continuité. Les extrémités de la série nous paraissent n'avoir plus rien de commun, mais le progrès de nos connaissances nous découvre, entre les termes extrêmes, une multitude inaperçue d'intermédiaires. De là l'embarras croissant des naturalistes lorsqu'il s'agit aujourd'hui de délimiter les espèces. « Comment étudier maintenant, ou pouvoir déterminer d'une manière solide les espèces, parmi cette multitude de polypes de tous les ordres, de radiaires, de vers surtout, d'insectes où les seuls genres papillons, phalènes, noctuelles, teignes, mouche ichneumon, charançon, capricorne, scarabée, cétoine, offrent

déjà tant d'espèces qui s'avoisinent, et se confondent presque les unes avec les autres? » Il ne faut donc pas que les lignes de séparation que l'infirmité de notre esprit nous force à dessiner sur la nature nous empêchent de voir son unité : il ne faut pas que les « parties de l'art » nous voilent les « rapports des organismes ». Pour qui ne ferme pas les yeux à cette fusion des nuances, il apparaît que la série animale ne constitue pas une échelle, mais bien plutôt une « chaîne ». Il y a dans la nature de la continuité en même temps que de la hiérarchie. Entre ses productions la gradation est marquée, mais les distinctions ne sont pas tranchées.

Si ces deux faits sont exacts et si dans la chaîne animale les organismes, inégaux en complication, se touchent de si près, n'est-on pas naturellement amené à supposer que les supérieurs sortent en effet des inférieurs, qu'ils les continuent en les dépassant, qu'ils n'en sont en un mot que la transformation et le perfectionnement? C'est ce pas que Lamarck nous fait franchir.

Mais, dirons-nous, avant de franchir ce pas, encore faut-il que nous ayons constaté qu'en fait les organismes se transforment. Jetez seulement les yeux autour de vous, répond Lamarck, employant ici la méthode qui deviendra si féconde aux mains de Darwin : vos animaux domestiques, vos plantes cultivées vous offrent cent exemples de variations individuelles. Votre froment, vos choux, vos laitues ne sont-ils pas autant de créations nouvelles? Le canard domestique n'a-t-il pas perdu le haut vol de son frère le canard sauvage? Rendez-vous donc compte que ce qui se passe autour de vous, dans vos basses-cours et vos jardins, se passe loin de vous dans les montagnes et dans les plaines, sur toute l'étendue de la nature sauvage. Là vous verrez, sous la pression des milieux différents, les êtres se transformer, et leurs transformations engendrées dans l'individu par l'habitude se fixer dans l'espèce par l'hérédité.

« Dans tout animal qui n'a pas dépassé le terme de ses développements, l'emploi plus fréquent et soutenu d'un organe quelconque fortifie peu à peu cet organe, le développe, l'agrandit et lui donne une puissance proportionnée à la durée de cet emploi : tandis que le défaut constant d'un tel organe l'affaiblit insensiblement, le détériore, diminue progressivement ses facultés, finit par le faire disparaître. » Ainsi, par le défaut d'usage, les dents ont disparu chez les baleines et chez les oiseaux. Inversement, par l'usage constant, les pattes des oiseaux aquatiques sont devenues palmées. « L'oiseau

que le besoin attire sur l'eau pour chercher sa proie s'écarte les doigts du pied lorsqu'il veut frapper l'eau et se mouvoir à sa surface. La peau qui unit ces doigts à leur base contracte par ces écartements sans cesse répétés l'habitude de s'étendre : ainsi, avec le temps, les larges membranes qui unissent les doigts des canards, oies, etc., se sont formées telles que nous les voyons. » De même façon, par une série d'efforts répétés toujours dans le même sens, s'expliquerait l'allongement de la langue du pic, le déplacement des yeux des poissons aplatis, l'extension du cou de la girafe, la formation des griffes chez certains mammifères. Chaque être se modifie par les besoins et les habitudes que son milieu lui impose.

Mais croirons-nous que les modifications acquises par l'individu meurent avec lui et qu'ainsi à chaque naissance l'effort d'adaptation est à recommencer? Non, répond Lamarck. « Tout ce que la nature a fait acquérir ou perdre aux individus par l'influence des circonstances où leur race se trouve exposée et par conséquent par l'influence de l'emploi prédominant d'un tel organe ou celle d'un défaut constant d'usage de cette partie, elle le conserve par la génération aux nouveaux individus qui en proviennent, pourvu que les changements acquis soient communs aux deux sexes ou à ceux qui ont produit ces nouveaux individus. » L'hérédité conservera donc ce que l'habitude aura créé. Par ces deux lois, la fixation comme la variation des formes organiques est expliquée, et nous comprenons enfin comment la modification des individus a peu à peu abouti à la constitution des espèces.

Quel progrès cette théorie de la descendance fait subir à notre conception de la nature, on le mesure aisément. Nous ne nous contentons plus désormais de nous représenter un Démiurge qui modèle les êtres du dehors et leur impose certaines formes une fois déterminées. Nous voyons ici les êtres chercher leur forme, et se modeler en quelque sorte eux-mêmes, sous la seule pression des milieux. Nous n'avons plus besoin, par conséquent, de personnifier la nature et de lui prêter des volontés arrêtées.

« La nature, dit Lamarck, ce mot si souvent prononcé comme s'il s'agissait d'un être particulier, ne doit être à nos yeux que l'ensemble d'objets qui comprend : 1° tous les corps physiques qui existent; 2° les lois générales et particulières qui régissent les changements d'état et de situation que ces corps peuvent éprouver; 3° enfin le mouvement diversement répandu parmi eux, perpétuellement

entretenu ou renaissant dans sa source, infiniment varié dans ses produits et d'où résulte l'ordre admirable des choses que cet ensemble nous présente. » En trois mots, de la matière, du mouvement, des lois, voilà toute la nature, et l'ordre admirable de l'ensemble n'est que le résultat du mouvement des parties. Cet ordre nous apparaît comme une conséquence, mais non plus comme une fin. Il n'explique plus, il est expliqué au contraire. Nous comprenons par quel mécanisme il est atteint : nous n'avons donc plus besoin de croire qu'une volonté l'a visé. La théorie de la descendance tend donc nettement à éliminer le finalisme anthropomorphique que la théorie de la différenciation laisse subsister.

Toutefois les explications mêmes de Lamarck ne restent-elles pas, elles aussi, sur certains points arbitraires et insuffisantes? Rendent-elles compte de tous les faits et ne s'appuient-elles que sur des faits? Si la finalité est chassée du système par la grande porte, n'est-il pas vrai, au contraire, qu'elle y rentre par toutes les fenêtres? Si en un mot, pour expliquer la formation des espèces, Lamarck n'en appelle plus aux décrets d'un être unique, ne prête-t-il pas trop de « volonté » encore aux êtres particuliers?

N'attribue-t-il pas aux besoins, aux tendances, aux efforts une efficacité qui reste mystérieuse? « La faculté que les animaux possèdent de mouvoir une partie de leurs corps... les besoins durent la leur procurer. » « De nouveaux besoins ayant rendu telle partie nécessaire ont réellement, par une suite d'efforts, fait naître cette partie. » L'animal emploie les nouvelles parties que les besoins font naître insensiblement en lui « par des efforts de son sentiment intérieur ». Ne voilà-t-il pas pour les savants modernes un langage bien finaliste et peu instructif? En admettant qu'il soit légitime de prêter ces sortes de visées aux animaux, il reste encore, une fois l'effort supposé, à expliquer comment, par quel mécanisme l'organe s'est transformé. D'ailleurs dans bien des cas où les organes se modifient, il semble singulièrement osé d'attribuer ces modifications aux efforts d'un sentiment intérieur. Les plantes se transforment : leur reconnaîtrez-vous donc, demande Huxley, une sorte de volonté réformatrice? Le gui tire sa nourriture de certains arbres, ses graines doivent être transportées par certains oiseaux : ses fleurs ont des sexes séparés nécessitant l'intervention de certains insectes pour porter le pollen d'une fleur à l'autre : n'est-il pas excessif, demande Darwin, d'attribuer la structure de ce parasite à des changements d'habitude

imposés par les milieux? D'un autre côté, dans un même milieu, éprouvant les mêmes besoins, les individus d'une même espèce sont loin d'avoir les mêmes destinées. L'un se renforce, l'autre s'étiole : l'un survit et l'autre meurt. La seule loi de l'habitude ne suffit pas à expliquer tous ces faits.

Bien plus, nombre de faits résistent à la seconde loi de Lamarck, la loi de l'hérédité des caractères acquis. Que le père transmette au fils les qualités qu'il s'est conquis par ses habitudes, cela semble être une vérité d'expérience. Mais ne sait-on pas que Weissmann a pu défier qu'on lui citât un seul fait précis de ce genre? Combien de mutilations, mille fois répétées, au cours de l'histoire d'une race et dont pourtant ses descendants n'apportent nullement la trace à leur naissance! Les petites Chinoises naissent-elles avec le pied raccourci? les petits Toulousains naissent-ils avec le crâne déformé? L'homme parle depuis des siècles : depuis quand a-t-on entendu un enfant parler tout seul sans qu'on ait dû lui apprendre sa langue? Bien souvent donc l'effort de l'individu est peine perdue pour l'espèce. L'hérédité refuse de fixer les variations de l'habitude.

Renoncerons-nous donc à l'espoir d'expliquer par des transformations naturelles la lente constitution des espèces animales? Ou faudra-t-il en fin de compte nous contenter, pour comprendre leur constitution, d'imaginer autant de décrets d'un créateur, ce qui revient, pour des esprits habitués à l'explication scientifique, à renoncer à toute espèce d'explication? Une troisième théorie se présente heureusement à nous qui, gardant ce que les idées de Lamarck ont de vital et éliminant ce qu'elles ont de caduc, les rectifiant en les complétant, étaiera la théorie de la descendance : c'est la théorie de la sélection naturelle. En étudiant les véritables rapports des organismes, c'est-à-dire non plus seulement leurs ressemblances, mais leurs dépendances mutuelles, Darwin nous montrera comment les individus varient, pourquoi certaines variations se perpétuent, pourquoi enfin d'une manière générale la différenciation s'accroît. Sa théorie viendra s'ajouter aux théories de Milne Edwards et de Lamarck pour les justifier sur certains points, pour les rectifier sur d'autres.

Théorie de la sélection naturelle.

La théorie propre à Darwin est celle de la sélection naturelle.

Pour nous faire comprendre quels avantages doivent retirer les

animaux de la différenciation de leurs organes, Milne Edwards nous rappelait les phénomènes sociaux : il comparait un organisme imparfait à un atelier mal dirigé où tous les ouvriers font à peu près les mêmes besognes; dans un organisme parfait au contraire, comme dans un atelier bien dirigé, les travaux sont spécialisés bien nettement. De même c'est à l'aide d'un phénomène social que Darwin va éclairer les lois naturelles : c'est en analysant les procédés suivis par l'homme dans l'élevage qu'il découvrira les procédés employés par la nature. Jetons en effet un regard sur nos espèces domestiques : pigeons, canards, lapins, chiens, chevaux et moutons; nous serons frappés par la diversité des variétés qui s'y rencontrent. Dans la seule espèce du pigeon, voici à côté des messagers anglais au bec long, aux narines largement ouvertes, le culbutant au bec raccourci; à côté du pigeon grosse-gorge, qui gonfle son jabot, le pigeon-paon, qui étale les trente plumes de sa queue; à côté du pigeon glouglou, le pigeon tambour, remarquables par leurs roucoulements bizarres, etc. Il n'est pas d'année, semble-t-il, où ne se crée ainsi, dans le monde des pigeons, quelque variété nouvelle. Et pourtant toutes ces variétés sont bien tranchées. Darwin démontre qu'elles descendent d'un même type, le pigeon de roches ou biset. De même, suivant Blyth, toutes les races volatiles de nos basses-cours proviendraient du coq d'Inde commun (*Gallus bankiva*). Nos variétés de lapins et de canards descendent probablement du lapin commun et du canard sauvage. Quant à nos chiens ils descendent sans doute de plusieurs espèces sauvages de caniches, mais entre ces quelques espèces et la multiplicité des variétés actuelles — du lévrier au bouledogue et du limier au carlin — quel chemin parcouru! Comment peut-on s'expliquer qu'une espèce ait pu donner naissance à des variétés si tranchées que bien des naturalistes — l'incertitude de leurs classifications ordinaires en fait foi — les tiendraient sans doute pour des espèces distinctes? Le pouvoir sélectif de l'homme nous en donne la raison : pour une raison ou pour une autre, pour son avantage ou son caprice, l'homme possesseur des animaux préfère certains caractères et en souhaite le développement : il aimera avoir par exemple des pigeons au bec très long, des chiens de taille très haute, des chevaux au poitrail très large : son attention sera donc attirée sur ceux de ses petits pigeons qui se trouvent avoir le bec le plus long, sur les chiens de taille très haute, sur les poulains au poitrail très large. Parmi tous ceux que la nature aura

appelés à la vie, ceux-là seront élus par lui pour la perpétuation de l'espèce. Lorsqu'ils lui auront donné des petits, il élira de même ceux qui présentent au plus haut degré le caractère recherché. Et ainsi, par ces sélections poursuivies de génération en génération, d'étonnantes modifications des espèces pourront être obtenues. Un éleveur ne disait-il pas en parlant des pigeons qu'il répondait « de produire quelque plumage que ce fût en trois ans, mais qu'il en fallait six pour obtenir la tête et le bec »? Darwin cite encore le mot de Lord Somerville à propos des éleveurs de moutons. « Il semble qu'ils aient esquissé une forme parfaite et qu'ils lui aient donné l'existence. » Ce pouvoir sélectif est donc vraiment comme la baguette magique qui permet à l'homme « d'appeler à la vie quelque forme ou moule qui lui plaise ».

Que ce pouvoir soit possédé par la nature aussi bien que par l'homme, qu'il y ait à côté de cette sélection artificielle une sélection naturelle, c'est ce qu'il nous faut maintenant comprendre. Mais comment, dira-t-on, pouvez-vous prêter à la nature un pouvoir pareil? Dans le cas de la sélection artificielle une main tient la baguette magique, un esprit la dirige. Si vous ne voulez pas de nouveau personnifier la nature, comment pouvez-vous dire ainsi qu'elle « élit » les êtres? Pour le comprendre, rendons-nous compte d'abord du rôle que joue la nature dans la sélection artificielle elle-même. Lorsque nous disons que l'homme semble produire et créer à volonté telle forme qui lui plaît, il est bien clair que nos formules sont bien trop ambitieuses. En réalité l'homme ne peut que diriger les forces que la nature met à sa disposition. Pour la modification des espèces domestiques, il ne faut pas dire seulement qu'elle lui apporte la matière, mais encore la forme ou tout au moins l'ébauche sans laquelle il ne pourra rien modeler. Supposez en effet que les petits chiens, chevaux ou pigeons que possède un homme naissent identiques : qu'aucun ne possède des pattes plus hautes, un bec plus long ou un poitrail plus large que les autres, l'homme souhaiterait en vain le développement de ces caractères. Si les individus ne différaient pas, il ne saurait modifier l'espèce. Le pouvoir sélectif de l'homme suppose donc certaines variations individuelles données par la nature. Or ces variations que la nature fournit à l'homme dans les espèces domestiques, il est clair qu'elle les produit aussi sans l'homme, dans les espèces libres. Vus de loin, les nombreux représentants des deux espèces animale et végétale nous paraissent

peut-être semblables, mais regardez-y de plus près, l'originalité des individus ressortira. Un naturaliste a eu la patience de collectionner plusieurs milliers de clovisses, pas une seule de ces coquilles ne se laissait confondre avec ses congénères. Et si, déjà par leurs caractères apparents, extérieurs et superficiels, les êtres se distinguent, que dirons-nous de leurs caractères cachés et profonds? « Qui aurait supposé, demande Darwin, que les ramifications du nerf principal près du grand ganglion central d'un insecte fussent variables dans une même espèce? » L'étude approfondie des espèces non domestiques nous fait ainsi apercevoir cent variations cachées et imperceptibles pour l'homme, mais non sans doute insignifiantes pour la nature. Il faut ajouter que, dans les espèces libres, on a plus de chances de rencontrer des variations tranchées que dans les espèces domestiques, par cela seul que leurs représentants sont plus nombreux. Darwin a remarqué en effet que plus les échantillons d'une espèce sont nombreux, plus aussi il y a de chances pour que l'échantillonnage soit varié. C'est cela même qui explique pourquoi les grands pépiniéristes « réussissent » mieux, comme on dit, une variété nouvelle, que les petits jardiniers, et les grands éleveurs que les petits propriétaires de troupeaux. Comment donc ne jouirait-il pas d'un pouvoir mille fois plus étendu, ce grand pépiniériste qui peut disposer de toutes les forêts, ce grand éleveur qui peut choisir dans tous les troupeaux de la terre et qui n'est autre que la Nature?

Mais ici encore prenons garde de nous payer de métaphores. Nous pouvons bien comprendre, sans qu'il soit besoin de lui prêter un but, comment la nature, d'elle-même, fait varier les individus, mais comment, sans lui prêter un but, pouvons-nous comprendre qu'elle choisisse en effet entre ces individus variés?

C'est encore un phénomène social qui nous éclaire ici : Malthus avait remarqué que l'espèce humaine croît plus vite que la quantité de substances nécessaires à sa vie. Il donnait même à sa remarque une forme mathématique : l'accroissement des hommes suit la progression géométrique, l'accroissement des substances, la progression arithmétique. Le nombre de bouches à nourrir augmente en tous cas plus vite que le nombre de pains à fournir. D'où la lutte pour le pain, d'où la nécessité, pour l'espèce humaine, de restreindre son accroissement. La loi de Darwin n'est, comme il le dit lui-même, que la loi de Malthus universalisée, « appliquée à tout le règne végétal et animal ». Ce n'est pas pour les hommes seulement, c'est pour tous

les animaux et tous les végétaux que le monde est trop petit. Et l'on s'en rendra compte facilement en considérant ce que deviendrait le monde si seulement une espèce quelconque y pouvait proliférer en liberté, sans qu'aucun de ses rejetons fût anéanti. On connaît les calculs auxquels se sont livrés les naturalistes pour mesurer la fécondité des espèces. Linné remarquait déjà qu'à supposer qu'une plante annuelle ne produisît que deux grains donnant eux-mêmes deux rejetons, on la verrait, en vingt ans seulement, engendrer un million d'individus. Pour les oiseaux, Wallace montre, en supposant seulement que chaque femelle ait seize petits (l'estimation est beaucoup en dessous de la vérité), que la postérité d'un seul couple s'élèverait en quinze ans à presque dix millions. En appliquant un calcul analogue aux animaux les moins féconds, les éléphants, Darwin remarque que la descendance d'un seul couple monterait en 500 ans à quinze millions. Et si de ces gros animaux nous passions aux petits organismes, nous obtiendrons des totaux autrement frappants. Un petit infusoire d'eau douce, l'*Ichthyophitirius multifilius*, est si fécond que, dans un milieu approprié, il pourrait fournir, en un mois, une masse de substance plastique d'un volume égal à celui du soleil. Toutes les espèces tendent ainsi de leur côté à remplir le monde de leur descendance, et la conséquence fatale de cette surproduction universelle c'est la nécessité de destructions partielles. Si Noé était resté longtemps dans l'arche où il avait importé des couples de toutes les espèces animales, et si ces couples avaient pu s'y reproduire librement, l'arche aurait bientôt été trop petite. Notre univers n'est qu'une arche un peu plus grande qui vogue un peu plus longtemps sur une mer plus large. Pour qu'on puisse y vivre, il faut qu'on y meure. Il est matériellement impossible que tous les êtres qui naissent survivent. Leur multiplication même rend une élimination nécessaire.

Reste à savoir, comme dans la chanson, « qui sera mangé », qui doit survivre, qui doit périr. Mais ne le savons-nous pas dès maintenant? Nous avons établi que les individus naissent variés, différents par la disposition de leurs organes. Parmi ces dispositions les unes sont utiles, les autres nuisibles : certaines affaiblissent, d'autres renforcent, le sort tombera « naturellement sur le plus faible » ; soit une troupe de louveteaux ; quelques-uns sont plus agiles, plus aptes à la course que les autres. Vienne une disette : ce sont ceux-là qui raviront les premiers les proies fugitives et les autres périront d'inanition.

Soit encore une portée de tétras écossais, de coqs de bruyère; quelques-uns portent des couleurs plus voyantes que leurs frères, ils se confondent moins aisément avec les bruyères entre lesquelles ils se cachent, ils seront les plus vite aperçus par l'œil perçant du faucon : ils sont les victimes désignées. En deux mots, d'une part la multiplication des êtres entraîne leur concurrence, d'autre part la variation des êtres entraîne leur inégalité. Rapprochons seulement ces deux phénomènes : faites entrer en lutte ces êtres inégaux et vous devinez l'issue fatale du combat, vous comprenez le processus et la sélection naturelle. Tant pis pour ceux qui sont mal armés! *Væ Victis!* Pour le plus grand bien de l'espèce ce sont les individus les plus aptes qui survivront et se perpétueront : telle est la loi de la nature. Ainsi se vérifie et s'illustre la parole du Dante : « nous faisons notre vie avec la mort des autres ».

Le soleil ne luit pas pour tout le monde, ce n'est pas vrai. Nous ne conquérons notre place au soleil qu'en repoussant les autres dans l'ombre de la mort. Tous les vivants sont des survivants : car toute la vie n'est qu'une guerre. Le fameux char du progrès est donc semblable au char de Jagernauth : il faut qu'il roule sur des victimes et que ses roues soient ensanglantées. « La pensée de ce combat universel est triste, dit Darwin, mais pour nous consoler nous avons la certitude que ce sont les êtres les plus vigoureux, les plus sains et les plus heureux qui survivent et se multiplient. » « C'est ainsi, dit-il encore, que de la guerre naturelle, de la famine et de la mort résulte directement le fait le plus admirable que nous puissions concevoir : la formation lente des êtres supérieurs. » Le résultat est admirable sans doute, mais combien aussi les procédés sont cruels! Le double sentiment, Darwin le connaît. A de certains moments on le voit admirer le progrès de la nature : d'autres fois, il ne peut s'empêcher de déplorer ses sacrifices. Il semble alors qu'on sente comme un frisonnement de son âme tendre, qui s'étonne et s'effraye devant ses propres découvertes. Et c'est là, sans doute, ce qui rend ce beau livre de *l'Origine des espèces* si attachant et parfois si poignant : « Qui sait si la vérité n'est pas triste? » demandait Renan. Elle serait triste en effet à en croire Darwin, puisqu'il nous démontre que la guerre universelle, sans trêve et sans merci, est la condition *sine qua non*, inéluctable, irrémissible du progrès.

Comment cette théorie de la sélection naturelle perfectionne les théories de la descendance et de la différenciation, on le mesure

aisément. Restaient inexpliqués, disions-nous, les deux faits sur lesquels Milne Edwards attirait notre attention : la diversification des organismes — le fait qu'il y a des poulpes et des chiens, des poissons et des oiseaux, — et la différenciation des organes — le fait qu'il y a des poumons et un estomac, des yeux et des oreilles. De ces deux faits la théorie de Darwin nous offre une explication. Et en effet, d'abord, étant donnée la concurrence des êtres, il est aisé de comprendre qu'il est de leur intérêt, peut-on dire, de se distinguer les uns des autres. Car plus ils se ressembleront et plus âpre entre eux sera la concurrence. Darwin heurte ici une affirmation souvent répétée par les philosophes : plus on se ressemble, dit-on quelquefois, plus on s'aime, plus aussi on se rend des services mutuels. Spinoza ne nous dit-il pas que l'homme raisonnable devrait chercher à convertir à la raison les autres hommes, en comprenant que pour un être raisonnable il n'y a rien de plus utile que son semblable? Cela serait vrai pour des êtres purement raisonnables, cela ne saurait l'être en tout cas, si l'on en croit Darwin, pour les êtres vivants. Par cela même qu'ils se ressemblent, ils sont soumis aux mêmes dangers, ils ont besoin des mêmes éléments, ils recherchent la même place dans la nature, ils chassent sur les mêmes terres. Ils sont donc fatalement exposés à se rencontrer et à entrer en lutte. Les phénomènes sociaux nous font encore aisément comprendre cette situation. Soit un homme qui dispose d'un petit fonds et qui veut monter un commerce dans un certain quartier; s'il y a déjà dans ce quartier trois boulangers, quatre épiciers, cinq chapeliers, notre homme ne se fera sans doute ni chapelier, ni épicier, ni boulanger : il cherchera quelque spécialité qui ne soit pas encore tenue, sachant bien que si l'on veut vivre plusieurs sur un même terrain, il ne faut pas vivre des mêmes produits. Il en est de même dans la nature. Sur un seul chêne, on peut compter parfois jusqu'à 200 espèces d'insectes. C'est qu'ils ne se nourrissent pas des mêmes éléments ni par les mêmes procédés. De même, qu'au lieu de ne semer dans une certaine étendue du sol qu'une seule espèce d'herbe, on l'ensemence d'espèces d'herbes distinctes; on constatera qu'elle produit alors un plus grand nombre de plantes et un poids plus considérable de foin. Imaginons encore une espèce de carnassiers qui voit diminuer le nombre de proies qu'elle prenait à la course; s'il se forme dans cette espèce une variété de grimpeurs qui ira chercher sa proie sur les arbres, ou une variété d'amphibies qui ira

la chercher dans l'eau, le plus grand nombre d'individus pourra subsister. La plus grande diversification possible d'organisation permet donc la plus grande somme de vie possible. Il est donc naturel que la sélection, éliminant comme moins favorisées les variétés intermédiaires et indéterminées, pousse les espèces à se diversifier, à occuper tous les postes libres dans l'économie de la nature.

Qu'elle favorise du même coup la différenciation des organes, cela s'explique de la même façon. « Tous les physiologistes, dit Darwin, admettent que la localisation des organes, leur permettant de mieux remplir leurs fonctions spéciales, est avantageuse à chaque être. » Un être qui a des poumons proprement dits doit respirer mieux que celui qui n'a à sa disposition pour la respiration que des pattes branchiales. Il est donc naturel que la sélection, devant sauver les individus chez qui se montrent les variations les plus avantageuses, fasse triompher ceux chez lesquels le travail physiologique est le mieux divisé. La théorie de Darwin explique les faits que constatait la théorie de Milne Edwards.

Mais dans quel sens perfectionne-t-elle la théorie de Lamarck? Elle explique d'abord précisément ce que celle-ci laissait inexpliqué, la différence des destinées individuelles. En appelant notre attention sur les variations congénitales des représentants de chaque espèce, en nous rappelant que les petits ne naissent jamais absolument identiques à leurs parents, ni absolument identiques entre eux, et que parmi les qualités qui font l'originalité de chacun d'eux, les unes sont avantageuses et les autres nuisibles. Darwin nous fait comprendre que les mêmes milieux ne réagissent pas sur les représentants d'une même espèce de la même façon. Il nous montre en quelque sorte les êtres marqués dès leur naissance d'une croix rouge ou noire, pour la survie ou pour la mort. Le développement naturel de leurs qualités innées explique la différence de leurs fortunes.

La théorie de Darwin complète donc celle de Lamarck. Est-ce à dire qu'elle la rend inutile? L'hypothèse de la sélection naturelle des variations innées nous permet-elle d'abandonner l'hypothèse de la transmission héréditaire des variations acquises?

Un exemple classique fera bien comprendre l'opposition des deux thèses. Soit un phénomène à expliquer : l'allongement du cou de la girafe. Suivant l'hypothèse lamarckienne cet allongement s'expliquerait par le fait que, pendant des générations, les girafes ont fait

effort pour atteindre les feuilles les plus hautes. De cette habitude, il résulte une modification de l'organe enregistrée par l'hérédité. Suivant l'hypothèse darwinienne, cet allongement s'expliquerait par le fait que, parmi les petits d'une girafe, il s'en est trouvé plusieurs qui avaient le cou plus long; ceux-là ont pu atteindre les feuilles que les autres n'atteignaient pas, ils ont pu survivre là où les autres périssaient. La sélection a sauvé cette variation avantageuse. En admettant cette action favorable de la sélection, faut-il dire qu'elle nous dispense de recourir, pour nous expliquer les faits de ce genre, à l'action de l'hérédité? Darwin ne le pensait pas : il est facile de relever dans ses livres, ou sa correspondance, nombre de textes qui prouvent qu'il croyait à la modification des organes par l'habitude et à l'enregistrement héréditaire de ces modifications; mais il s'est trouvé des naturalistes plus darwiniens que Darwin pour contester jusqu'à la réalité de ces enregistrements. D'où la lutte entre néo-Darwiniens et néo-Lamarckiens. Ceux-là, pour prouver que les variations acquises ne se transmettent pas, rappellent les mutilations bien connues qui ne laissent aucune trace sur la race. Ceux-ci relèvent des faits contraires inexplicables sans l'hypothèse de la transmission héréditaire des variations acquises : une jument pleine atteinte d'une violente ophtalmie qui met bas un poulain ayant l'œil avorté, un coq de combat, grièvement blessé à l'œil, qui engendre des poulets aux yeux mal venus, une femme enceinte qui a les rotules brisées et qui met au monde un enfant infirme des genoux. D'où il semblerait résulter que, du moins quand les troubles accidentels sont graves et intéressent tout l'organisme des parents, leur effet se répercute sur l'organisme des enfants : *grammatici certant.* Résumant ce débat, M. Delage conclut : « il n'est pas expérimentalement prouvé que les variations acquises se transmettent, il n'est pas prouvé non plus qu'elles ne soient jamais transmissibles ». Dans l'état actuel des observations, nous ne pouvons donc pas affirmer que la théorie de Darwin rende inutile celle de Lamarck. Ce que nous pouvons retenir et ce qui peut avoir un intérêt social, c'est que, à côté de l'importance de l'hérédité, il ne faut pas oublier celle de la variation individuelle ; c'est que, en conséquence, si l'on veut perfectionner les organismes, il ne sera sans doute pas inutile de passer en revue et comme d'appeler au concours le plus grand nombre possible d'individus, afin de mettre en relief les variations les plus avantageuses. La théorie de la descendance complète donc et jus-

tifie, bien plutôt qu'elle ne les exclut, les théories de la différenciation et de la descendance.

Qu'elle marque en tout cas un progrès dans l'explication mécaniste, nous pouvons dès à présent nous en rendre compte. A vrai dire, il importe ici de n'être pas dupe des mots. La théorie de Darwin peut être exprimée tout entière en langage finaliste. « On peut dire que la sélection naturelle *recherche* à chaque instant et dans le monde entier les variations les plus légères; elle *repousse* celles qui sont nuisibles, elle *conserve* et *accumule* celles qui sont utiles; elle *travaille* en silence insensiblement, partout et toujours, pour améliorer tous les êtres organisés. » Un travail ainsi présenté n'est-il pas l'œuvre d'une personne? Si la Nature nous apparaissait à travers la théorie de Milne Edwards comme une sorte d'artiste à la fois peu prodigue et économe, ne nous apparaît-elle pas ici sous les traits d'un rude éleveur, qui fait lutter des êtres pour élire plus sûrement les plus aptes? On pouvait donc s'y tromper et en fait on s'y est trompé. On sait que Flourens n'a vu dans le darwinisme que de l'anthropomophisme. « Il commence, dit-il en parlant de Darwin, par s'imaginer une élection naturelle et imagine ensuite que ce pouvoir d'élire qu'il donne à la nature est pareil au pouvoir de l'homme. Ces deux suppositions admises, il joue avec la nature comme il lui plaît et lui fait faire tout ce qu'il veut », mais, ajoute Flourens, « la nature douée d'élection? Mais la nature personnifiée? Dernière erreur du dernier siècle. Le XIXe siècle ne fait plus de personnifications. » En parlant ainsi, c'était Flourens qui commettait une erreur lourde et qui prouvait qu'il n'avait pas lu son auteur. Car Darwin avait prévu et paré l'objection. « On peut dire que la sélection recherche et repousse, conserve et accumule. Mais on ne peut le dire, s'empresse-t-il d'ajouter, que par métaphore. On parle d'affinité en chimie, d'attraction en astronomie sans imaginer pourtant que l'acide recherche la base ou que le soleil aime la terre. Ainsi faut-il parler de la sélection sans prêter à la nature des choix conscients. « Il est difficile, ajoute Darwin, d'éviter de personnifier le mot nature, mais, par nature, j'entends seulement l'action combinée et les résultats complexes d'un grand nombre de lois naturelles, et par lois la série des faits que nous avons reconnus. » La nature n'est donc pas pour Darwin une volonté unique, elle n'est qu'un complexus de lois elles-mêmes découvertes, non plus par la supposition des fins, mais par la constatation des faits.

Mais s'il est vrai que Darwin est bien loin de personnifier la nature et de lui prêter un but, n'attribue-t-il pas encore aux êtres particuliers des fins propres, une volonté tendue, une pensée obscure? On pourrait relever dans ses œuvres bien des expressions qui impliquent encore la finalité. N'écrit-il pas que certaines plantes secrètent une liqueur sucrée « apparemment dans le but d'éliminer de leur sève quelques substances nuisibles »? D'une manière plus générale, par cela même qu'il imagine une concurrence universelle entre les êtres, ne nous les montre-t-il pas affrontant leurs volontés de vivre ou s'ingéniant en quelque sorte pour se diversifier? Et on offre souvent en effet cette interprétation finaliste de la théorie darwinienne. Mais il faut convenir que Darwin a fait tout ce qu'il a pu pour esquiver cette interprétation. Il nous avertit qu'il ne faut prendre le terme de concurrence qu'au sens large et métaphorique, comme représentant et symbolisant en quelque sorte les dépendances mutuelles des êtres. Si nous disons qu'une plante du désert doit lutter contre la sécheresse, cela signifie seulement qu'elle dépend de l'humidité. L'exemple du gui est encore plus concluant : « Comme le gui est disséminé par les oiseaux, il est dans leur dépendance, et on peut dire par métaphore qu'il lutte avec d'autres plantes en offrant comme elles ses fruits à l'appétit des oiseaux pour que ceux-ci en disséminent les graines plutôt que celles des autres espèces. » Lorsqu'on parle ainsi cependant, on n'imagine pas sans doute que le gui tend éperdument ses fruits vers l'oiseau qui passe; il les porte seulement en vertu d'une nécessité naturelle. La lutte ne suppose ici aucun conflit de volontés. Étant données d'une part des circonstances déterminées, — une disette de proies, une sécheresse du sol, un abaissement brusque de la température, — d'autre part des variations individuelles — des pattes plus ou moins musclées, des racines plus ou moins longues, une fourrure plus ou moins épaisse, — la sélection des plus aptes en découle naturellement, automatiquement. Ni ces circonstances, ni ces variations ne sont l'œuvre des volontés; aucune volonté non plus n'est nécessaire pour expliquer l'effet qui résulte de leur rapport. Heuley avait donc raison : « L'originalité du darwinisme est de montrer comment peuvent s'expliquer sans l'intervention d'une volonté intelligente des harmonies qui paraissaient impliquer avant lui l'action d'une intelligence et d'une volonté ». « Selon la téléologie, chaque organisme ressemble à un projectile lancé contre une cible; selon Darwin, les organismes sont

comme la mitraille dont un fragment porte coup, et tous les autres s'éparpillent sans action ». De cette manière le but est atteint sans qu'on puisse dire qu'il ait été visé. L'harmonie finale est expliquée sans finalité. Et certes le principe de finalité aura servi à la constitution de la théorie. Nous avons noté combien de fois les phénomènes sociaux nous avaient servi à éclairer les phénomènes naturels. L'analyse des adaptations humaines nous a aidé à comprendre les adaptations naturelles. Mais l'esprit moderne n'était satisfait qu'autant qu'on lui avait montré comment ces harmonies, analogues à celles qu'obtient l'activité humaine, étaient obtenues par la nature sans la mise en œuvre des procédés propres à l'homme. Les philosophes peuvent voir ici un bel exemple de la valeur heuristique du principe de finalité ; il a guidé la recherche, mais il est exclu de la théorie; il a présidé à la découverte, mais il n'a pas de place dans l'explication.

Que cette tendance à éliminer toute explication finaliste soit bien définitivement celle de la biologie contemporaine, c'est ce que nous verrions avec encore plus de clarté si nous pouvions entrer dans le détail des théories les plus récentes, de celles qui résultent d'une part de l'étude des éléments des organismes, d'autre part de l'étude des organismes élémentaires — et surtout du rapprochement fécond de ces deux études, qui nous permet de considérer les éléments des organismes comme autant d'organismes vivants, et par suite d'expliquer les transformations des êtres compliqués par la concurrence et la sélection de leurs éléments. Nous verrions alors comment, par le seul fait que les cellules enfermées dans le milieu limité qui est l'organisme s'y baignent dans différents milieux nutritifs et s'assimilent des aliments différents, elles se différencient, — et ainsi s'expliquerait la loi de la différenciation des organes; nous verrions encore comment, du seul fait que les cellules qui s'assimilent en fonctionnant doivent fatalement l'emporter sur les autres, dérive l'accroissement des organes qui fonctionnent — et ainsi s'expliquerait la loi de l'habitude; nous verrions enfin comment, les cellules étant enfermées dans un même milieu limité où elles assimilent ou désassimilent les variations profondes des unes doivent entraîner certaines variations des autres; comment par suite la modification d'un organe, pour peu qu'elle soit grave, peut modifier intérieurement tout l'organisme et jusqu'au germe qui le perpétuera — et ainsi s'expliquerait la loi de l'hérédité. En un mot les principes de Darwin, si on les

appliquait aux éléments de l'organisme, si on en tirait une théorie non plus de la sélection externe mais de la sélection interne, pourraient nous offrir des principes de Milne Edwards et de Lamarck une explication nouvelle, et indubitablement mécaniste. Car pour s'expliquer le mouvement de ces éléments, leur allongement ou leur contraction, leur accroissement ou leur division, on ne songe plus sans doute à leur prêter des volontés, ni même des tendances, des aversions ou des amours. On peut encore, il est vrai, traduire en langage finaliste tous ces phénomènes élémentaires. M. Duclaux en a donné cent preuves spirituelles. Ne nous montre-t-il pas que les phagocytes, qui accourent au point où l'organisme est menacé, sont les plus alertes des pompiers et les plus ardents des gardiens de la paix, puisque, non contents de se précipiter sur les intrus, ils les dévorent, ce qui est le meilleur moyen de les empêcher de vivre? Mais ce sont là jeux de prince, amusement de grand savant qui parle au grand public; lorsque les savants parlent pour eux c'est le langage mécaniste qu'ils cherchent à conserver. C'est par des réactions chimiques, dégageant des forces centripètes ou centrifuges qu'ils prétendent expliquer l'attraction ou la répulsion, l'amour ou l'aversion des organismes élémentaires. Qu'on ne rencontre rien, dit M. Le Dantec, au cours de l'observation des êtres vivants « qui soit en dehors des lois naturelles établies pour les corps bruts », voilà ce qu'on veut aujourd'hui démontrer.

On se rappelle les beaux vers d'Alfred de Vigny dans la *Maison du Berger* lorsqu'il fait parler la nature :

> Elle me dit : Je suis l'impassible théâtre
> Que ne peut remuer le pied de ses acteurs.

Le poète qui a exprimé le plus d'idées modernes, nous fait bien comprendre ici la transformation du concept de la nature. Ne soyons pas dupes de son procédé de poète, de l'heureuse inconséquence par laquelle il prête une voix à celle à laquelle il retire l'âme s'il fait parler la nature, c'est pour nous faire comprendre que la nature ne parle plus. S'il la personnifie, c'est pour nous faire comprendre qu'elle n'est plus une personne : elle n'a plus ni amour ni haine, rien que l'indifférence des choses. La science l'a dépouillée de tout attribut humain. La nature n'est plus une volonté, ce n'est plus qu'une mécanique.

*
* *

D'une nature ainsi conçue quelle peut être l'autorité morale? Dirons-nous que cette autorité est d'autant plus grande qu'on a plus strictement éliminé, en construisant cette idée moderne de la nature, toute préoccupation humaine? que par suite les prescriptions qui découlent des lois naturelles ainsi découvertes possèdent la valeur impersonnelle et éternelle des formules de la science pure?

A ceux qui ne veulent pas accepter ces conclusions, deux méthodes se présentent. Ou bien on exercera sur cette idée de la nature une critique d'ordre scientifique. On montrera qu'elle n'est à vrai dire qu'un idéal, et qu'en fait les naturalistes n'ont pas réussi à purifier leurs explications de toute conjecture anthropomorphique et finaliste : ils ne peuvent rendre compte de l'organisation et de l'évolution propre des êtres vivants sans leur prêter quelque visée obscure. La morale naturaliste se vanterait donc à tort de reposer sur une pure science indemne de toute projection de la conscience. Elle n'est au fond qu'une métaphysique entre les métaphysiques.

Ou bien on reconnaîtra que l'idée moderne de la nature se constitue en effet en dehors de tout finalisme et de tout anthropomorphisme. Mais alors, exerçant sur les lois naturelles ainsi obtenues une critique d'ordre moral, on leur déniera aussitôt toute espèce de valeur prescriptive. S'il est vrai, dira-t-on, que votre nature n'a plus de but et n'est qu'une mécanique, comment prétendez-vous au nom de cette nature commander à des êtres dont l'originalité est de se proposer des fins? Si tout ce qui est humain lui est étranger, que peut-elle encore conseiller aux hommes : « d'une réalité qui n'a plus aucune espèce de parenté avec l'intelligence et la volonté, peut-on encore, demandait M. Boutroux, extraire de la morale? »

Pour développer ces deux systèmes de défenses, pour choisir entre eux rationnellement et décider lequel, du monisme idéaliste ou du dualisme spiritualiste, oppose la plus solide résistance à la morale naturaliste, ce sont sans doute les principes même de notre philosophie qu'il faudrait remettre en question. Nous n'avons pas voulu entamer ici cette discussion, mais seulement rappeler, pour le moment où elle s'engagera, en quels termes la question est posée.

C. Bouglé.

LA MORALE ANCIENNE

ET

LA MORALE MODERNE

Dans une étude récente [1], M. Brochard demande aux philosophes de laïciser la morale. Nous pensions que ce fût fait et depuis longtemps. Mais la comparaison des doctrines des anciens avec celles des modernes donnerait, selon M. Brochard, la preuve du contraire. Les moralistes modernes mettent au premier plan de leurs spéculations les notions de loi morale, de devoir, de responsabilité, de péché, etc. Or c'est un fait étrange et significatif que ces notions soient absentes des écrits des moralistes anciens. Ce qu'il en faut conclure, c'est qu'il y a dans ces idées quelque chose de factice : elles ne peuvent pas être de ces données nécessaires et primitives où toute science digne de ce nom doit venir prendre son appui. Si, par exemple, « la notion du devoir était une idée essentielle de la raison, une catégorie, un concept *a priori*, on serait dans la nécessité d'expliquer comment elle ne s'est jamais imposée à l'esprit d'un Platon, d'un Aristote, d'un Épictète ». On est donc conduit à s'interroger sur l'origine de ces idées adventices. L'histoire aussi bien que l'analyse directe de ces notions semblent établir qu'elles sont d'origine théologique. On ne s'avise d'y voir les principes de la morale que si, au lieu de considérer la personne humaine avec sa constitution et ses tendances naturelles, pour y trouver la raison d'être et la solution du problème moral, on se place d'abord plus ou moins arbitrairement dans l'hypothèse d'une dépendance de l'homme à l'égard de Dieu pour y découvrir la formule d'une moralité qu'on lui impose du dehors, sur l'autorité de la Révélation

1. Voir la *Revue Philosophique* du 1er janvier.

ou de la Métaphysique, sans savoir si sa nature la réclame ou la comporte. Ce dernier procédé paraît à M. Brochard bien peu rationnel, ou tout au moins bien peu scientifique, puisqu'il fait dépendre l'établissement d'une doctrine morale ou d'une Révélation ou, au mieux aller, des hypothèses d'une Métaphysique aléatoire. Aussi bien remarque-t-il que ces notions irrationnelles sont absentes des écrits des philosophes modernes antérieurs à Kant; de sorte que c'est à ce philosophe que reviendrait la responsabilité de cette déviation de la spéculation morale. D'où M. Brochard conclut enfin que si l'on veut rétablir la raison dans ses droits et constituer une morale solide et scientifiquement définie, il est de toute nécessité de revenir aux anciens et de rejeter toutes ces notions factices de *loi*, de *devoir*, de *conscience*, etc., dont les philosophes grecs se sont si bien passés. « Si les Grecs anciens n'ont peut-être achevé aucune science, ils ont posé du moins les fondements de toutes. Et cela paraît surtout vrai de la morale. Peut-être après tout, ce que les *Éléments d'Euclide* sont à la géométrie de tous les temps, ce que l'*Organon* d'Aristote est à la logique immuable, l'*Éthique à Nicomaque* l'est-elle à la morale éternelle. »

On comprend aisément l'admiration de M. Brochard pour l'œuvre morale d'Aristote et, en général, pour les doctrines éthiques des philosophes grecs. Cette admiration ne s'explique pas seulement par la longue et pénétrante familiarité où M. Brochard a vécu avec les penseurs de l'antiquité. Il faut convenir que la littérature philosophique, si riche en œuvres métaphysiques admirables, est étrangement pauvre en traités pratiques de valeur durable. Or, si l'on fait exception des IVe et Ve livres de l'*Éthique* de Spinoza, pour la doctrine, et de la *Critique de la Raison pratique* pour la méthode, les plus belles œuvres morales ou, à défaut d'œuvres intactes, les plus beaux fragments ou souvenirs, nous viennent des anciens. Cela dit et réserve faite de l'autorité des hommes et de la valeur des écrits, — toutes choses contingentes, — la question reste entière de savoir si, des anciens aux modernes, aucun progrès n'a été fait dans l'ordre des spéculations morales. Or il semble à plus d'un que ce progrès, qui est réel, consiste précisément dans l'organisation et la mise en lumière de ces notions de loi, de devoir, etc., où M. Brochard se plaît à voir des idées factices substituées à tort aux données naturelles et rationnelles de toute doctrine pratique. C'est un point qui vaut sans doute la peine d'être examiné avec quelque attention.

Si les notions de *loi morale* et de *devoir* (dont toutes les autres suivent) sont vraiment absentes des spéculations morales des anciens, c'est une question de fait que nous n'avons pas l'intention de discuter. Nous ne ferons pas difficulté d'avouer que nous hésitons à contredire à la légère l'érudition si étendue et, en général, si pénétrante et si sûre de M. Brochard. Mais on nous permettra de remarquer que ce point de fait n'a pas, après tout, l'importance qu'on lui attribue. A supposer que Platon ou Aristote n'aient eu aucun soupçon d'une loi et d'une obligation, qu'en faudra-t-il conclure? Que ces notions ne répondent à rien de réel, ne sont pas des vérités? Mais les méthodes de la géométrie analytique ou les notions qui sont à la base du calcul intégral ne laissent pas d'être intéressantes et sûres pour avoir été ignorées d'Euclide et d'Archimède. Se contentera-t-on de dire que ce ne sont pas des données *a priori* de la raison? Mais, outre que ce ne serait pas assez pour les proscrire de la science morale, cette conclusion même serait singulièrement hasardeuse. Ce serait supposer que la raison a naturellement et nécessairement conscience de toutes ses exigences et de toutes ses ressources et qu'elle les formule ou les organise explicitement et avec réflexion dès ses premières démarches. Or, qui le soutiendra? N'est-il pas évident que l'usage spontané de la raison précède la connaissance de ses lois? Avant qu'Aristote eût découvert le syllogisme, les hommes raisonnaient syllogistiquement; mais ils ne le savaient pas et ne mettaient pas leurs raisonnements en forme. De même avant que Kant eût dégagé des jugements de la conscience commune l'idée et la formule précise de la loi morale, les hommes agissaient et jugeaient d'après cette idée; c'est encore selon cette notion et pour en déterminer l'objet, à savoir le bien, que spéculaient les moralistes; mais ni le vulgaire, ni les philosophes n'avaient su la reconnaître et la mettre à sa place, qui est la première, dans la théorie de la pratique.

La discussion de ce point de fait ne peut donc servir en rien à résoudre les questions essentielles qui font vraiment l'intérêt des remarques de M. Brochard : les notions de Loi et de Devoir ne sont-elles pas nécessaires à toute spéculation morale, dans la mesure où elle procède avec méthode et s'établit systématiquement? Sont-elles, par essence ou par origine, d'ordre théologique, de sorte qu'on ne pourrait songer à fonder sur elles un système rationnel de la pratique? A son tour chacune de ces questions en implique une autre.

Car, si ces notions sont nécessaires, il y a lieu d'expliquer comment elles ne se trouvent pas ou sont à peine indiquées dans les écrits des moralistes anciens. Si elles n'ont rien de théologique, d'où vient qu'il en paraît autrement et ne serait-ce pas en particulier parce qu'on interprète mal la doctrine de Kant qui le premier a mis en lumière ces notions fondamentales? Sur tous ces points dont la discussion n'irait pas à moins qu'à déterminer les conditions, la méthode et les principes de la science morale, nous voulons simplement soumettre quelques observations à M. Brochard et à ses lecteurs, sans aucune prétention de casser de notre propre autorité le jugement d'autrui ni de rendre nous-même des arrêts.

I

Peut-être eût-il été nécessaire, avant de mettre en doute la vérité et la nécessité des idées de Loi et de Devoir, de prendre la précaution de les définir. Car il se pourrait qu'en toute cette discussion on eût envisagé moins le fond même de ces notions — qui est tout ce qui nous importe, — que la formule qu'en ont cru pouvoir donner certains philosophes, ou encore l'explication qu'ils en ont proposée conformément à leur système. Particulièrement il semble bien que ce soit Kant, fondateur responsable de la morale moderne, qui soit ici spécialement visé. Mais, si persuadés que nous soyons — moyennant les restrictions que nous ferons sans doute tout à l'heure, — de la vérité de la morale kantienne, nous ne voudrions pas cependant que les idées de Loi et de Devoir, constitutives selon nous de l'esprit humain, fussent tenues pour solidaires du système de Kant et liées à sa fortune. Il nous semble que par l'idée de la loi morale — quelque représentation ou explication qu'il nous convienne, après coup, d'en donner, — il ne faut pas entendre autre chose que la notion d'une nécessité pratique se soumettant la volonté sans la contraindre, comme le devoir à son tour n'est rien de plus que le rapport original de dépendance de la volonté à l'autorité pratique qui la soumet. Croire qu'il y a une loi morale, c'est croire qu'il y a pour l'homme, — en lui ou au-dessus de lui — une autorité distincte de ses désirs, une règle qui n'a pas son principe dans ses besoins et qui ne tire pas sa force des moyens qu'elle donne ou qu'elle indique pour les satisfaire. C'est la foi en une telle autorité, valable par elle-même et non par la complicité qu'elle trouve en nos

désirs ou nos craintes, qu'expriment ces mots *il faut*, *je dois*, que les philosophes n'ont pas, que je sache, inventés. Ainsi dégagées de toute interprétation systématique, il apparaît avec évidence que ces notions d'autorité ou règle *a priori* et de contrainte idéale de la volonté se trouvent supposées plus ou moins explicitement, comme les données nécessaires ou les postulats de toute science de la pratique, dans toute doctrine morale.

S'il est une idée qui soit essentielle à la théorie de la pratique, c'est assurément l'idée du Bien. Or celle-ci renferme logiquement les notions du devoir et de la loi. Dès qu'on essaie de définir et de caractériser la première, les autres en sortent. Que peut-on, en effet, entendre par le Bien sinon ce qu'*il faut* vouloir, par opposition à ce que l'on *peut* vouloir? N'est-ce pas dès lors concevoir le Bien comme une loi pour la volonté. Sans doute primitivement on appelle bien tout ce qui répond, en quelque façon, à notre nature, et qui, nous procurant quelque satisfaction, sollicite naturellement nos désirs. Mais tant qu'on ne donne pas à ce mot d'autre sens, il n'y a ni problème pratique, ni spéculation morale. Le problème moral ne se pose que si l'on entreprend de rechercher parmi les biens qui sollicitent nos désirs et entre lesquels la volonté reste incertaine, un bien supérieur qui puisse servir de critère pour apprécier les autres et donner à la pratique une orientation définie et fixe. Or une telle recherche conduit nécessairement à distinguer ce que nous désirons de ce que nous devrions désirer; car ce que la réflexion juge préférable, il n'est pas sûr que ce soit, en toute circonstance, ce que nous souhaitons spontanément. C'est dans cette distinction que le mot bien prend son sens spécial et moral : ce qui *doit* être voulu, pouvant d'ailleurs ne pas l'être naturellement, constamment, nécessairement. Donc, à côté de ce que l'on cherche spontanément, on pose ce qui doit être cherché et qui contient en soi de quoi justifier, en chaque circonstance, un choix que nous pouvons bien ne pas faire, mais qui satisferait la raison et, à ce titre, ne peut pas n'être pas déclaré souhaitable ou convenable. C'est l'intuition de cette convenance rationnelle qui agit sur la volonté et explique qu'elle se sente liée, en quelque façon, engagée et, disons le mot, obligée à l'égard d'un objet où peut-être elle ne songeait pas d'elle-même à se porter. Peu importe maintenant que cette idée de nécessité morale reste enveloppée dans l'idée du Bien et que l'on s'applique moins à comprendre le rapport de l'idéal moral à la volonté qu'à déterminer,

comme les moralistes anciens, cet idéal lui-même. On conçoit toujours, plus ou moins confusément, cet idéal comme une loi et cette intuition confuse se manifeste à quelque degré dans les jugements que l'on porte sur la conduite des hommes. C'est qu'au fond l'idée du Bien n'est qu'un élément d'une triple et indivisible idée qui est la notion pratique par excellence où toute spéculation morale vient prendre ses principes. Le centre en est l'obligation ou le lien de la volonté : c'est la première donnée de la réflexion. Or l'obligation ne va pas sans un objet, ni sans un principe. Elle suppose quelque action à laquelle on est obligé et quelque autorité qui oblige. L'autorité, c'est la Loi ; l'objet, c'est le Bien ; l'obligation elle-même est le Devoir. Quelle que soit celle de ces données où la réflexion s'applique, on y renferme toujours plus ou moins expressément les deux autres.

Aussi bien toute morale, de cela seul qu'elle a pour but d'établir des préceptes, n'implique-t-elle pas ce postulat, qu'il doit y avoir des règles de la conduite, que toute action ne peut pas, ne doit pas être voulue? Par là ne suppose-t-on pas, au-dessus des désirs nés de l'expérience, une nécessité morale, une convenance supérieure, dont on pense sans doute qu'elle s'impose à un titre quelconque à la volonté et dont *loi morale* et *devoir* sont les noms précis. Maintenant il n'est pas douteux que ces notions, que toute morale suppose, on puisse les interpréter de diverses façons et leur assigner, selon le système où on les intègre, avec un autre sens, un rang différent. Mais tout système les suppose. Faisons-en la preuve sur celle des doctrines morales qui semble le plus apte à s'en passer : l'empirisme utilitaire. Le moraliste utilitaire croit constater que les hommes désirent naturellement et nécessairement le bonheur, et il se propose simplement de leur indiquer comment ils doivent s'y prendre pour l'obtenir. Les règles qu'il donne sont donc toutes conditionnelles et ne tirent leur force que de la volonté présupposée de l'agent moral. Il n'est donc pas question ici de loi supérieure à la volonté. Remarquons pourtant que, même en ce cas, on aurait l'équivalent affaibli de la nécessité morale. Car, dès qu'il y a des règles, — même dérivées d'un désir supposé constant et profond, — il y a donc des actions qui doivent être voulues encore qu'elles ne soient pas par elles-mêmes et actuellement un objet de désir ; il y a un *devoir-faire* opposé au vouloir spontané ; seulement ce devoir est dérivé, à l'aide de l'axiome : *qui veut la fin, veut les moyens*, d'une nécessité de fait imposée à l'homme par la nature. Toutefois ce n'est encore là qu'une

remarque préalable. Ce que l'on retrouve au fond de l'Utilitarisme lui-même, c'est bien la nécessité morale absolue, le véritable impératif catégorique. En effet, pourquoi l'utilitaire ne laisse-t-il pas chaque homme s'acheminer, au hasard de ses connaissances et de ses passions, vers sa fin naturelle? N'est-ce pas parce qu'il pense qu'il y a une manière de vivre déraisonnable et aveugle, qui est celle de l'homme qui ne réfléchit pas et s'abandonne à l'instinct, et une manière de vivre éclairée et raisonnable qui est celle de l'homme qui se rend compte de sa fin naturelle et y subordonne les détails de sa conduite? Par suite, lorsqu'il engage ses semblables à passer, en suivant ses conseils, de la première manière de vivre à la seconde, ne postule-t-il pas qu'il vaut mieux vivre raisonnablement, qu'il est bon, convenable, nécessaire, à un titre quelconque, de savoir ce que l'on fait et d'agir avec ordre? Et ainsi, du moment qu'il écrit, le moraliste utilitaire affirme implicitement, comme la raison d'être de ses spéculations et comme la justification de ses conseils, une nécessité idéale, une convenance supérieure, loi pour tout être raisonnable, la nécessité précisément d'agir selon la raison et de lui soumettre sa nature; — ce qui est, pour le remarquer en passant, en même temps que l'affirmation de la loi morale, la négation de l'utilitarisme.

On ne pourrait échapper à cette nécessité d'affirmer, à l'origine de toute spéculation morale, une loi pratique *a priori* — ne fût-ce que celle-ci, qu'il faut que la conduite soit soumise à des lois, — qu'en renonçant à faire de la morale un système de préceptes, c'est-à-dire en lui ôtant son caractère normatif. On l'a parfois tenté. Il est des philosophes qui donnent pour but à la science morale non de déterminer le Bien et le Mal, — rien n'étant, pris en soi et absolument, bon ou mauvais, — mais d'expliquer les jugements moraux et les lois civiles où ces jugements s'expriment en ce qu'ils ont de collectif et de relativement stable. Ils prennent la moralité humaine comme un fait, un fait essentiel de la vie sociale; ils le décrivent, ils l'expliquent, ils en suivent les variations et en déterminent les lois, comme ils feraient la théorie ou l'histoire de la technologie, des rites religieux ou de la procédure. La morale n'est plus alors que la physique des mœurs — à qui incomberait pourtant la tâche difficile d'expliquer, si la notion de loi ne répond à rien de nécessaire dans la constitution de l'homme, comment toutes les sociétés ont organisé les mœurs et les coutumes en préceptes et réglé toute

la conduite sociale sous la notion de loi. — D'autres philosophes, comme Schopenhauer, pensent qu'il appartient bien à la morale de déterminer la signification et la valeur des actes, mais non de les prescrire. Elle juge, mais ne commande pas. La distinction du Bien et du Mal est une vérité. Il est des actions qui répondent à la réalité, et qui sont en accord avec la nature métaphysique des choses; d'autres ont pour principe l'ignorance et l'illusion et ne sont adaptées qu'aux apparences. Il y a donc, si l'on peut ainsi parler, une conduite vraie et une conduite fausse : c'est ce que marquent les notions de bien et de mal. On peut donc juger les hommes et leurs actes et c'est à la morale de déterminer la règle des jugements moraux légitimes. Mais on ne peut songer à transformer ces jugements en des préceptes. Il n'est pas d'autorité à qui il appartienne de les établir : car le sujet moral, à le prendre en son fond, est une sorte d'absolu, qui se fait ce qu'il est par un choix parfaitement libre où l'on ne voit pas quelle restriction pourrait être apportée. Et d'autre part les jugements que le sujet lui-même porte sur ses actes, lorsqu'il y réfléchit, ne peuvent avoir aucune efficacité sur sa conduite, puisque, en tant que l'homme développe sa nature dans le temps et coordonne ses actions à des motifs, il est absolument déterminé, son existence n'étant que l'expression nécessaire, dans l'ordre des phénomènes, du choix qu'il a fait de son caractère. Il resterait pourtant à savoir si les jugements moraux ne se transforment pas d'eux-mêmes en lois, l'homme étant ainsi fait qu'il veut vivre selon la vérité et qu'il fait naturellement des jugements de sa raison des règles pour sa volonté. L'affirmation du déterminisme absolu peut bien nous obliger à nier l'efficacité pratique des lois ainsi imposées à la volonté par la raison, mais elle ne peut nous empêcher de reconnaître que l'homme s'impose de telles lois, dès qu'il réfléchit.

Si maintenant on demande comment des notions à ce point nécessaires ont pu être ignorées ou méconnues des philosophes anciens, il suffirait peut-être de répondre que souvent « la dernière chose que l'on trouve en faisant un ouvrage est de savoir celle qu'il faut mettre la première », ou, en d'autres termes, que rarement une science se met dès les premiers jours en possession de ses véritables principes. Mais on en peut trouver aussi une raison plus précise dans l'intention qui a présidé à la constitution de la morale philosophique chez les Grecs et dans la manière dont, par la force même des choses, ils ont posé le problème moral.

Les moralistes grecs se sont proposé de substituer une théorie rationnelle de la conduite aux lois imposées à la pratique par la tradition. Ils ont revendiqué pour la raison le droit de demander leurs titres à toutes les lois extérieures, sociales ou divines, qui étaient en possession de gouverner l'humanité. Cette œuvre de libération a commencé lorsque, aux lois arbitraires des hommes, inspirées par les passions et les intérêts d'une classe ou d'une cité, les poètes et les moralistes ont opposé les lois divines, les *lois non écrites*, universelles et impérissables. Mais celles-ci, à leur tour, devaient faire place aux jugements tout intérieurs de la raison. On sait comment les Sophistes à toutes les lois indistinctement opposaient la nature, c'est-à-dire le plus souvent les passions en ce qu'elles ont de constitutif et d'universel. Socrate, de son côté, bien qu'avec les poètes il célèbre les lois divines et les mette au-dessus des lois humaines, ne demande-t-il pas expressément que l'on ne prenne conseil, en toute circonstance, que de sa conscience et que l'on s'informe auprès de la raison, non auprès des oracles, de ce qu'il convient de vouloir et d'entreprendre? Et ainsi, qu'il y ait ou non des lois divines, c'est à la raison seule qu'il appartient, selon ce philosophe, de déterminer ce qui pourrait en être la matière. La raison est le véritable oracle et ses décisions sont conformes à la loi divine. Mais il faut juger de la loi par la raison et non de la raison par la loi. Ainsi toute autorité extérieure est écartée dès les premières réflexions des philosophes sur la vie pratique, et c'est bien sur l'idée de l'indépendance de la raison et de son droit à juger, selon ses lumières, du vrai bien et du vrai mal, que s'établit la morale grecque. Aristote en formule l'axiome quand il dit admirablement, sans donner d'ailleurs à cette assertion toute sa portée, que l'honnête homme est à lui-même sa loi. On pourrait donc soutenir avec assez de vraisemblance que toute la morale ancienne, prise surtout dans la grande tradition qui va de Socrate aux Stoïciens, évolue vers une doctrine assez semblable à celle de l'autonomie de la raison sous cette double forme, de la raison s'arrogeant le droit de déterminer selon ses lumières l'idéal moral (Socrate, Aristote), et de la raison se donnant elle-même pour l'idéal moral (Stoïciens). Sans doute, en avançant dans cette voie, on aurait dû arriver à comprendre que l'idéal rationnel, quel qu'il soit, n'en est pas moins, à titre d'idéal, extérieur, sinon étranger, à notre nature individuelle et que la raison, qui le conçoit, en tant qu'elle l'oppose aux désirs qui naissent de cette nature imparfaite,

se présente donc nécessairement comme une limite ou comme une contrainte pour la volonté. On eût alors reconnu que, dans le rapport de la raison à la volonté, se rétablissent inévitablement les relations d'autorité et de dépendance dont on avait cru devoir affranchir l'homme et que l'on n'avait pu renier la loi extérieure des Dieux ou de la Cité que pour en venir à lui substituer la loi intérieure, plus impérieuse encore, que constitue pour chaque homme la connaissance rationnelle de la nature humaine ou les exigences purement formelles de la raison. Mais fallait-il s'attendre à ce que des philosophes, préoccupés d'affranchir la volonté de toute autorité étrangère, eussent hâte de rétablir, fût-ce avec un autre sens, cette même idée de la loi à laquelle ils opposaient le droit de la conscience? Ils sont donc restés à mi-chemin entre la négation de la loi extérieure et la reconnaissance de la loi intérieure, s'établissant en cette idée flottante et incomplète qu'il y a, du fait même de la raison et sans l'intervention d'aucune autorité extérieure, un idéal de la conduite.

Il est d'ailleurs un autre fait qui, indépendamment de toute arrière-pensée d'affranchissement, expliquerait à lui seul que les moralistes anciens aient méconnu la loi morale. C'est qu'ils ont ignoré la méthode de la science morale et par suite la multiplicité et l'enchaînement des problèmes qu'elle comporte. Ils l'ont réduite tout entière à la question du Bien : ils ne se sont préoccupés que de définir l'idéal moral. Leur attention étant ainsi fixée au dehors, sur l'objet de la vie morale, et comme absorbée en lui, comment auraient-ils été frappés du rapport original de cet idéal à la volonté et des sentiments ou des notions dont ce rapport est la raison d'être et dont l'ensemble mouvant constitue la conscience morale? Ils n'ont exprimé de tout cela que ce qu'une âme vivante et sincère met inconsciemment de ses pensées obscures et intimes dans la forme et l'accent du discours. Aussi bien est-ce cette vue incomplète de l'étendue et des conditions de la science morale qui fait l'insuffisance de leurs doctrines et leur infériorité à l'égard des travaux des modernes. Sans doute la définition du Bien est l'office essentiel de la morale. Mais, pour être en état de le définir avec certitude, il est indispensable de se demander ce que l'on cherche sous ce nom, et ceci même exige que l'on examine d'abord d'où vient qu'il y a pour l'homme un idéal moral. En d'autres termes, si la connaissance du Bien est la fin de la science morale, la critique de la nature et de la raison d'être de la moralité en est le principe. Voilà ce que les anciens n'ont pas

soupçonné. Aussi, faute d'avoir établi au préalable la signification formelle et la fonction de l'idée du Bien, ils se sont trouvés hors d'état d'en déterminer le contenu d'une manière satisfaisante et sûre. S'ils ont parfois rencontré le vrai, c'est sans pouvoir en donner la preuve. Sans doute, au cours de leurs recherches, ils ont distingué et esquissé avec leur physionomie originale la plupart des conceptions du Bien entre lesquelles nous avons à choisir encore aujourd'hui : les polémiques des philosophes ont fini par mettre en lumière, sans réussir à l'écarter définitivement, cette équivoque ou cette antinomie du Bien et du Bonheur qui est la croix des moralistes; l'exposition dogmatique des doctrines et la nécessité de les adapter à la pratique les a conduits à préciser bien des notions morales importantes, sinon capitales, telles que la théorie de la vertu et des vertus; mais, avec tout cela, si presque tout le détail de la spéculation morale des anciens est à retenir, ils n'ont pourtant presque rien établi méthodiquement, ils n'ont rien fondé sur des principes solides : l'incertitude, la confusion et le préjugé sont au cœur de leurs systèmes. Hâtons-nous d'ajouter que pour n'être pas satisfait de leurs doctrines, nous n'admirons pas moins le génie des moralistes anciens. Nous savons que l'intelligence humaine est soumise, en son développement, à des lois de croissance qui ne permettent pas au génie même de devancer, sinon de bien peu de temps, le moment où sont possibles certaines inventions ou certaines modes de pensée. Les recherches critiques où l'esprit remonte des objets qu'il s'efforce de connaître ou de produire aux principes ou aux nécessités intérieures qui en rendent possible l'intelligence ou la réalisation, sont le propre des époques de maturité et de réflexion. Elles supposent un long usage de la spéculation et l'expérience de bien des échecs. Longtemps l'intelligence humaine s'absorbe dans ses objets avant qu'elle s'avise de prendre pour matière de ses recherches les notions formelles qui déterminent son activité théorique ou pratique et de chercher dans cette étude le moyen d'accomplir son œuvre avec méthode et sûreté.

Même les modernes ne s'en sont pas avisés tout de suite et ce n'est pas aux questions morales que la méthode critique a été d'abord appliquée, mais au problème de la connaissance. Descartes le premier et beaucoup d'autres à sa suite, au lieu de chercher comme faisaient les anciens ce qui est la vérité relativement à tels objets, ont jugé nécessaire de se demander d'abord ce qu'est la vérité et de

ouels moyens l'homme dispose pour l'atteindre ou sur quelles garanties il peut s'assurer quand il croit l'avoir trouvée. Une théorie préalable de la vérité a paru la préface indispensable de toute recherche philosophique ou scientifique. De là cette suite d'études critiques, ces *Recherches de la Vérité*, ces *Essais*, ou *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, ces *Principes de la connaissance humaine*, etc., qui font une transition naturelle (le problème critique se précisant et se transformant peu à peu) de Descartes à Kant.

Il était inévitable que la même méthode fût un jour appliquée aux idées morales. C'est en Angleterre et en Écosse que la critique de la moralité a été inaugurée. Shaftesbury et Hutcheson ne se demandent plus uniquement, comme les anciens, quel est le Bien, mais d'abord comment nous en jugeons et de quels moyens nous disposons pour distinguer entre les actes. Outre que, par elle-même, cette question était neuve et importante, elle conduisait à cette autre, qu'on en peut bien distinguer logiquement mais qu'il est malaisé de discuter à part : d'où vient qu'il y a pour l'homme un Bien et quelle nécessité de sa constitution lui assigne un idéal pratique? Les deux philosophes dont nous parlons étaient d'autant plus portés à confondre les deux problèmes de la connaissance et de la raison d'être du Bien, que, avec plus ou moins de décision et une arrière-pensée d'ailleurs différente, ils avouent l'un et l'autre l'intention expresse d'affranchir la science morale de tout recours à la révélation. Ils sont les premiers qui aient eu l'idée, s'ils n'ont pas employé le mot, d'une morale indépendante. C'est donc dans la nature humaine qu'ils cherchent avec le principe du jugement moral, la raison de l'existence d'un tel jugement et de la conception d'un idéal pratique. Il se peut bien — ou même rien n'est plus certain — que leurs explications et celles de leurs disciples soient vagues et puériles; mais enfin ils ont eu le mérite d'avoir compris les premiers la nécessité de chercher le sens et la raison d'être de la moralité humaine. C'est la même école à qui l'on doit la constitution de la psychologie en science distincte (sinon positive), à qui l'on doit également la première indication de la vraie méthode de la science morale. Avec une vue plus nette des conditions du problème, Kant n'a pas fait autre chose que continuer l'œuvre des Écossais. Ne se demande-t-il pas, à leur exemple, sinon avec la même préoccupation : comment des jugements moraux sont-ils possibles? On connaît sa réponse : il y a des conditions *a priori* du jugement moral comme du jugement

scientifique. De sorte que, en même temps que Kant établit, — ce qui paraît avoir été d'abord sa préoccupation, — la possibilité d'une science morale, il découvre dans la constitution de l'homme, comme être raisonnable, la source pure et la raison d'être de la moralité humaine. C'est aussi pourquoi, placé, comme il l'était, au point de vue de la réflexion, il n'a pu manquer d'apercevoir avec une entière évidence la loi intérieure avant lui ignorée et méconnue, ni davantage se dispenser de reconnaître en elle le principe de toute spéculation morale.

II

Mais précisément M. Brochard conteste que l'analyse des jugements moraux, si elle eût été faite sans parti pris, eût pu conduire Kant à découvrir en nous une loi absolue comme principe de la moralité. Reprenant, avec plus de brièveté et de modération, la critique dirigée par Schopenhauer contre la morale kantienne, M. Brochard croit reconnaître, avec ce philosophe, dans la loi morale une forme déguisée de la volonté divine. Ce seraient donc le souvenir et les fortes impressions de son éducation chrétienne qui auraient entraîné Kant à fonder sa doctrine morale — au prix de toutes sortes d'obscurités — sur l'idée d'un commandement qui, donné comme absolu, ne peut être que divin. Ce n'est en effet que dans l'hypothèse d'un législateur divin que la loi devient intelligible : il est vrai qu'alors on s'établit tout de suite hors du domaine de la spéculation purement rationnelle. Si l'on veut, au contraire, s'y renfermer, la loi reste inexplicable; elle n'est plus qu'un postulat arbitraire sur lequel on ne peut rien fonder de certain ou même d'intelligible.

Une telle critique ne méconnaît pas seulement, à notre avis, la nature de la loi morale qui n'a rien que de rationnel et ne suppose, pour être comprise et admise, aucune hypothèse transcendante et moins encore une révélation; elle méconnaît aussi de la plus étrange façon les intentions de Kant et la signification de la morale kantienne. Il est vrai que, si elle ne vaut pas contre la vraie doctrine de Kant, elle vaut au moins contre quelques-unes des interprétations qu'on a coutume d'en donner.

L'usage s'est établi d'enseigner, sous le nom de morale kantienne, une doctrine aussi contestable que dénuée de sens où se retrouvent,

certes, tous les mots essentiels du kantisme, raison pratique, impératif catégorique, autonomie de la volonté, etc. : il n'y manque guère que ce qui donne à ces mots leur valeur, c'est-à-dire l'intelligence de la méthode et du point de vue original de Kant. Dans cette doctrine, la loi morale apparaît comme une autorité mystérieuse, exigeant sans preuves l'obéissance, ne demandant d'ailleurs rien de plus que cette obéissance même, loi vide par conséquent autant qu'inintelligible, d'autant plus sacrée qu'on espère moins la comprendre, sorte de fantôme à étonner les gens, objet de raillerie facile pour les adversaires du kantisme, objet de dévotion superstitieuse pour les fidèles. Ne disons rien des expositions proprement scolaires dont quelques-unes pourtant sont étonnantes. Adressons-nous aux vrais maîtres et ouvrons *La Morale* de M. Janet. La doctrine de Kant y est réfutée et, d'abord, exposée. « Si certaines actions sont bonnes, dit Kant, c'est parce qu'elles nous sont prescrites par une loi qui est la loi du devoir. Pourquoi cette loi? Nous ne le savons pas. C'est ce qu'il appelle le fait premier de la raison pratique. *Sic volo, sic jubeo*, dit-il : voilà la formule de la loi morale[1]. » En nous s'exercerait donc, selon l'interprétation de M. Janet, une autorité dont la nature et le droit à nous commander sont impénétrables à notre intelligence. Nous ignorons également les raisons du choix qu'elle fait de certains actes — les actes susceptibles d'être prescrits en maximes universelles — pour objets exclusifs de la bonne volonté morale. M. Janet se refuse à reconnaître une autorité si arbitraire; en quoi il nous semble avoir parfaitement raison; mais pourquoi veut-il que Kant ait enseigné une doctrine si déraisonnable? — Il est vrai que les disciples parlent le même langage que les adversaires et se plaisent à porter au comble le mystère — ou l'absurdité. « Semblable au *Deus absconditus* de Pascal, la loi morale ne se révèle qu'à ses adorateurs; elle veut être crue sans preuves, non pas pour augmenter par le sacrifice de notre orgueil intellectuel le mérite de notre croyance; car, dans l'idée d'une Loi morale, le sacrifice et l'effort ne sont compris que d'une manière contingente, à raison de nos faiblesses, à titre humain, pour ainsi dire; mais parce que sa nature de principe suprême le comporte ainsi. Sa réalité objective, comme la réalité transcendante du Dieu des *Pensées*, est l'objet d'un pari moral, mais cette fois exempt de toute espérance mercenaire :

1. Janet, *La Morale*, éd. in-12, p. 31.

elle est, parce qu'elle est, ou plutôt parce que nous voulons qu'elle soit[1]. » En d'autres termes, c'est, ou peu s'en faut, le *Credo quia absurdum* que l'on donne pour principe à la morale.

On comprend aisément qu'une doctrine ainsi présentée séduise peu les esprits amis de la raison et de la clarté. On comprend surtout qu'on soit tenté d'y voir une forme atténuée (ou déguisée) du dogmatisme théologique. La loi morale qu'on nous donne comme inexplicable, nous nous efforçons, malgré tout, de nous en rendre compte, et, s'il nous paraît évident que seule une autorité divine justifierait un commandement qui dépasse notre raison et domine notre volonté, nous ne pouvons nous empêcher de supposer que c'est la foi plus ou moins consciente à l'autorité divine qui a suscité l'affirmation de la loi absolue. Il faut d'ailleurs reconnaître que Kant est bien à quelques égards responsable de ces interprétations inexactes de sa pensée, tant par la confusion de son exposition que par l'accent d'enthousiaste vénération avec laquelle il parle de la Loi morale, lui appliquant en toute occasion les épithètes de sainte et de majestueuse que l'on réserve d'ordinaire à Dieu et aux choses divines. Ce ne sont là pourtant que des détails de forme ou d'expression. Il n'y faut voir que ce qu'un philosophe mêle inévitablement des sentiments et du langage qu'il a reçus de la tradition à ses œuvres les plus réfléchies et les plus libres au fond de tout préjugé.

Rien n'est plus simple, ni surtout plus franchement rationnel, que le principe de la morale kantienne, si l'on veut bien le dégager, ne fût-ce que provisoirement, de l'appareil critique destiné à l'établir et des théories systématiques destinées à l'intégrer dans l'ensemble de la doctrine criticiste.

Parmi les motifs qui sollicitent la volonté et sont aptes à la diriger, il s'en trouve un d'ordre rationnel, donnée de la raison pure, qui s'impose avec supériorité et d'une façon qui n'est qu'à elle. C'est l'idée d'une législation universelle à réaliser dans la pratique. On est séduit par le plaisir et on y cède; on est touché par la sympathie ou par l'amour et on s'y abandonne; mais on est *obligé* par cette idée d'un ordre universel à établir dans la conduite. L'idéal d'une législation universelle est une loi pour la volonté. C'est ce que Kant exprime dans cette formule où vient aboutir l'analyse des principes de la raison pratique : « La raison pure est pratique par

1. Vallier, *L'intention morale*, p. 42.

elle seule et elle donne à l'homme une loi universelle que nous appelons la loi morale. » Cela ne signifie rien de plus, sinon qu'antérieurement à toute connaissance, indépendamment de tout rapport, donné dans l'expérience, de l'homme aux objets qui l'entourent, la raison nous impose un idéal, d'ailleurs tout formel, de la pratique. Evidemment c'est une opinion qui peut être discutée; mais qu'y a-t-il là d'obscur et de mystérieux, ou qui suppose des sous-entendus théologiques? Kant croit constater d'abord la présence dans la constitution de l'homme d'une idée *a priori* relative à la pratique, analogue, autant que le comporte la différence des points de vue, aux catégories de l'entendement, la substance ou la causalité. Peut-être se trompe-t-il; ce n'est pas, en ce moment, la question; mais il n'affirme rien qui implique des hypothèses transcendantes; il n'avance rien que la raison ne puisse reconnaître pour sien — après l'avoir examiné. Kant croit constater ensuite que cette donnée *a priori* oblige la volonté et s'impose incontestablement comme une loi, c'est-à-dire comme un motif impérieux et absolu. Sur ce point encore il peut se tromper; on peut lui demander comment la chose est possible et, en tous cas, si la réflexion consultée la reconnaît pour vraie; mais une telle affirmation, susceptible d'être soumise à la critique, n'a rien en soi que de rationnel. On le reconnaîtrait plus aisément encore si, nous affranchissant tout à fait des formules sinon de la méthode de Kant, nous prenions la liberté de dégager la vérité extrêmement simple dont tout ce qui précède n'est que l'expression encore un peu confuse. Agir selon des principes universels, qu'est-ce autre chose qu'agir rationnellement? Donc affirmer que la raison nous impose un idéal, qui est l'idée d'une législation universelle de la conduite, c'est dire simplement que la raison s'impose comme la règle même de l'action avec ses caractères intrinsèques; ou, si la chose paraît plus claire en ces termes, que l'homme se donne naturellement des règles de conduite ou une morale, parce qu'il est raisonnable et pour être raisonnable. La moralité est une suite nécessaire de la nature raisonnable de l'homme. Telle est selon nous la vérité à la fois profonde et simple qui constitue le fond durable de la morale kantienne; mais l'attraction du reste du système et particulièrement le souvenir des catégories a entraîné Kant à présenter cette vérité sous une forme qui en diminue peut-être la force et la clarté.

Peut-être ne suffit-il pas, pour justifier Kant, d'avoir rappelé que

la loi morale, telle qu'il la conçoit, est une donnée ou un acte de la raison et nullement l'action d'une autorité aussi mystérieuse en son origine qu'arbitraire en ses exigences. Car, cette loi, on assure souvent que Kant s'est contenté de l'affirmer sans rien faire pour en prouver le droit ou même l'existence. Il aurait négligé de l'établir et de la critiquer. Il l'aurait donnée comme supérieure à toute discussion : c'est ainsi que l'on interprète le *sic volo, sic jubeo*, que M. Janet rappelle pour s'en scandaliser.

S'en étonner serait déjà excessif, quoique l'on puisse regretter que Kant ait négligé de s'expliquer assez nettement sur la méthode qu'il entend suivre et qu'il ait paru parfois postuler à titre d'hypothèse ce que pourtant il établit catégoriquement, mais de la seule façon qui convienne à un principe. Les principes se constatent et ne se démontrent pas. On peut montrer que certains principes sont impliqués dans l'affirmation de toute vérité ; et comme il est constant que l'homme juge du vrai et du faux et qu'il ne peut pas ne pas en juger, il est constant aussi qu'il conçoit et affirme nécessairement les principes qui rendent de tels jugements possibles. De la même façon on peut montrer que les jugements moraux impliquent nécessairement l'idée d'une loi intérieure et que cette loi ne peut être que l'idée d'une législation universelle conçue comme la forme obligatoire de la conduite. En procédant à cette analyse dans la première section des *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, Kant prouve par là même que cette loi est une donnée nécessaire de la raison, puisqu'il est constant que l'homme juge du bien et du mal et qu'il ne peut pas ne pas en juger, ni par suite se dispenser d'affirmer le principe qui rend seul possibles ces jugements. De même l'analyse des principes pratiquée au début de la *Critique de la Raison pratique* aboutit à constater une donnée pure de la raison [1]. On a dit souvent que Kant n'établit la nécessité d'un principe moral qu'en acceptant le fait du jugement moral comme nécessaire et légitime, sans rien faire pour le justifier. Il part, dit-on, de la moralité, comme ailleurs de la science, sans mettre en doute que de telles fonctions soient possibles : il se préoccupe uniquement d'en déterminer les conditions. Or, postuler ainsi la moralité c'est postuler le principe moral. La certitude ou l'incertitude est la même, du droit à se produire de la

1. Voir particulièrement le scolie qui commence par ces mots : « Le fait que nous venons de constater... » Barni, p. 176.

moralité humaine et du droit à s'énoncer du principe moral : il y a pétition de principe à accepter l'une pour y fonder l'autre. Mais quoi? Est-ce donc une chose douteuse que nous nous jugions nous-mêmes et les autres et que nous distinguions le bien du mal? Ou serait-il en notre pouvoir, par un miracle de scepticisme, de nous en abstenir? Sinon, si la moralité est un élément nécessaire de notre nature, on peut bien dire, l'usage des mots étant libre, que Kant postule le principe moral : il restera que ce postulat est de ceux que personne n'a le pouvoir de refuser [1]. Kant n'affirme donc pas arbitrairement la loi morale. Il la prend dans la nature humaine comme le principe constitutif de la moralité de l'homme et de ses jugements pratiques. La méthode par laquelle il la détermine est strictement scientifique : l'application en peut être défectueuse; les résultats en sont peut-être contestables, mais l'intention est à l'abri de tout reproche et quels que soient les sentiments personnels qui ont pu suggérer à Kant certaines de ses formules, c'est en philosophe qu'il procède et c'est une œuvre purement rationnelle qu'il a voulu faire et que, en définitive, il a faite.

On lui reproche souvent de n'avoir pas fait la critique de cette loi qu'il présente comme une donnée de la raison. Mais nous nous demandons ce que méconnaissent le plus les auteurs de ce reproche, ou l'œuvre même de Kant, ou les conditions d'une critique des principes. On a l'air de penser que critiquer un principe ce soit demander le droit de la raison à l'énoncer. Une telle question serait insoluble, si même elle n'est pas dénuée de sens. Il n'y a rien au-dessus de la raison qui puisse servir à la juger et par rapport à quoi elle puisse être dite vraie ou fausse, légitime ou usurpatrice. Elle est parce qu'elle est et elle est ce qu'elle est : c'est cette autorité absolue qu'exprime exactement et légitimement le *sic volo, sic jubeo*. Mais si l'on ne peut demander de quel droit la raison se pose, on peut demander à quoi elle est propre. L'objet de la critique est d'en régler l'usage et non d'en déterminer le droit absolu ou la vérité en soi. Critiquer la raison théorique c'est demander si les principes selon lesquels elle s'exerce conviennent aux objets qui lui sont proposés. Il ne s'agit pas de savoir si nous avons raison d'entendre le vrai et l'intelligible comme nous faisons, mais si les objets qui sont la matière de la connaissance peuvent être rendus intelligibles et vrais.

1. Voir le scolie : « La géométrie pure a des postulats... » Barni, p. 174.

La critique ne porte jamais que sur le rapport de la forme à la matière du savoir. Moins encore dans l'ordre de la pratique peut-il être question de s'interroger sur le droit de la raison, puisqu'ici les principes n'énoncent pas une condition de vérité, une connaissance, d'ailleurs toute formelle, dont on pourrait se demander à quoi elle répond hors de la pensée qui l'affirme : il s'agit d'un acte, d'une exigence pratique dont on ne peut évidemment demander si elle est conforme à un objet. Mais d'autres problèmes s'imposent qui donnent lieu à une critique de la raison *pure* pratique. C'est qu'il y a une matière de la pratique comme de la connaissance et par suite un rapport à déterminer de la raison avec ses exigences aux données empiriques de l'action. On doit se demander comment une loi de la raison peut être réalisée dans l'ordre des faits, comment un système rationnel des actions peut être superposé ou substitué à l'enchaînement des affections et des désirs : c'est là le problème de la liberté. On peut se demander aussi comment une donnée de la raison peut être une loi pour la volonté, ou, en d'autres termes, comment un impératif catégorique est possible. Peut-être d'ailleurs ces deux problèmes n'en font-ils qu'un et trouvent-ils leur solution dans la même doctrine. Pour les résoudre Kant fait appel aux résultats de la *Critique de la Raison pure*, particulièrement à la distinction du monde sensible et du monde intelligible. De là la doctrine de l'autonomie de la volonté, cette clef de voûte de la superstructure métaphysique de la morale de Kant. Par là le principe moral se trouve expliqué autant qu'il doit l'être : tout mystère et tout arbitraire sont éliminés des fondements de la science morale, j'entends en intention et pour autant qu'on admet la vérité du kantisme. Comme d'ailleurs le système de Kant n'est pas évidemment la vérité absolue et définitive, les principes féconds qu'il a découverts se sont trouvés participer à la confusion et à la fragilité de la doctrine entière. Nous n'avons pas à dire ici ce qu'il en faudrait retenir. Notre intention était seulement de mettre en lumière le caractère rationnel et, pour ainsi dire, positif du principe et de la méthode que Kant a donnés à la science morale, principe et méthode qui sont le fond de la morale moderne, et dont la valeur nous paraît indépendante du système total de la philosophie kantienne.

D'ailleurs nous ne prétendons pas que, même en ce qui concerne exclusivement le principe moral, Kant ait présenté la vérité dont nous lui sommes redevables de la manière la plus propre à engen-

drer la conviction et sous la forme la plus commode pour l'établissement d'un système de la pratique. Particulièrement nous regrettons qu'il ait conçu le principe moral comme une donnée absolue qui se suffit à elle-même sans avoir besoin d'être rattachée à rien. Toutes les données *a priori* ne sont pas du même ordre. Il en est qui, tout en participant de la valeur absolue ou de la spontanéité de la raison, ne sont pourtant que l'expression dérivée de ses lois les plus profondes. Celles-là on peut et on doit les déduire. Or Kant ne s'est jamais beaucoup préoccupé de systématiser les principes. Trop souvent il les laisse flotter, épars, de sorte qu'ils font moins l'effet de nécessités absolues que de faits, des faits de la raison, soit, mais qui laissent place à quelque doute, ne ferment pas les voies à toutes les questions. Ce caractère d'incertitude au moins apparente est plus marqué encore pour le principe moral par suite de la séparation si tranchée que Kant prétend établir entre la raison théorique et la raison pratique. C'est sur ce point particulièrement que la méthode de Kant devrait être rectifiée. De sorte que, s'il ne nous semble pas que la morale ait besoin d'être laïcisée, puisque c'est une chose déjà faite et à laquelle Kant n'est pas tout à fait étranger, il nous paraît tout au moins qu'elle a besoin d'être affranchie des formules à quelques égards inexactes et souvent obscures de l'exposition kantienne. Les vrais admirateurs ou disciples de Kant ne sont pas ceux qui récitent dévotement les formules du maître, comme ils feraient d'un rituel magique, mais ceux qui, acceptant sa méthode et s'inspirant de ses intentions, prennent la liberté de repenser sa doctrine et de l'adapter aux vues et aux besoins de leur temps. On n'attend pas de nous que nous improvisions ici ce remaniement de la *Critique de la Raison pratique*. Indiquons seulement, puisque c'est l'objet de tout ce débat, comment il nous semble que devrait être formulée et établie l'idée que nous considérons, avec Kant, comme le principe de la science morale, l'idée de la Loi morale.

Nous convenons avec Kant que la Loi morale, à savoir l'idée d'une législation universelle conçue comme loi de la volonté, est la première donnée où la réflexion remonte quand elle essaie d'expliquer les jugements moraux. Mais on ne peut l'assimiler aux vérités absolues dont le propre est de s'engendrer pour ainsi dire elles-mêmes. Le principe moral est de formation secondaire. Il suppose la raison déjà constituée par l'affirmation des vérités nécessaires et d'un certain nombre de leurs applications, à savoir une représentation géné-

rale du monde, la connaissance des fins multiples de l'action et le sentiment, illusoire ou véridique, d'un choix possible entre ces fins. La raison théorique se pose dans l'absolu, mais la raison pratique ne s'exerce que dans le monde des faits. C'est qu'elle n'est pas autre chose que le rapport qui s'établit nécessairement entre la raison théorique, déjà présente à elle-même dans la réflexion, et l'activité d'un sujet empiriquement déterminé avec son caractère et sa situation. La Loi morale est l'expression réfléchie de cette relation, elle n'est donc pas une vérité, un intelligible ou une condition d'intelligibilité. Entre la Loi morale et les catégories il n'y a que de trompeuses analogies. Elle n'est que l'expression d'un fait, mais d'un fait nécessaire puisqu'il découle de la nature et de la fonction de la raison qui est de systématiser toute matière, faits ou actions, selon l'universel. N'étant donc qu'une formule et non une vérité, elle peut bien être l'axiome régulateur de la science morale — puisqu'elle exprime la raison d'être de la moralité, — mais elle n'est pas un axiome de la raison et il faut la déduire.

A l'origine, il y a ce fait bien simple que l'homme est un être raisonnable, en quelque sens d'ailleurs qu'on l'entende. Entendons-le d'abord tout exprès au sens le plus humble. L'homme est capable de comprendre, d'expliquer les faits en les ordonnant selon des principes absolument ou relativement *a priori*. Voilà sans doute un fait que même un empiriste ne contestera pas. C'en est un autre sans doute que l'homme raisonnable s'efforce naturellement de se servir de sa raison. Comme l'homme est capable de connaître et d'agir, aussi s'efforce-t-il d'user de sa raison dans l'action comme dans la connaissance. Il cherche à comprendre ce qu'il fait comme ce qu'il voit. Or, comme on ne comprend les faits qu'en les soumettant à des lois, ainsi ne comprend-on les actes qu'en les ordonnant selon des formules générales qui, posées avant ce qui se produira conformément à elles, sont ce que tout le monde nomme des règles, des préceptes ou encore des lois, au sens pratique du mot. Ainsi l'homme soumet naturellement sa conduite à des règles, ou plutôt il conçoit des règles de la conduite, de cela seul qu'il est raisonnable. Comment, en fait, la raison formule spontanément et diversement ses préceptes selon l'étendue de ses connaissances et la conscience plus ou moins claire de son propre droit; comment elle est amenée, pour les formuler, toute action réfléchie supposant des fins, à déterminer parmi les biens naturels un bien suprême, c'est ce qu'il n'y a pas lieu d'expliquer ici.

Ces règles, dès qu'elles sont conçues (et l'histoire montre que l'humanité a de tout temps ordonné la pratique selon des lois), s'imposent comme obligatoires. Voici encore quelque chose de très simple et qui n'exige aucun recours à l'obscurité d'un jugement synthétique *a priori*. L'homme qui juge de tout droit selon sa raison ne peut pas juger contre elle. Ce qui est conçu comme raisonnable s'impose donc comme une autorité à laquelle on peut désobéir pratiquement, mais qu'on ne peut méconnaître. Or il ne nous semble pas que l'obligation contienne autre chose que l'idée d'une autorité dont le droit ne peut être mis en question. — Cela posé, on voit que les diverses règles morales et la détermination des biens particuliers obligatoires, précèdent toute idée réfléchie et générale de loi morale. N'est-il pas naturel que l'action spontanée de la raison précède toute réflexion sur la nécessité et les conditions de cette action? Mais enfin la réflexion apparaît et avec elle l'idée d'une législation de la conduite et la croyance plus ou moins raisonnée qu'une telle législation est nécessaire du fait même de la raison. C'est de cette reconnaissance du droit pratique de la raison, formulée dans la Loi morale, que Kant a fait le principe suprême de la science des mœurs et le critère de toute législation morale systématique.

Peut-être dira-t-on qu'à expliquer ainsi les lois morales et le principe suprême d'où elles ne dérivent pas, mais par rapport auquel elles doivent être définies et systématisées, pour constituer la science morale, nous enlevons à la moralité toute signification transcendante et aussi toute autorité. Mais c'est, selon nous, l'avantage de cette théorie qu'elle ne postule aucune métaphysique et est apte à prendre place dans toutes, pour en recevoir sa signification définitive. La critique de la raison pratique, si par là on entend d'une part l'analyse qui remonte aux principes de toute spéculation morale et d'autre part la déduction qui en détermine l'application, doit s'établir antérieurement à tout parti pris théorique. La métaphysique vient après, qui, en déterminant la nature de la raison, principe de toute législation morale, détermine aussi l'intime signification de la moralité. Etablir correctement le système des lois pratiques, selon la seule idée d'une action rationnelle et de ses conditions nécessaires, c'est la première tâche et la fonction propre de la science morale; définir la signification absolue de l'action pratique de la raison en est une autre, tout à fait distincte, encore que nécessaire. Une morale qui ne s'achève pas en métaphysique est indéterminée, mais une morale

qui commence par la métaphysique n'est que parti pris et confusion.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ce point spécial, ce que nous voudrions qui résultât de cette longue étude, c'est que la notion d'une loi impérative s'établit naturellement dans la raison de l'homme sans qu'il ait à connaître aucune autorité transcendante dont il dépendrait; c'est ensuite que l'intuition de la nécessité d'une telle loi ou d'une législation rationnelle est le principe inspirateur et régulateur, bien que souvent sous-entendu, de toute spéculation morale; c'est enfin et par conséquent qu'il y a tout avantage, pour l'établissement de la science morale, à prendre conscience de ce principe qui en est la raison d'être et à déduire de la nécessité d'une telle législation les objets auxquels elle peut s'appliquer. Or c'est là ce qu'entreprend, à l'exemple et à la suite de Kant, la morale moderne dont nous aurions voulu légitimer la méthode et mettre en lumière la supériorité.

G. Cantecor.

L'ESPRIT POSITIF

(*Suite* [1].)

II

Les faits.

Les principes et les faits sont inséparables en physique. On peut dire que les faits sont les éléments du principe : on peut dire aussi que les principes sont les éléments du fait. Le chapitre des principes et le chapitre des faits ont tous les deux le même objet : le point de vue seul varie de l'un à l'autre. Au lieu d'étendre notre attention sur les grandes idées, nous allons maintenant la concentrer sur leurs menus détails : au lieu d'admirer le travail d'une vie, nous analyserons le travail d'une heure. Et nous arriverons à la même conclusion, plus nette sans doute et plus riche.

1° *Comme dans l'article précédent, nous commencerons par signaler quelques esprits qui n'ont pas l'intuition du fait.*

2° *Nous énumérerons les caractères du fait.*

3° et 4° *Nous en déduirons deux règles de la logique inductive, qui, à leur tour, compléteront ce que nous aurons déjà dit sur la nature du fait.*

5° *Nous pourrons alors donner une définition précise de l'esprit positif : mais nous la ferons précéder d'une critique de la loi des trois états, qui nous permettra de comparer l'esprit positif à l'esprit métaphysique et à l'esprit théologique.*

6° *Enfin, dans un paragraphe qui résumera les deux articles, nous esquisserons une théorie de l'induction : malgré tous nos efforts pour nous en tenir à une étude psychologique, c'est en pleine métaphysique que nous nous trouverons entraînés ; et nous terminerons cette théorie*

1. Voir le numéro de mars de la *Revue*.

par quelques remarques sur la nature de l'esprit et de ses objets que semble nous imposer l'évolution de la physique moderne.

§ I. — *Ceux qui n'ont pas l'intuition du fait.*

Tout le monde aujourd'hui a le respect du fait. Il n'y a plus, en Europe, de « théologiens » ni de « métaphysiciens », et personne ne reproche aux positivistes la victoire qu'ils ont remportée sur les philosophes anciens. Mais, ayant à lutter contre des idées puissantes, les positivistes ont dû exagérer et simplifier leurs propres arguments, et l'épaisseur de leur première doctrine rebute encore les esprits fins; c'est un vice accidentel : il y a des rencontres où il faut tirer à moellons : depuis cinquante ans, les positivistes ont nuancé, aiguisé et compliqué leur manière; ils l'ont adaptée à tous les ordres de recherches, et ils triomphent d'autant plus sûrement qu'ils existent moins comme secte. Leur évolution nous a appris qu'il y a plusieurs espèces de faits : le fait de sens commun n'est pas le fait de science ; le fait biologique n'est pas le fait physique; le fait physique au XXe siècle est autre chose qu'au XVIIIe. Beaucoup de positivistes n'ont pas le sens du fait tel que l'entend la physique actuelle. Il ne faut pas s'en étonner, mais il est bon de le signaler. Ce sont d'abord tous ceux qui n'ont pas le sens des principes : les deux ignorances sont solidaires; ceux-là, nous les avons déjà cités [1]. Il nous suffira d'ajouter deux noms à cette liste, *Auguste Comte* et *Stuart Mill.*

Il faut juger l'œuvre de Comte en bloc; la découper est une injustice : que cette remarque atténue nos sévérités. Les leçons consacrées à la physique [2] sont une des parties les plus faibles du *Cours de philosophie positive.* A travers la grande intuition qui est la trame du livre, à côté de quelques remarques profondes écrites avec une timidité laborieuse [3] et de rares erreurs développées avec une décision de prophète [4], on n'y trouve qu'une longue vulgarisation

1. *Revue de métaphysique et de morale*, mars 1901, pp. 162-169.
2. XXVIII à XXXV. dans le deuxième volume.
3. Par exemple, Comte se plaint de l'abus des mathématiques en physique (il était grand à son époque) et demande « que les physiciens, et non les géomètres, se chargent enfin, dans ces recherches, de diriger l'instrument analytique » (p. 284).
4. Par exemple : « La même doctrine générale des vibrations, qui, abusivement transportée à l'étude des phénomènes lumineux, par exemple, ne peut y

médiocre [1] et des pensées d'écolier [2]. Une seule leçon est au courant, la XXXIe; elle est consacrée à l'œuvre de Fourier; et c'est une œuvre si admirable et si claire que Comte ne pouvait s'empêcher de l'admirer ni de la comprendre. Il rend à son ami un hommage enthousiaste. Mais Fourier n'est pas le seul physicien contemporain. Comte ignore les autres, ou les méconnaît. On ne peut lire sans stupeur la XXXIIIe leçon (« Considérations générales sur l'optique »). Une page et demie [3] est consacrée à l'optique physique, c'est-à-dire à la diffraction, aux interférences, à la double réfraction et à la polarisation. On nous y apprend que Fresnel a complété « les belles recherches du docteur Young » par des travaux « non moins remarquables »; on a déjà cité Fresnel à propos des phares [4]; son nom est imprimé trois fois. On parle aussi des ondulations et de l'émission comme si elles étaient deux intuitions de même nature; leur nom est le même : elles s'appellent hypothèses : cela suffit à les condamner ensemble [5]. On interdit aux physiciens les essais d'optique mécanique : on nie d'avance Maxwell et Hertz [6]. Enfin on ne veut pas reconnaître de périodicité dans les phénomènes d'interférence [7]. Ainsi, la première parmi les sciences physiques qui s'est affranchie à la fois de la fantaisie des

conduire qu'à des conceptions chimériques, convient parfaitement, au contraire, à l'analyse des phénomènes sonores, où elle nous offre l'expression exacte d'une évidente réalité » (p. 410).

1. Par exemple, la XXXIVe leçon : « Considérations générales sur l'électrologie. »

2. Par exemple, à propos des fluides, qu'il assimile aux entités scolastiques. « L'origine est toujours la même, et se rattache constamment à cette enquête de la nature intime des choses qui caractérise, en tout genre, l'enfance de l'esprit humain, et qui inspira primitivement la conception des dieux, devenus ensuite des âmes, et finalement transformés en fluides imaginaires » (p. 307).

3. PP. 462-463.

4. P. 457.

5. « L'hypothèse de l'émission n'a pas plus inspiré à Newton la notion de l'inégale réfrangibilité des diverses couleurs, que celle de l'ondulation n'a réellement contribué à dévoiler à Huygens la loi de la double réfraction propre à certaines substances » (p. 442).

6. « Les physiciens vraiment rationnels devraient donc s'abstenir désormais de rattacher par aucune fiction scientifique, les phénomènes de la lumière à ceux du mouvement, vu leur hétérogénéité radicale. Tout ce que l'optique, dans son état actuel, peut comporter de mathématique, dépend, en réalité, non de la mécanique, mais de la géométrie, qui s'y trouve éminemment applicable, attendu la nature éminemment géométrique des principales lois de la lumière » (p. 446).

7. « Il est fort regrettable qu'un principe aussi important (les interférences) n'ait pas été encore nettement dégagé des conceptions chimériques sur la nature de la lumière, qui ont presque toujours altéré jusqu'ici son usage » (p. 463).

hypothèses et de l'observation servile, la première qui a compris l'alliance indissoluble des principes et des faits, et qui a préparé ainsi les grandes découvertes de la fin du XIXe siècle, se développe à l'époque de Comte sans qu'il en devine la méthode; ses ruses, ses symboles, ses audaces, tout ce qu'elle a de fécond, il l'anathématise ; il défend le XVIIIe siècle contre le moyen âge; si son livre avait eu la moindre influence sur la science, il l'aurait fait reculer de cent ans. Le génie de Comte est ailleurs. Nous l'admirerons plus tard. Il nous faut reconnaître qu'en physique il n'avait pas l'esprit positif.

Et Stuart Mill, pas davantage. Stuart Mill a donné, dans sa *Logique*, quatre règles de recherche de la vérité scientifique, *concordance* [1], *différence* [2], *résidus* [3] et *variations concomitantes* [4]. Comme ces règles impliquent une certaine conception du fait, c'est elle que nous examinerons en les critiquant. Il est superflu d'insister sur cette critique. Elle a été faite bien des fois. Une remarque générale suffira. — Dans les quatre méthodes de Mill, les causes et les effets sont des individus; c'est une balle qui provoque la mort [5], c'est la mer attirée par la lune [6], ce sont des corps bien définis comme une huile, un alcali et un savon [7]; on a le droit de les nommer A, B, C,... *a*, *b*, *c*,...; Mill ne songe qu'à une physique dont les éléments sont offerts tout découpés, et, lorsque le docteur Whewell lui objecte l'enchevêtrement du donné, il ajoute à la série de ses exemples le cas de chiens qui aboient [8], comme s'il voulait rappro-

1. « Si deux cas ou plus du phénomène, objet de la recherche, ont seulement une circonstance en commun, la circonstance dans laquelle seule tous les cas concordent est la cause (ou l'effet) du phénomène. » (*Système de logique déductive et inductive*, trad. Louis Peisse, Paris, Alcan, 1896. Tome Ier, p. 429.)

2. « Si un cas dans lequel un phénomène se présente et un cas où il ne se présente pas ont toutes leurs circonstances communes, hors une seule, celle-ci se présentant seulement dans le premier cas, la circonstance par laquelle seule les deux cas diffèrent est l'effet, ou la cause, ou partie indispensable de la cause, du phénomène. » (*Ibid.*, p. 430.)

3. « Retranchez d'un phénomène la partie qu'on sait, par des inductions antérieures, être l'effet de certains antécédents, et le résidu du phénomène est l'effet des antécédents restants. » (*Ibid.*, p. 438.)

4. « Un phénomène qui varie d'une certaine manière toutes les fois qu'un autre phénomène varie de la même manière, est ou une même cause, ou un effet de ce phénomène, ou y est lié par quelque fait de causation. » (*Ibid.*, p. 442.)

5. *Ibid.*, p. 430.

6. *Ibid.*, p. 441.

7. *Ibid.*, p. 426.

8. « Comme spécimen de la constatation d'une vérité par la Méthode de Concordance j'aurais pu prendre cette proposition « les chiens aboient ». Ce chien-ci, ce chien-là et cet autre correspondent à ABC, ADE, AFG; la circonstance d'être chien répond à A et celle d'aboyer à *a*. » (*Ibid.*, p. 480.)

cher encore plus le sens commun et ce qu'il appelle la science. Or la science diffère du sens commun précisément par un autre morcelage, et le premier travail du savant consiste à le créer. C'est dans les questions d'examen qu'on manie des forces, des masses et des potentiels entre un énoncé toujours clair et une solution que l'examinateur a posée avant l'énoncé; la réalité est bien plus plastique et il y avait une excellente leçon dans cet exercice qu'un maître de conférences proposait à l'École normale : « Je vous donne une sphère de cuivre et de l'eau chaude : vous ferez le problème ». Dans un laboratoire d'enseignement, où les manipulations sont truquées, on peut montrer aux élèves que la force électrique varie avec l'éloignement de la charge; l'une est cause, l'autre est effet : c'est la méthode des variations concomitantes; on l'applique mécaniquement; mais, dans le laboratoire de recherche, on a dû définir d'abord ces deux êtres : la force et la charge électriques. Si l'on compare l'action du soleil, de Jupiter et de Saturne sur Uranus, on trouve entre l'orbite calculée et l'orbite véritable une différence qu'on ne peut expliquer que par une planète inconnue, on découvre ainsi Neptune; c'est la méthode des résidus. Mais Uranus, Saturne et Jupiter ne sont pas des petites boules fixées sans ambiguïté comme celles qui tournent sous les vitrines des Arts-et-Métiers : ce sont des taches lumineuses qui passent dans une lunette; on les observe dans des conditions spéciales; on corrige leur position de plusieurs influences connues et soupçonnées; une planète est la dernière équation d'une longue analyse que n'indique aucune de nos quatre méthodes. — Il faut donc préparer les faits à recevoir ces méthodes; ce travail ne va pas sans ambiguïté : c'est une preuve de son importance. Un fil de cuivre flotte sur deux rigoles parallèles remplies de mercure, et qu'il réunit comme un pont; on y fait passer un courant électrique; l'arche s'éloigne des points d'arrivée du courant. J'applique la méthode de concordance et la méthode de différence. Je conclus que les éléments du courant se repoussent : un autre, avec les mêmes méthodes, trouve que le flux d'induction tend vers un maximum; ces mêmes règles ont donné deux résultats différents. C'est qu'on ne les a pas appliquées à la même matière; j'ai vu des éléments de courant là où un autre voyait un flux d'induction; éléments et flux sont les individus que nous avons créés dans la variété de notre perception. Quel symbolisme adopter? la science a fait son choix, et d'une telle besogne on ne nous a pas donné la règle. — Il

est enfin des travaux où l'on n'emploie aucun des procédés de Mill. Les marées, formant frein à la surface de la terre, nous conduiraient à douter du principe de la conservation de l'énergie, ou plutôt, conformément à la méthode des résidus, à découvrir quelque loi qui explique l'anomalie : on n'a ni désavoué le principe, ni énoncé une loi nouvelle; on a simplement décidé de changer l'unité de temps : c'est à un canon inconnu qu'on a fait appel ici.

Nous n'insistons pas davantage, car nous citerons bientôt des exemples analogues dans un contexte moins critique; concluons simplement que les méthodes de Stuart Mill sont des instruments de découverte dans deux cas :

1° Dans les observations du sens commun [1] ou dans les débuts des sciences [2], alors que des associations toutes faites nous dispensent de créer nous-mêmes les causes et les effets ;

2° En physique, mais au second moment de la recherche, après que ces êtres ont été constitués à l'aide de toute autre logique. Cette logique reste à faire.

Auguste Comte et Stuart Mill ont donc la même idée de l'esprit positif : ils prennent le fait pour du donné. La physique actuelle les dément. C'est cette science que nous allons opposer à celle qu'ils connaissaient. Nous suivrons dans notre analyse positive le même plan que dans notre esquisse critique : on ne comprend la nature du fait qu'en détaillant ses caractères et en reconstituant sa genèse : nous essaierons donc successivement cette analyse et cette logique.

§ II. — *Caractères du fait physique.*

1° *Précision numérique.*

Aujourd'hui les mesures physiques sont plus précises qu'autrefois. Mais il n'y a pas là un simple luxe de collectionneur de décimales [3]. Il faut de la précision pour trouver des lois imprécises. — D'anciens observateurs ont fait une erreur de quelques secondes sur la position d'une étoile : peu m'importe, l'étoile est de huitième gran-

1. En justice, dans les reconnaissances militaires, etc.

2. La météorologie, les sciences naturelles, la chimie de Lavoisier, la physique du XVIIIe siècle, sont les exemples de ces sciences où réussissent les méthodes de Stuart Mill.

3. Je renvoie sur ce point à une page de mon rapport : « Sur un argument tiré du déterminisme physique en faveur de la liberté humaine » (*Bibliothèque du Congrès international de philosophie de 1900*, t. III, p. 665).

deur; cette erreur masquait cependant une imperceptible mobilité : qu'importe encore? Mais toutes les étoiles ont un mouvement commun : toutes décrivent, en un an, des ellipses dont les grands axes sont égaux et qui sont d'autant plus aplaties qu'elles sont plus voisines de l'écliptique; c'est la preuve du mouvement réel de la terre : et c'est un fait capital. Il y a plus. Quelques-unes, parmi ces étoiles, marchent en ligne droite, inégalement, il est vrai, mais toutes vers le même point de la constellation d'Hercule : c'est la preuve du mouvement propre du système solaire. D'autres étoiles enfin ont des mouvements originaux où nous espérons trouver la loi d'attraction universelle. Mouvement de la terre, mouvement du soleil, mobilité générale des astres, voilà les grands faits qui étaient cachés sous cette erreur d'une seconde. — L'air est un mélange et non une combinaison : nous le savons par l'analyse de sa dissolution. L'air gazeux est formé de 21 volumes d'oxygène et de 79 d'azote, l'air dissous dans l'eau de 34 volumes d'oxygène et de 66 d'azote; les coefficients de solubilité des deux gaz sont 0,040 et 0,020; si l'air était une combinaison, sa composition serait la même dans l'eau et dans l'atmosphère; s'il est un mélange, les proportions d'oxygène et d'azote dissoutes sont $21 \times 0{,}040$ et $79 \times 0{,}020$; ces nombres sont proportionnels à 34 et à 66 : l'air est donc un mélange. Mais il a fallu de minutieuses mesures pour arriver à ce résultat purement qualitatif. — La science ne recherche pas seulement la précision numérique, mais une sorte d'acuité générale de tous ses procédés. C'est en perfectionnant les spectroscopes qu'on a trouvé les raies qui nous permettent l'analyse chimique des étoiles et nous indiquent leurs mouvements le long du rayon visuel, et, plus récemment, qu'on a pénétré dans la constitution même de ces raies pour y trouver des modifications sur l'influence d'un champ magnétique (phénomène de Zeeman). C'est en réalisant des vides extrêmes dans des tubes de Crookes qu'on a pu étudier les rayons cathodiques. C'est en purifiant longuement des composés chimiques qu'on y a trouvé des substances nouvelles (mine de platine, terres rares) et c'est en distillant à des températures extrêmement voisines qu'on a séparé des isomères confondus.

On pensera peut-être que c'est là le procédé des petits inventeurs : on dira que le génie n'est pas si myope ni si patient et qu'il procède par illuminations brusques. On regardera comme de grandes découvertes la trouvaille d'un agent nouveau, l'électricité

ou les rayons uraniques, et l'intuition d'un grand principe, la loi de Newton ou les ondes enveloppes. Sans doute, mais qu'entend-on par un agent nouveau et une grande intuition? Thalès, dit-on, a le premier frotté de l'ambre jaune sur de la laine; a-t-il fondé l'électricité? l'attraction de l'ambre est restée une amusette pendant plus de vingt siècles : l'électricité n'est devenue science que quand on en a trouvé les lois numériques, loi de Coulomb et loi d'Ampère; ou plutôt elle a été fondée peu à peu, d'autant plus solidement qu'on en a connu plus minutieusement toutes les propriétés : la principale est sa nature mécanique : il a fallu, pour le reconnaître, mesurer à grande peine sa vitesse de propagation, qui est la même que celle de la lumière, et trouver de fins résonnateurs où nous voyons un lien entre les propriétés optiques et les propriétés électriques. Quant aux grands principes, nous avons appris qu'ils ne sortent pas tout faits d'un rêve heureux : les recherches de Tycho-Brahé ont précédé la découverte de Newton; les expériences de Fresnel ont précisé la notion d'onde enveloppe : les unes et les autres étaient de délicates mesures, et c'est lorsque des mesures plus délicates encore ont montré la fécondité de l'idée primitive qu'elle a été sacrée idée de génie.

La science, pour progresser, *doit* donc perfectionner ses mesures. *C'est surtout dans les petites perturbations qu'on trouvera désormais les grandes lois. C'est la dernière décimale qui sera le chiffre significatif.* Du monde physique, nous avons à peu près fait le tour : il nous reste à le creuser; on ne découvrira plus beaucoup de régions nouvelles; mais on trouvera des mondes nouveaux en repassant par les lieux connus avec des sens plus parfaits.

Cet accroissement de précision a des conséquences capitales que nous allons tout de suite signaler.

2° *Complexité des conditions d'expérience.*

Je veux mesurer cette règle au millième de millimètre : j'ai un instrument assez précis, l'appareil interférentiel de M. Michelson : mais, *ainsi posé, le problème est indéterminé* : car la règle se termine par deux surfaces rugueuses dont les aspérités ont plus d'un millième de millimètre, et la chaleur de ma main que j'approche, la mobilité de l'air environnant, la manière dont la règle repose sur ses supports, modifient incessamment sa longueur. Il n'est pas plus raisonnable de vouloir mesurer au millième de degré la température de ce

bain d'huile : je posssède, il est vrai, un thermomètre assez sensible : mais dès que je le plonge dans le liquide, je vois son niveau monter et descendre sans se fixer jamais ; la température du bain n'est pas la même en ses différents points, et, en chaque point, elle varie à chaque minute. *Les appareils les plus délicats sont aussi les plus capricieux ; la précision ne va pas sans instabilité ; et il est clair que plus la précision est grande, plus grande aussi est l'instabilité qui l'accompagne.*

Avant de faire une mesure, il faut donc aplanir ces inégalités dans l'espace et fixer ces variations dans le temps. *Il faut observer les phénomènes dans des conditions minutieusement déterminées.* La difficulté ne consiste pas à mesurer exactement une grandeur, mais à la définir à cette approximation. M. Duhem et M. Milhaud, dans des articles que nous avons cités plusieurs fois, ont appelé l'attention sur cette difficulté. Qu'on relise ces pages, et qu'on feuillette aussi quelques travaux de Regnault ou de Stas, ou les « Procès verbaux » et les « Mémoires du Bureau international des poids et mesures ». Plus les expériences sont précises, plus complexes sont les conditions qui les entourent : il faudrait un gros volume pour décrire une pesée faite au Pavillon de Breteuil. Et il ne s'agit pas seulement des précautions que l'on prend au moment où l'on opère ; chaque expérience est précédée d'une longue préparation : on purifie à grand'peine les corps que l'on emploie ; on étudie pendant des mois les étalons métriques ; on construit d'une façon particulière les murs d'une salle de balances et c'est sur un sous-sol spécial qu'on bâtit un observatoire. A la multiplicité de ces conditions, on devine l'instabilité qu'elles sont destinées à fixer, et l'examen des procédés du laboratoire confirme nos premières remarques.

Enfin, *il y a une infinité de manières de rétablir la détermination détruite* : chaque précision correspond à une infinité de systèmes de recettes, entre lesquels, jusqu'ici, notre liberté n'a aucune raison de choisir.

Il y a, dans l'usage de ces recettes, comme un mépris du sens commun. Le sens commun nous offre certaines stabilités. A l'approximation qu'exige notre vie animale, une barre de fer conserve toujours la même longueur : il y a un accord entre les conditions de température où elle se trouve et l'acuité de nos mesures : mais si l'on aiguise celle-ci, l'harmonie est rompue ; pour la rétablir, il faudra associer autrement les influences physiques : il faudra

créer une autre stabilité : ce sont des mondes nouveaux que la science, aux diverses époques de son développement, substitue au monde du sens commun. — Ainsi, la surface libre d'un liquide est, pour la pression osmotique d'un sel dissous, une paroi aussi rigide que la paroi de verre de Mariotte pour la pression d'un gaz. Les métaux perméables aux hautes températures et les parois semi-perméables qui ne laissent passer que certains liquides, nous imposent une nouvelle conception du vase clos. La mécanique a été longtemps le type de l'explication physique : l'inertie était le principe premier, la matière était le substrat universel; on tend aujourd'hui à abandonner ces premières figures : l'inertie est un cas particulier de principes électriques, la matière est une ligne nodale et comme un précipité d'éther. — *C'est dans ce sens qu'on peut dire que la science s'oppose au sens commun.*

Si l'on a peine à le remarquer, c'est qu'entre les méthodes de la science et les méthodes du sens commun, il y a une transition qui peut paraître insensible. Les astronomes vont constituer une unité de temps avec la loi de Newton et le principe de la conservation de l'énergie, mais les premières unités de temps ont été des unités naturelles, le jour, le battement d'un pendule, le battement d'un pendule compensateur, et ces perfectionnements successifs nous ont été indiqués par le sens commun lui-même [1]. L'unité de longueur est aujourd'hui une longueur d'onde, mais on a employé autrefois des coudées, puis des morceaux de bois, puis des barres de métal, puis un métal inaltérable pris à la température fixe, puis des mètres à traits au lieu des mètres à bout, enfin des étalons à section particulière où le trait plus fin est tracé dans la fibre neutre [2]. C'est à ses débuts que la science est, selon le mot de Comte, un prolongement de la raison commune : ses progrès n'en sont d'abord que le raffinement; il arrive un jour où les cadres du sens commun ont épuisé leur élasticité; alors, brusquement, la science les jette et en fabrique de nouveaux. On a d'autres raisons encore pour confondre sens commun et science. Même aujourd'hui, il reste dans la physique quelque chose de ses anciens expédients, l'importance

1. Cf. *Revue de métaphysique et de morale*, mars 1901, pp. 187-189.

2. On lira avec fruit un rapport de M. Benoît, directeur du Bureau international des poids et mesures, *De la précision dans la détermination des longueurs en métrologie* (Rapports présentés au Congrès international de physique de 1900). Tome Ier, pp. 30-77.

qu'on donne aux sens de la vue et du toucher, le respect des corps solides, le morcelage exagéré, le mépris des qualités, la recherche du rationnel, toute une attitude générale préformée dans la vie commune. Puis les catégories de la science et celles du sens commun coïncident dans l'expérience journalière, autant qu'une exactitude peut coïncider avec l'à peu près qui l'estompe, et le sens commun n'a plus d'accès dans les conditions rares que la science crée sans cesse, si bien qu'alors aucune comparaison n'est possible ; science et sens commun diffèrent en droit : à cause de cette différence même, ils ne peuvent s'opposer en fait. Enfin, le sens commun n'est pas un système d'habitudes définitives, mais il varie lentement, en prenant la science pour modèle. Malgré quelques apparences, la science a donc son autonomie, et elle l'accroît de jour en jour. Entre la méthode expérimentale que décrit Claude Bernard, et la méthode de la physique actuelle, il y a autant de différence qu'entre l'observation et l'expérimentation.

La croyance à l'objectivité mécanique des lois naturelles est aujourd'hui si répandue qu'on ne manquera pas de tirer des analyses précédentes une conclusion qu'elles n'imposent pas et qu'il importe d'éviter. Si le physicien prend tant de précautions, c'est, dira-t-on, pour isoler la réalité d'une foule d'influences gênantes, qui la recouvrent comme une écorce, et pour toucher ainsi le noyau solide des choses, qui attend immuablement sa curiosité. Ce raisonnement est peut-être légitime dans le domaine du sens commun : l'objet y préexiste aux sujets connaissants ; il est le substrat inébranlable sur lequel nous bâtissons nos désirs et nos illusions, et c'est en les écartant que nous arrivons jusqu'à lui. Mais c'est justement l'imprécision de la vie journalière qui a créé des objets fixes, et la physique, en augmentant la précision de nos sens, détruit cette stabilité relative. C'est à propos de la définition de l'objet que la physique s'est séparée du sens commun. On n'a donc pas le droit de parler des objets de la physique comme on parle de ceux du sens commun. C'est un préjugé naturel, mais c'est un préjugé, et il faut regarder la réalité plus naïvement. Toute l'histoire de la science nous y invite. Nous avons à peu près fait la synthèse de la lumière : l'élément est une perturbation électro-magnétique. Une lumière est un être que la nature fabrique en dehors de nous et nous impose tout fait : l'électricité est bien plus fragile et plus sensible aux perturbations qui flottent dans nos laboratoires. *La science ne va donc pas*

vers le noyau solide des choses : elle commence au contraire par liquéfier ce qu'elle touche. Accroissement de précision, choix complexe des conditions, ne sont pas deux démarches convergentes aboutissant à la réalité éternelle ; ce sont deux gestes contraires qui se corrigent l'un l'autre ; la précision met l'indétermination dans le donné ; les conditions que nous accumulons alentour sont la forme qui figera de nouveau ce donné devenu fluide.

3° *Inintelligibilité de ces conditions.*

Tel fait — l'eau bout à 100 degrés — se produit dans certaines conditions : mais il ne faut pas croire que ces conditions soient *des faits exprimables comme lui*, et dont on pourrait le séparer, comme un minerai de sa gangue. C'est l'erreur commune ; elle se fonde sur l'intelligibilité des conditions dans certains cas : ce sont les cas les moins scientifiques ; ce sont donc les plus connus. On sait par exemple qu'un mètre doit être préservé de la chaleur, une balance des courants d'air, un baromètre de la capillarité ; et on s'imagine qu'on a fait de même, dans le reste de la science, l'étude complète des perturbations. Mais on n'a pu prévoir ici les précautions qu'on devait prendre que parce que le sens commun indiquait déjà un mètre non dilaté, un baromètre non capillaire et une balance immobile ; on a transformé un mauvais instrument en un bon, et non un bon en un meilleur ; et le bon devait exister avant l'autre pour le juger. On n'a pas dépassé le sens commun. Il n'y a pas eu de progrès véritable. Mais lorsque le savant, par des mesures plus précises, entre dans un univers inconnu, il risque une foule d'influences perturbatrices que le sens commun ignore, parce qu'elles sont trop faibles pour qu'on en ait pu sentir les effets avec les premières mesures. On objectera peut-être que, lorsque Regnault observait les densités des gaz, il savait qu'on électrise un ballon en l'essuyant, et qu'il pouvait ainsi éviter l'erreur d'électrisation. Ce n'était pas le sens commun qui le renseignait, c'était la science. Mais qui sait si son ballon n'était pas alourdi par quelque magnétisme que nous ignorons encore ? L'électricité était constituée à son époque : c'était un heureux accident. Mais c'est un accident rare. C'est presque toujours plus tard qu'on connaît les erreurs d'une méthode. Dans ces mêmes recherches, Regnault a vu les densités varier capricieusement, quand il desséchait les gaz par les anciens procédés ; et il a été conduit à les dessécher autrement. On a trouvé

un désaccord entre la vitesse de la lumière donnée par la méthode de la roue dentée et la vitesse que donnait la méthode du miroir tournant; on a conclu aux perturbations de la seconde. On avait beaucoup de peine autrefois à mesurer exactement une température par le thermomètre à mercure : on connaît aujourd'hui d'excellentes recettes. Mais de ces recettes on ne sait pas faire la théorie. Le desséchement d'un gaz par la méthode de Regnault nous invite à étudier les lois de l'hygrométrie, la double valeur de la vitesse de la lumière, à étudier le mécanisme de la réflexion sur les surfaces en mouvement, les anomalies des thermomètres, à étudier les modifications moléculaires du verre. Mais il n'est pas nécessaire de les connaître pour faire une bonne mesure; c'est le désaccord des résultats qui a conduit à l'examen des procédés; mais on en a corrigé les défauts par un doigté aveugle. On se met en garde contre les influences ignorées à l'aide d'une barricade construite pendant la nuit, et qu'on analysera après, si l'on a le temps. Du reste, peut-on espérer pousser cette analyse jusqu'au bout? Chaque accroissement de précision nous fait saisir de plus nombreuses influences, sans que nous puissions nous vanter de les avoir toutes dominées : et leur multitude nous montre qu'elles n'existent pas ainsi séparées dans les choses, et que c'est pour la commodité de notre discours que nous en découpons, au fur et à mesure, le déroulement indéfini. D'autre part, pour les connaître toutes, il faudrait que la partie de la physique où on les étudie fût aussi avancée que celle qu'elles viennent troubler; or la science ne progresse pas en bloc; la division du travail la force à marcher en échelons; on va en avant sans avoir assuré ses derrières, la lumière plus vive projetée sur le point reconnu s'entoure fatalement de pénombre, et le progrès nécessaire est toujours un saut dans l'obscur.

Qu'on réfléchisse enfin à ce qu'on nomme en physique les *erreurs systématiques*. On refroidit une paroi de métal jusqu'à ce que la vapeur de l'atmosphère s'y dépose en rosée : on lit alors la température de la plaque; mais quand le dépôt devient visible, le point de rosée est dépassé déjà; on le remarque toujours trop tard : la température qu'on note alors est toujours inférieure à celle qu'on veut connaître ; c'est l'erreur systématique de la méthode. — On ne peut jamais éviter de telles erreurs. Elles sont d'autant plus à craindre qu'on opère avec une routine plus régulière; on ne les supprimerait qu'en changeant de méthode et en prenant la moyenne des résultats

différents qu'on obtiendrait ainsi; mais il faudrait renoncer alors à une haute précision, puisque, par la variété des procédés, on renoncerait à la stabilité que cette précision exige. On ne peut donc éviter les erreurs systématiques. On ne peut pas non plus les connaître, du moins tout de suite. Car rien ne les distingue des autres sortes de conditions. C'est en essayant de généraliser la loi qu'elles entourent qu'on reconnaîtra la confiance qu'elles méritent. Si cette loi s'étend facilement, on appellera objectives les conditions de la première expérience; sinon, on y verra des erreurs systématiques, sorte de subjectivisme propre à chaque méthode. C'est ainsi qu'on s'est aperçu très tard que l'erreur systématique dans la pesée de l'azote était la présence de l'argon : on s'en est aperçu à la confusion de certaines conséquences. Il y a donc une insensible transition entre les erreurs systématiques et les conditions légitimes, puisqu'il y a, dans la généralité, une infinité de degrés. Mais les erreurs systématiques, comme tout ce qui est subjectif, sont d'autant moins discursifiables qu'elles nous touchent de plus près; toutes les conditions participent donc, plus ou moins, de leur inintelligibilité. Et nous arrivons ainsi, par un autre chemin, aux conclusions précédentes.

Ainsi, les conditions de toute mesure sont des *recettes* destinées à obtenir une certaine stabilité, et qu'on aura à justifier plus tard par la facile généralisation des lois qu'elles permettent d'énoncer. *Plus tard aussi, on pourra y découper des faits, mais jamais, lorsqu'on s'en sert, on ne les connaît comme faits distincts.* On les a dans les doigts, non dans la tête : elles sont des trucs, non des idées. *On ne peut pas enfin les séparer de la formule qu'elles accompagnent* : sans elles, elle n'aurait pas de sens ; le doigté obscur soutient l'idée claire; on ne peut la voir qu'après avoir trouvé à tâtons le bouton qui donnera la lumière.

4° *Indépendance des corrections numériques et des observations antérieures.*

Il y a donc dans un fait physique deux éléments : du touché et du vu; certaines conditions qui entourent l'instrument de mesure et un chiffre qu'on lit sur cet instrument. Nous avons vu comment nous étions maîtres de ces conditions; nous le sommes aussi de ce chiffre. Il n'entrera pas tel quel dans la science, nous lui ferons subir certaines corrections.

Analysons, par exemple, une mesure calorimétrique faite par la méthode des mélanges [1].

On n'accepte pas la température finale θ que donne le thermomètre. On suppose que, pendant la première minute, la température du calorimètre, par suite de perturbations cachées, s'est abaissée de $\Delta\theta_1$, pendant la deuxième, de $\Delta\theta_2$, etc., si bien qu'on introduira, dans l'équation fondamentale, non plus le nombre θ, mais la somme $\theta + \Delta\theta_1 + \Delta\theta_2 + \ldots$.

Je dis qu'on ne peut pas détailler ces perturbations. Supposons, en effet, que cela soit possible, et que la seule cause perturbatrice soit le rayonnement conforme à la loi de Newton : « La chaleur perdue par un corps qui rayonne est proportionnelle à l'excès moyen de sa température sur celle du milieu ambiant ». t_0, t_1, t_2, étant les températures du calorimètre au commencement de chaque minute, t' la température ambiante qui reste à peu près fixe pendant toute l'expérience, on écrira :

$$\Delta\theta_1 = A\left(\frac{t_0 + t_1}{2} - t'\right)$$

A étant une certaine constante qui dépend du poids du calorimètre et de la nature des corps qu'il contient.

De même :

$$\Delta\theta_2 = A\left(\frac{t_1 + t_2}{2} - t'\right)$$

Et on déterminera A par une expérience à blanc [2].

1. On chauffe, à une température T, une masse P du corps dont on veut déterminer la chaleur spécifique x. Puis on le plonge dans une masse M d'eau refroidie à la température t, et dont la chaleur spécifique a été prise pour unité. Le corps se refroidit, l'eau s'échauffe, et le système atteint bientôt une température moyenne θ. Le principe de la méthode est celui-ci : on admet que la quantité de chaleur gagnée par l'eau qui s'échauffe est égale à la quantité perdue par le corps qui se refroidit. Ce qu'on exprime par la formule :

$$Px\,(T - \theta) = M\,(\theta - t).$$

Nous avons, dans cet exposé, simplifié un peu la méthode. En réalité, le corps peut être placé dans une nacelle de masse p et de chaleur spécifique c; l'eau est contenue dans un récipient de masse m_1 et de chaleur spécifique c_1 et elle renferme un thermomètre et un agitateur de masses m_2 et m_3 et de chaleurs spécifiques c_2 et c_3; il faut donc remplacer la formule précédente par celle-ci :

$$(Px + pc)\,(T - \theta) = (M + m_1c_1 + m_2c_2 + m_3c_3)\,(\theta - t)$$

D'où l'on tire x.

2. Avant de plonger le corps dans le calorimètre, on observe celui-ci pendant dix minutes; sa température s'abaisse de t'_0 à t''_0; le rayonnement est la seule cause du refroidissement; on a donc :

$$t'_0 - t''_0 = 10\,A\left(\frac{t'_0 + t''_2}{2} - t'\right)$$

Tout est connu, dans cette formule, sauf A : on en tire A.

Plus exactement, supposons qu'à la perte de chaleur par rayonnement s'ajoute une perte de chaleur par évaporation de l'eau; à cause de la faible variation de température du calorimètre, cette perte sera à peu près la même dans chaque minute; on la représentera par une constante B; au lieu des équations précédentes, on écrira :

$$\Delta\theta_1 = A\left(\frac{t_0 + t_1}{2} - t'\right) + B$$

$$\Delta\theta^2 = A\left(\frac{t_1 + t_2}{2} - t'\right) + B$$

Et on déterminera A et B par deux expériences à blanc [1].

Regnault s'est servi de ces dernières formules. Mais il est facile de voir qu'elles n'ont pas le sens que nous leur avons prêté, et que notre exposé est plus fidèle à l'histoire qu'à la réalité des choses. Le terme en A et le terme en B ne représentent pas, nettement séparées, l'influence du rayonnement et l'influence de l'évaporation; pour employer le langage du morcellement physique, le calorimètre subit bien d'autres influences encore : conductibilité des supports, conductibilité de l'agitateur, conductibilité de l'air, convection de l'air, agitation de l'eau qui crée de la chaleur, évaporation qui en absorbe, évaporation qui semble en dégager, puisqu'elle réduit le volume de l'eau, sans parler des influences ignorées. Chacune d'elles a un effet $\delta\theta_1$ dont on pourra développer la valeur en un commencement de série ordonnée suivant les puissances croissantes de la différence $\frac{t_0 + t_1}{2} - t'$; on aura ainsi :

pour le rayonnement :

$$\delta\theta_1 = b + a\left(\frac{t_0 + t_1}{2} - t'\right) + c\left(\frac{t_0 + t_1}{2} - t'\right)^2 + \cdots$$

pour la conductibilité des supports :

$$\delta'\theta_1 = b' + a'\left(\frac{t_0 + t_1}{2} - t'\right) + c'\left(\frac{t_1 t_0 +}{2} - t'\right)^2 + \cdots$$

Et $\Delta\theta_1$ est la somme des valeurs $\delta\theta_1$, $\delta'\theta_1$, etc. Il est vrai que, à l'a pproximation dont nous nous contentons, certains termes sont

1. On en fera une, par exemple, avant de mettre le corps dans le calorimètre, l'autre après avoir observé la température d'équilibre θ; on tirera A et B des deux équations :

$$t'_0 - t''_0 = 10\,A\left(\frac{t'_0 + t''_0}{2} - t'\right) + 10\,B$$

$$t'_n - t''_n = 10\,A\left(\frac{t'_n + t''_n}{2} - t'\right) + 10\,B$$

négligeables : par exemple, dans la formule du rayonnement, b et c, dans la conductibilité des supports, a' et c' ; mais il n'est pas moins vrai que, dans la formule complète, le terme en A, comme le terme en B, réunit plusieurs effets au lieu de les isoler ; la formule de Regnault est le commencement d'une formule plus longue qu'on aurait pu poser d'abord, sans se soucier du sens de chaque terme. Le premier représente ce qui dépend de la température, le second ce qui n'en dépend pas ; mais ces perturbations varient avec la nature des corps et la forme des appareils ; mesure-t-on des chaleurs spécifiques de solides, les pertes par conductibilité sont insignifiantes et B représente surtout les pertes par évaporation ; étudie-t-on les chaleurs spécifiques des gaz, la conductibilité devient la perturbation dominante et c'est elle que B représente. On emploie donc, dans les mesures calorimétriques, une formule dont on ne cherche pas à pénétrer le sens.

Il en est ainsi dans toutes les corrections ; on remplace le nombre observé par un autre, rattaché au premier par une équation dont on aura à justifier l'emploi, mais dont les termes séparés ne correspondent pas à des séparations physiques. *Tout à l'heure nous ne pouvions pas morceler nos recettes en précautions intelligibles ; nous ne pouvons pas davantage décomposer les corrections numériques en lois distinctes.*

Résumé.

L'analyse précédente n'est pas celle des observations de sens commun. *Elle ne concerne que les expériences de précision.* Ces expériences se multiplient en physique. C'est pourquoi nous leur avons attribué tant d'importance.

Les caractères des faits qu'elles indiquent sont les suivants :

1° *Ces faits ne sont vrais que dans un ensemble de conditions, d'autant plus complexe que la mesure est plus précise.*

2° *Ces conditions sont des recettes qu'on emploie sans pouvoir les réduire toutes en idées claires.*

3° *Les nombres lus sur les appareils sont remplacés par d'autres, et les formules qui les lient ne sont pas imposées par une observation physique.*

Le fait de science est donc notre œuvre. Il l'est doublement : par les conditions qui le fixent et par ses formules de correction [1]. Nous

1. Dans certains cas, nous respectons les conditions que la nature nous offre. Il n'y a alors d'artificiel que l'*interprétation* du fait. Par exemple, l'expérience

aurions pu choisir autrement les unes et les autres. Nous ne les avons pas reçues, nous nous les sommes données.

C'est là la théorie du *fait isolé*. Ses corrections numériques et ses conditions-recettes semblent choisies arbitrairement. Mais nous avons vu, dans notre premier chapitre, que tout fait est rattaché à quelque principe plus large. Si réaliste qu'elle soit, notre description a donc quelque chose d'artificiel. Nous en corrigerons la conclusion par l'étude de ce lien qui unit les principes et les faits.

Cependant la division du travail est la devise de tous les laboratoires : c'est un reste des illusions de Comte, et de son dédain des théories : mais c'est aussi une condition de succès dans une science devenue merveilleusement multiple. Il ne faut donc pas dédaigner la logique du fait isolé. Elle est incomplète, mais elle est nécessaire. Nous allons en chercher les idées directrices et nous les développerons jusqu'à en apercevoir l'insuffisance. Ce sera la contre-partie de nos remarques sur la logique des principes.

Comme les conditions et les corrections d'une expérience n'isolent jamais une loi, une propriété, une cause, un effet, la logique inductive ne consiste pas, comme nous l'avions déjà pressenti, à savoir jongler avec ces choses comme avec des objets matériels; elle consiste à les fabriquer; elle est industrie et non gymnastique. Nous ne substituerons donc pas, aux règles de Stuart Mill, des canons qui auraient la même infaillibilité : c'est leur sûreté qui est leur vice. S'il est vrai, comme nous l'avons déjà soutenu [1], et comme nous espérons le montrer encore mieux tout à l'heure, que le détermi-

du pendule de Foucault. On peut l'interpréter en disant que la terre tourne, ou en disant qu'une sorte d'induction électrique dévie les pendules en mouvement à la surface de la terre immobile. Mais, sous ces deux expressions, il y a un donné indépendant de nous, ou peu s'en faut; c'est le même texte, que nous traduisons en deux langues, mais c'est un texte que nous n'avons pas écrit. Quelques personnes s'imaginent que tous les faits physiques sont aussi déterminés que celui-là, et les philosophes qui parlent d'artificiel leur semblent soulever un pur problème de mots. Elles ont raison. Elles auraient du moins raison si tous les faits physiques étaient de cette espèce. Or, il y a la *nature naturelle*, les astres, l'arc-en-ciel, le tonnerre, et la *nature artificielle*, comme les phénomènes électriques et les nouvelles radiations. La première est à peu près donnée (à peu près, car, si l'on remarque qu'il n'y a pas de longueur absolue, il faut dire que la distance de la terre à la lune dépend de l'étalon métrique que nous aurons choisi, et on sait qu'une barre de métal peut varier avec les années, si on la compare à une longueur d'onde déterminée); dans la seconde nature, tout est artificiel, l'interprétation d'un fait comme ses conditions; et cette nature tend à devenir l'unique objet de la science.

1. « Sur un argument tiré du déterminisme physique en faveur de la liberté humaine. » (*Bibliothèque du Congrès international de philosophie de 1900*, t. III.)

nisme physique est un produit de la liberté humaine, nous devons condamner toute méthode de recherche qui, comme celle de Mill, postule le déterminisme. *Nous réduirons à deux les règles de la découverte : avoir le sens esthétique, et avoir le sens du progrès.* Nous ne prétendons pas ainsi être complet : nous voulons plutôt indiquer l'esprit de notre méthode. Enfin nous ne voulons pas enseigner des règles pratiques; on n'impose pas le génie. Celui qui nous aura lu ne sera pas meilleur physicien; nous ne pouvons que répéter ce que nous avons déjà dit à propos des principes : les vraies règles de l'invention sont des prescriptions morales.

§ III. — *Première règle de la logique inductive : le sens esthétique.*

Il n'y a pas de vérité sans beauté. Tout le monde le sait. Les premiers hommes ont sans doute connu le beau avant de songer au vrai, et, dans la physique moderne, il est des approximations lourdes et des exactitudes laborieuses où l'on refuse de reconnaître le réel profond et le savoir définitif.

Un fait physique est beau de cent manières : par l'en-dehors qui l'illustre (méthode stroboscopique, flammes de Kœnig, diapasons de Lissajous, expériences de Tesla, expériences de cours en général); — par l'unité de sa carcasse mathématique (travail d'Ampère sur les attractions des courants électriques, notion de tension superficielle qui simplifie tous les problèmes de capillarité, pression osmotique qui, introduite dans la loi de Mariotte, résume les lois de la tonométrie, de la cryoscopie et de l'ébullioscopie); — par la simplicité du calcul (valences et stéréo-chimie, ellipsoïde des élasticités de Fresnel, qui ramène un problème du quatrième degré à un problème du second, surface isochromatique de Bertin et spirale de diffraction de M. Cornu, qui résolvent graphiquement les plus longs calculs de l'optique); — par la simplicité du doigté (expérience de Clément et Desormes où le ballon laboratoire est son propre thermomètre, mesure de l'ohm par la méthode de M. Lippmann qui se réduit à deux lectures, mesure, dans une chambre, de la vitesse de lumière par la méthode de Foucault, travaux de M. Gernez sur la surfusion, détermination optique du signe d'un cristal); — par la rencontre, dans le réel, de certaines formes mathématiques qu'on avait définies d'avance sans aucun parti pris pratique (ligne de courbures qu'on emploie en capillarité, équation de Laplace qui sert dans les

problèmes d'attraction newtonienne, surfaces des ondes, imaginaires applicables à la réflexion totale, formules exponentielles et sinusoïdales qu'on rencontre à peu près partout); — par la solution simple de problèmes industriels réputés difficiles (télégraphe, galvanoplastie, photographie des couleurs, lumière électrique); — par une utilité plus générale (synthèses organiques, analyse spectrale, pesée d'une planète); — par certaines analogies imprévues (courbe de M. Van der Waals, liquéfaction des gaz, expériences de Doppler-Fizeau qui assimilent les vibrations lumineuses aux vibrations sonores); — par un imprévu poussé jusqu'au paradoxe (télégraphie sans fil, rayons X, interférences lumineuses); — enfin par le mélange, en une foule de synthèses originales, de ces divers éléments.

Si nous accumulons cette variété de types et cette abondance d'exemples, c'est qu'on méconnaît tellement le rôle de la beauté dans la science qu'il est nécessaire de le signaler avec exagération; c'est d'ailleurs une beauté de son ordre, qui étonnerait un homme du monde et scandaliserait un artiste; car il est clair que la couleur d'un appareil et l'éloquence d'un mémoire ridiculiseraient une loi au lieu de l'enjoliver. Peut-être, en groupant ces documents épars, arriverions-nous à formuler un petit nombre de règles; nous leur donnerions pour titre : l'esthétique du laboratoire; elle risquerait un peu de laisser échapper, entre ses formules rigides, ce qui fait la science vraiment belle; la besogne n'en serait pas moins divertissante : nous ne la tenterons pas; c'est de logique que nous nous occupons. Nous nous contenterons d'une remarque capitale. A celui qui regarde la science déjà faite, il semble qu'on pourrait effacer cette beauté sans altérer la vérité qu'elle recouvre : la vérité paraît belle par surcroît; vérité est le substantif, beau n'est que l'adjectif. Mais il n'en est plus de même lorsqu'on observe la science qui se forme. Les faits ne sont pas encore constitués. *Le vrai est enfoui dans la complexité de perceptions qualitatives; aucune règle proprement scientifique n'a de prise sur lui : c'est un instrument esthétique qui le dégagera; entre le vrai et le beau, il y a des rapports de matière à forme. La recherche de la beauté est donc une condition de la science. L'esthétique est un chapitre de la logique.*

Nous donnerons deux exemples à l'appui de cette opinion.

Rien n'est plus compliqué que les mouvements des liquides chauffés. On n'en a pas trouvé les lois définitives : les intégrations ne sont pas toujours possibles et l'on a fait peu d'expériences. D'ail-

leurs la formule de l'appareil, la distribution de la chaleur, la viscosité du liquide, la durée de l'observation, sont autant de circonstances qui nous offrent des lois différentes. La confusion semble inextricable. Le sens esthétique permet de le débrouiller. M. Bénard, dans son très élégant travail sur « *Les Tourbillons cellulaires dans une nappe liquide propageant de la chaleur par conduction, en régime permanent* » [1], a montré qu'une mince nappe liquide, dont les deux faces sont à deux températures fixes, se divise en prismes hexagonaux parfaitement nets; *l'expérience est belle; nous n'hésitons plus : c'est dans ces conditions qu'il fallait opérer.* Si plus tard la formule mathématique des tourbillons de ces cellules nous semble longue et disgracieuse, nous pourrons, d'après un autre idéal, changer les conditions du phénomène; en attendant, cette beauté nous suffit.

C'est de la beauté visuelle; mais une beauté intellectuelle peut nous guider aussi bien : *c'était l'enveloppe du fait que nous cherchions à rendre belle; nous pouvons chercher au contraire à rendre belle sa formule.* Nous développerons un peu plus ce second exemple.

On connaît la *mesure de l'intensité g de la pesanteur par la méthode du colonel Defforges.* g est donné par la formule :

$$\frac{aT^2 - a'T'^2}{a - a'} = \frac{\pi^2}{g}(a + a')$$

où T et T′ représentent les durées d'oscillation d'un *pendule réversible* autour de ses deux couteaux, a et a' les distances de leurs arêtes au centre de gravité, et π le rapport 3,14159265..., de la circonférence au diamètre [2]. Ou, du moins, g serait donné par cette formule si les arêtes des couteaux étaient infiniment aiguës, si l'on opérait dans le vide et si le support n'était pas entraîné par

1. Thèse, Paris, 1901.

2. Cf. Defforges, *Sur l'intensité absolue de la pesanteur* (*Journal de physique*, 1888, pp. 239 et suiv., 347 et suiv., 455 et suiv.).

On sait que la durée T d'oscillation d'un pendule composé est donnée par la formule :

$$T^2 = \pi^2 \frac{l}{g}$$

l étant la longueur du pendule simple synchrone (pendule formé d'un point matériel pesant suspendu par un fil inextensible et sans masse, et qui oscillerait dans le même temps que le pendule réel), l est donné à son tour par la formule :

$$l = a + \frac{k^2}{a}$$

k^2, carré du rayon de gyration, étant une constante du pendule. Mais k^2 n'est pas facile à déterminer. Pour connaître l, on fixe deux couteaux, arêtes en regard, en deux points situés à des distances différentes a et a' du centre de

les mouvements du pendule. Ce sont là des circonstances qu'on ne peut ou qu'on ne veut pas réaliser. D'autre part, il est impossible de dédaigner les imperfections de la méthode brute, car la sixième décimale de g nous donne de précieux renseignements géologiques. Il faut donc corriger longuement les observations pendulaires. Il y aura trois corrections :

1° Corrections des couteaux ;

2° Corrections de l'air ;

3° Correction des supports.

1° *Correction des couteaux.*

Le couteau de suspension se termine, à sa partie inférieure, par une surface cylindrique plus ou moins régulière. La longueur du pendule simple synchrone n'est plus exactement la distance des couteaux (même dans le cas où μ est nul). D'après une analyse que nous ne reproduirons pas [1], elle est à peu près :

$$l\left(1 - \frac{a}{\rho}\right)$$

gravité, et telles que l'oscillation ait la même durée, quel que soit le couteau qui supporte le pendule. La distance $a + a'$ est facile à mesurer. On démontre qu'elle est égale à l.

En réalité, on n'a jamais rigoureusement :

$$l = a + a'$$

c'est-à-dire :

$$k^2 = aa'$$

mais :

$$k^2 = aa' + \mu$$

μ étant une très petite quantité positive ou négative.

Donc, dans l'oscillation autour du premier couteau

$$l = a + \frac{k^2}{a} = a + a' + \frac{\mu}{a}$$

dans l'oscillation autour du second :

$$l = a' + \frac{k^2}{a'} = a + a' + \frac{\mu}{a'}.$$

Dans les deux cas on a deux durées d'oscillation différentes:

$$\left.\begin{aligned} T^2 &= \frac{\pi^2}{g}\left(a + a' + \frac{\mu}{a}\right) \\ T'^2 &= \frac{\pi^2}{g}\left(a + a' + \frac{\mu}{a'}\right) \end{aligned}\right\} \quad (1)$$

μ est inconnu et impossible à mesurer; nous l'éliminerons: multiplions l'avant-dernière équation par a, la dernière par a', et retranchons-les membre à membre; elles donnent, après un calcul facile :

$$\frac{aT^2 - a'T'^2}{a - a'} = \frac{\pi^2}{g}(a + a') \quad (2)$$

a et a' sont faciles à mesurer.

1. *Journal de physique*, 1888, p. 243.

ρ étant le rayon de courbure, supposé constant, de l'arête. ρ est très petit. Il semble ne dépendre que du couteau; mais il dépend par là de l'amplitude de l'oscillation, car le cylindre n'étant jamais circulaire, ρ représente une valeur moyenne; et cette moyenne varie avec les courbures extrêmes, c'est-à-dire avec les génératrices du cylindre qui, au commencement et à la fin d'une oscillation, sont en contact avec les supports. Abandonnons le pendule autour de ses deux couteaux, en notant la première et la dernière amplitude. Aux équations (1) nous substituerons des équations plus exactes :

autour du premier couteau :

$$\left.\begin{aligned} T_1^2 &= \frac{\pi^2}{g}\left(a + a' + \frac{\mu}{a}\right)\left(1 - \frac{\rho}{a}\right) \\ \text{autour du second :} \quad T_1'^2 &= \frac{2}{g}\left(a + a' + \frac{\mu}{a'}\right)\left(1 - \frac{\rho'}{a'}\right) \end{aligned}\right\} \quad (3)$$

d'où, comme tout à l'heure :

$$\frac{aT_1^2 - a'T_1'^2}{a - a'} = \frac{\pi^2}{g}(a + a')\left(1 - \frac{\rho - \rho'}{a - a'}\right) \quad (4)$$

en supprimant, dans le second membre, les termes qui contiennent les produits $\mu\rho$ ou $\mu\rho'$, quantités négligeables à côté des quantités petites μ, ρ et ρ'. Nous éliminerons l'influence des courbures, représentée par le terme inconnu $\rho - \rho'$, en échangeant les deux couteaux. On a, en faisant osciller le pendule autour du second couteau enchâssé dans la monture du premier, et cela dans les mêmes limites d'amplitude que la première fois :

$$\left.\begin{aligned} T_2^2 &= \frac{\pi^2}{g}\left(a + a' + \frac{\mu}{a}\right)\left(1 = \frac{\rho'}{a}\right) \\ \text{et, autour du premier couteau :} \quad T_2'^2 &= \frac{\pi^2}{g}\left(a + a' + \frac{\mu}{a'}\right)\left(1 - \frac{\rho}{a}\right) \end{aligned}\right\} \quad (5)$$

d'où :

$$\frac{aT_2^2 - a'T_2'^2}{a - a'} = \frac{\pi^2}{g}(a + a')\left(1 + \frac{\rho - \rho'}{a - a'}\right) \quad (6)$$

Si nous ajoutons, membre à membre, les équations (4) et (6), le terme $\frac{\rho - \rho'}{a - a'}$ disparaît, et il vient :

$$\frac{aT_1^2 - a'T_1'^2 + aT_2^2 - a'T_2'^2}{a - a'} = 2\frac{\pi^2}{g}(a + a') \quad (7)$$

équation où tout est connu, excepté g, et qui remplacera l'équation (2).

Jusqu'ici toutes les corrections ont été imaginées avec un scrupule mathématique. Notons cependant que les conditions de l'expérience (réversion, échange des couteaux, limites d'amplitude) dépendent des équations qui les traduisent, puisque c'est une élimination algébrique qui nous a suggéré la méthode d'élimination physique. Si donc des raisons esthétiques s'introduisaient, tout à l'heure, dans des formules semblables, elles s'introduiraient par elles dans les circonstances matérielles de la mesure. C'est précisément ce qui arriver a.

2° *Correction de l'air.*

L'air agit de plusieurs manières sur le pendule : nous en connaissons trois :

a. Il lui fait perdre de son poids, comme il arrive à tout corps plongé dans un fluide (principe d'Archimède).

b. Il oppose une certaine résistance à ses mouvements.

c. Il adhère au pendule et est entraîné avec lui, si bien que la masse du pendule doit être augmentée de la masse, constamment variable, de ce gaz plus ou moins adhérent.

Il serait très difficile et tout à fait illusoire de traiter par le calcul l'effet de ces influences complexes. On l'a tenté [1] ; mais, pour arriver à des équations maniables, il faut tellement simplifier les données du problème que cette analyse ressemble plus à une virtuosité d'algébriste qu'à une description du réel. Mais nous pouvons penser que la présence de l'air modifie la longueur du pendule simple synchrone et essayer une formule analogue à la précédente. Le triple effet de l'air accroît l de $\frac{\varepsilon}{a}$, comme la courbure des arêtes l'avait diminuée de $\frac{\rho}{a}$. Qu'on ne cherche pas, par une remarque facile, à justifier cette décision ; qu'on ne dise pas que l'action de l'air est d'autant plus petite que la longueur a est plus grande, puisque la force principale, la pesanteur, agit, en quelque sorte, au bout d'un bras de levier plus long. Rien n'est moins évident que ces raisonnements simples, et la symétrie du calcul est le vrai motif du choix de cette correction.

Nous remplacerons donc les équations (3) par :

$$\left.\begin{aligned} T_1^2 &= \frac{\pi^2}{g}\left(a + a' + \frac{\mu}{a}\right)\left(1 + \frac{\varepsilon - \rho}{a}\right) \\ T_1'^2 &= \frac{\pi^2}{g}\left(a + a' + \frac{\mu}{a'}\right)\left(1 + \frac{\varepsilon' - \rho'}{a'}\right) \end{aligned}\right\} \quad (8)$$

1. *Journal de physique*, 1888, p. 247.

et l'équation (4) par :

$$\frac{aT_1^2 - a'T_1'^2}{a - a'} = \frac{\pi^2}{g}(a + a')\left(1 + \frac{\varepsilon - \varepsilon' - \rho + \rho'}{a - a'}\right) \quad (9)$$

Nous ne connaissons ni ε ni ε' ; il dépend de la forme extérieure du pendule lorsqu'il est suspendu par le premier couteau et de l'amplitude des oscillations dans la série que représente la première des équations (8). Il ne dépend de rien d'autre. De même ε'. Mais si nous faisons le pendule symétrique dans sa forme extérieure (pendule ayant même forme apparente, qu'il soit suspendu par le premier ou par le second couteau ; un poids intérieur écartera le centre de gravité du centre de figure), et, si les deux observations précédentes sont faites dans les mêmes limites d'amplitude, ε et ε' sont égaux, l'équation (9) sera identique à l'équation (4) et la réversion aura éliminé l'influence de l'air. Mais, si cette influence ne peut pas être représentée par le terme $\frac{\varepsilon}{a}$, elle ne pourra pas être corrigée non plus par la méthode précédente : nous observerons un fait, c'est entendu, mais un fait qu'il ne pourra peut-être pas généraliser. La réversion, l'échange des couteaux, les limites d'amplitudes, la forme du pendule, toutes les circonstances du fait dépendent d'une préoccupation esthétique : c'est l'harmonie des calculs qui a fixé à la fois les conditions de la mesure et la formule qui la traduit.

3° *Correction du support.*

La même harmonie nous guidera dans la dernière correction. Une analyse, qui ne peut trouver place ici [1], a montré que, par suite de l'oscillation du support, la longueur est accrue d'une certaine quantité, et qu'on dit remplacer l'équation (9) par l'équation :

$$\frac{aT_1^2 - a'T_1'^2}{a - a'} = \frac{\pi^2}{g}(a + a')\left(1 - \frac{\rho - \rho'}{a - a'} + \frac{M_1 \eta}{a + a'}\right) \quad (10)$$

M_1 désignant la masse du pendule et η un certain coefficient très petit, caractéristique du support. Cette analyse, il est vrai, est très incomplète : elle néglige la masse du support et suppose qu'il n'y a pas de différence de phase entre son mouvement et celui du pendule ; on ne peut donc en accepter les résultats comme des vérités intangibles. Mais la correction qu'ils suggèrent est toute pareille à celles que nous avons déjà employées et l'élégance de cette analogie suffit à nous les imposer.

1. *Journal de physique*, 1888, p. 355.

Pour éliminer le terme en η, nous nous servirons d'un second pendule, de longueur différente, symétrique extérieurement, et que nous suspendons au même couteau. Nous le ferons osciller deux fois et nous aurons :

$$\frac{bT_2^2 - b'T_2^2}{b - b'} = \frac{\pi^2}{g}(b + b')\left(1 - \frac{\rho - \rho'}{b - b'} + \frac{M_2\eta}{b + b'}\right) \quad (11)$$

(M_2 masse du second pendule, b et b' distances des couteaux à son centre de gravité). Retranchons, membre à membre, les égalités (10) et (11), il vient :

$$\frac{aT_1^2 - a'T_1'^2}{a - a'} - \frac{bT_2^2 - b'T_2'^2}{b - b'} = \frac{\pi^2}{g}[a + a' - (b + b')] - \frac{\pi^2}{g}(\rho - \rho')\left[\frac{a + a'}{a - a'} - \frac{b + b'}{b - b'}\right]$$
$$+ \frac{\pi^2}{g}\eta(M_1 - M_2)$$

Cette soustraction éliminera ξ, ξ' et η si les coefficients de $\xi - \xi'$ et de η sont nuls. Le premier est nul si :

$$\frac{a}{a'} = \frac{b}{b'}$$

le dernier si :

$$M_1 = M_2$$

Nous sommes ainsi conduits au dernier perfectionnement. Nous ferons osciller autour des mêmes couteaux deux pendules de même poids, de longueurs différentes, symétriques extérieurement et dont les centres de gravité sont semblablement placés par rapport aux arêtes des couteaux. La formule qui donne g est alors :

$$\frac{aT_1^2 - a'T_1'^2}{a - a'} - \frac{bT_2^2 - b'T_2'^2}{b - b'} = \frac{\pi^2}{g}[a + a' - (b + b')] \quad (13)$$

C'est la formule définitive. Comme tout à l'heure, elle détermine les circonstances qui l'accompagnent, au lieu de se mouler sur elles.

Nous venons de suivre la genèse d'une expérience de précision; cette précision nous soumettait à plusieurs perturbations : il fallait les éliminer dans nos calculs : mais il fallait d'abord les fixer par nos recettes; la simplicité des uns a imposé le choix des autres; la beauté a informé la vérité.

Ces deux exemples nous imposent la même conclusion : *le sens esthétique a un rôle fondamental dans la constitution des faits.*

On nous reprochera peut-être d'avoir choisi ces exemples, par amour du paradoxe, parmi de singuliers travaux dont les auteurs n'ont pas l'esprit scientifique. J'admire vraiment ce que le public

appelle « esprit scientifique ». Il semble qu'il entende par là un esprit de passivité devant une défilade de schèmes. Il a rencontré l'idée chez un commentateur de Bacon : il la respecte parce qu'il la trouve moderne; il y tient aussi par peur de l'*a priori*; et, au nom de cet *a priori* d'un autre ordre, il se donne le droit de juger tous les progrès de la physique. Mais je ne vois qu'une définition possible de l'esprit scientifique : c'est l'esprit des savants. Or beaucoup procèdent comme j'ai dit. Non pas tous; et c'est pourquoi l'esthétique n'est pas toute la logique; mais ils sont assez pour faire corps. Qu'on lise dans ses détails la mesure de la vitesse de la lumière ou de la densité de la terre. Je sais qu'on me citera cent faits qui prouvent le contraire. Mais aura-t-on compris leur développement total? Sera-t-on remonté jusqu'à la sourde inspiration qui en a préparé le plan? Ne s'est-on pas contenté de voir une fin d'expérience, alors qu'une esthétique inaperçue avait depuis longtemps créé cette vérité qui nous semble maintenant s'imposer comme un coup de poing? Du reste, l'esprit scientifique, tel qu'on l'entend, ne peut s'appliquer qu'au déterminé. Mais nous avons vu que l'exactitude dissout la détermination. Il faut donc repréparer les choses à subir l'esprit scientifique. Il ne se suffit pas. D'autres tendances doivent le précéder. L'art s'offre : on en profite. Trouvez mieux.

Une autre objection semble plus solide. La voici. On nous accorde qu'avant de constater un fait, il faut le constituer. On reconnaît qu'il n'y a pas de critères extérieurs. Mais on trouve que notre thèse est un peu vague et que le mot esthétique est impropre. On propose donc deux règles, à la place de notre intuition du beau :

1° On constitue un fait par analogie avec des faits connus.

2° On constitue un fait de la manière la plus simple possible.

Ainsi M. Bénard s'est arrêté à ses cellules par imitation des cellules animales, et le colonel Defforges n'a cherché que de la simplicité dans ses formules. Bien d'autres faits, dit-on, confirment ces deux lois. Dans l'action du cyanogène sur l'eau, on a dédaigné, comme un composé accessoire, l'oxalate d'ammoniaque formé, et on a fixé par un alcali, sous forme de cyanate, un corps instable qu'on trouvait important. Pourquoi? Pour rapprocher le cyanogène du chlore. Coulomb, pour étudier l'attraction électrique, a pris de petites boules, opéré très vite et négligé le diélectrique. Pourquoi? Par besoin de simplicité. Le raisonnement par analogie est un abus de la première règle, et la seconde, devenue la croyance à la sim-

plicité de la nature, a été la féconde erreur des contemporains de Galilée. Le respect de l'analogie et le respect de la simplicité seraient donc les vrais mobiles de la découverte, et le sens du beau qui les résume ne leur donnerait qu'une unité factice. Cette objection n'est du reste qu'une demi-critique et elle prétend moins combattre notre thèse que la compléter.

Certes, lorsqu'on écrit sur l'invention, on a grande tendance à prouver qu'on sait inventer soi-même : on craint d'être pris pour le critique qui dogmatise parce qu'il ne peut créer; et l'on serait heureux d'attacher son nom à des règles aussi sûres que la « loi d'analogie » et la « loi de simplicité ». — Ces lois ne sont pas inexactes : on pourrait même en décréter beaucoup d'autres sans épuiser le mobile de l'invention et sans en restituer les nuances. Mais nous soutenons que la précision qu'on leur prête est une précision toute didactique, et que, loin d'être les éléments originaux dont le sens esthétique serait l'artificielle synthèse, elles ne sont que des êtres de raison découpés dans cet instinct du beau qui les précède et les vivifie. Nous allons expliquer ces deux réponses.

D'abord ces deux règles sont moins précises qu'elles ne paraissent. Qu'est-ce en effet que la simplicité et l'analogie dont on parle? C'est par analogie, nous dit-on, que nous admirons les cellules hydrodynamiques. Moi, je les admire pour la simplicité de leur réseau régulier. On ne voit que de la simplicité dans la mesure de g : moi, je trouve que c'est l'analogie des trois formules de correction qui est le nerf de la méthode. Reprenons de même les deux autres exemples. Nous aurions pu, d'avance, assimiler le cyanogène aux nitriles; l'oxalate d'ammoniaque aurait été le produit caractéristique de la réaction de l'eau, et l'expérience aurait confirmé le second rapprochement comme le premier. La force à distance était une idée simple pour Coulomb, elle ne l'était pas pour Faraday; l'un expérimentait avec de petits conducteurs dans un milieu indifférent, l'autre employait une diélectrique variable et de larges condensateurs : et la simplicité qu'ils ont tous deux suivie les a menés en des chemins différents. Il y a une foule de manières de comprendre l'analogue et le simple : il faut montrer pourquoi on n'en choisit qu'une seule. « Analogie » et « simplicité » sont des idées dont le contenu varie avec chaque homme et qui se fondent l'une dans l'autre. Elles n'ont de net que leur nom. A quoi bon dès lors les nommer?

Mais quelque chose les domine, et pousse tous les inventeurs avec le même élan. Je dis que c'est le beau, le beau sans détails, dans ce qu'il a de spécifiquement beau. Pour remarquer ce caractère commun à toutes les recherches, il faudra changer notre point de vue, passer de l'objet au sujet, abandonner la diversité des faits pour l'unité des attitudes, *substituer à la critique de la science la psychologie du savant.*

Qu'on songe à l'élaboration d'une recherche physique. Le physicien a trouvé en gros son sujet. Il a construit un appareil. Il a fait quelques mesures. L'appareil ne fuit pas et les nombres sont exacts. Cependant il n'est pas content. Une inexprimable gêne le sépare de son travail; il ne le trouve pas sympathique; c'est un étranger: il finit par le prendre en grippe. Il vient en retard au laboratoire; il travaille à contre-cœur: il cherche des distractions; il rêve. Il y a une roue dont le grincement l'agace; il y a un gros tube qu'il n'ose briser, mais qu'il voudrait bien voir se casser tout seul. Puis, un jour, il abandonne tout, et il va flâner dans les laboratoires voisins, sans réfléchir, cherchant l'inspiration au milieu de la verrerie, des étuves et du mercure. Et, tout à coup, il trouve; il ne pourrait dire comment tous ces spectacles mêlés ont travaillé au fond de son souvenir : de leur élaboration imperceptible et continue une nouvelle méthode est sortie, harmonieuse, attendue, définitive. Il court à son laboratoire. En deux jours, il reconstruit l'instrument qu'autrefois il avait mis plus d'un mois à assembler pièce à pièce. La première fièvre commence. Combien d'idées passent à travers ces morceaux de métal, combien que l'expérience rejette! Sur un coin de papier, sur un revers de filtre, voici des formules, des courbes, des chiffres, des ébauches de lois, des commencements de théories, des hypothèses transformées et reprises, toutes hardies, incomplètes, hâtives, raturées, absurdes, profondes ou cocasses, toutes belles par quelque côté. Toutes sont démenties. Une retouche les corrigerait, mais elle les alourdirait aussi, et il veut que le résultat soit beau comme la méthode. Mais enfin, ses expériences et ses projets se modifiant les uns les autres, il s'attache à une idée, assez vague d'abord pour n'être pas infirmée par les observations prochaines, et pour porter en même temps toutes les beautés dans son mystère. Il la développe. Il colore les expériences qui l'établissent. Ses propriétés disgracieuses, il ne les vérifie même pas. Peu à peu, elle devient pour lui la totalité du monde. Il ne dort plus pour elle. Il a des yeux un peu

fous. Il marche seul. Un ami le traite d'esthète : il prend le mot pour une insulte : « Non, je ne cherche que la vérité : la preuve, c'est que je fais des fautes de français ». Cependant il rencontre des ingénieurs, des linguistes, des statisticiens et des juges qui cherchent la vérité aussi, et il devine vaguement que cette vérité a un autre costume et qu'eux ne sont pas de la même race que lui. Il ne goûte plus les tableaux, ni les opéras qui lui plaisaient autrefois : son esthétique a changé depuis qu'il voit l'univers à travers cette obsession nouvelle. Il admire mieux les savants, mais il les aime moins qu'auparavant; Newton et Carnot étaient pour lui de beaux génies : il ne parle plus à présent que de génies puissants, gigantesques et prodigieux : le mot beau est réservé. Il est orgueilleux, non de lui-même, mais de son œuvre : c'est un orgueil d'amoureux. Il est chaste; et pourtant une longue abstinence l'environne de désirs inaperçus, à la fois très proches et très lointains, presque irrésistibles et tout à fait indifférents, comme si, par une étrange conservation des énergies, la sensualité physique s'était transformée en sensualité spirituelle, et comme si la découverte était un assouvissement. Puis l'œuvre s'achève. Il en parfait les derniers détails. Il en écrit les dernières pages. Il est devant les mêmes objets et dans la même solitude où il a vécu des heures admirables. Mais tout lui paraît changé. Il n'éprouve pas cependant la lassitude d'une fièvre tombée. Il ne sent pas la monotonie d'un long travail. Il ne goûte pas la solennité du renom qu'il se prépare. Il ne remarque pas qu'il a bâti quelque chose. Il sent seulement le vide de quelque disparition. C'est l'exquise tristesse des dernières notes d'une belle musique et des dernières heures passées devant un paysage cher. Il s'attarde à ces lignes suprêmes comme on s'attarde à des adieux, et il lui semble qu'entre les formules écrites il abandonne pour toujours quelque chose de sa jeunesse.

Telle est l'histoire de toute œuvre scientifique. Nous ne l'avons ni inventée ni surchargée. *Elle ressemble beaucoup à l'histoire d'une œuvre d'art.* Les romanciers et les compositeurs ont des souvenirs analogues [1]. En tout ordre de chose, la découverte est une étreinte de la beauté. Mais nous avons vu, en analysant le fait de science dans ce qu'il a de plus objectif, qu'il contient quelques éléments

1. On en trouvera dans le livre de M. Paulhan, *Psychologie de l'invention*, Paris, Alcan, 1901.

de simplicité ou d'harmonie. Éclairons maintenant la nature du fait par la vie de l'auteur. *Il nous faut reconnaître que c'est le même mobile qui s'épanouit en émotion dans une âme et qui se précise, dans les choses, en harmonie et en simplicité.* Il ne faut donc pas chercher autre chose que le sens du beau pour expliquer cette première démarche de l'invention. Mais si la découverte est une création, — un *poème*, — il ne faut plus y distinguer psychologie et science. Le fait ne préexiste pas au savant. Le but n'est pas indépendant du chemin. *Si la beauté est dans l'invention, elle est aussi dans la vérité*; et nous pouvons répéter ici, dans un sens un peu différent, cette phrase profonde de M. Lachelier : « Ne craignons pas de dire qu'une vérité qui ne serait pas belle ne serait qu'un jeu logique de notre esprit et que la seule vérité solide et digne de ce nom, c'est la beauté [1]. »

Toutefois, *ce sens esthétique ne suffit pas à l'achèvement de la science.* On se sert, pour fixer le donné, d'une multitude d'autres intuitions. Il n'est pas nécessaire de savoir beaucoup de physique pour le reconnaître. On aurait pu du reste le deviner. Un fait est beau parce qu'il est parfait. L'unité des détails, la singularité du problème résolu, l'imprévu de l'expression, en font une pièce unique, qui porte, en chacune de ses parties, la touche originale et comme le style de son auteur : il n'a pas besoin de la signer : on le reconnaîtra. Cette personnalité de l'œuvre la détache du reste de la science. Elle est en dehors du courant des grandes lois. Elle est peut-être pleine d'erreurs systématiques. Ces erreurs sont toujours le prix d'une régularité trop cherchée. On le saura si elle se généralise mal. On peut le craindre déjà : elle se tient trop bien pour tenir au reste de la physique : elle doit être stérile comme tout égoïsme, imprévoyante comme toute coquetterie, fragile comme toute beauté. La beauté ne peut donc fonder qu'une vérité provisoire. *Il faut ajouter au sens esthétique une intuition qui permette à un fait de s'insérer dans la vie de la science et de se développer avec elle.* C'est ce que nous nommerons le *sens du progrès.*

§ IV. — *Seconde règle de la logique inductive : le sens du progrès.*

La science a une histoire. Tout le monde en est convaincu. Mais on croit que c'est l'histoire d'une conquête où l'on ne recule jamais,

1. *Du fondement de l'induction*, 3e édition, Paris, Alcan, 1898, p. 83.

et l'on regarde comme définitives les capitulations des choses. C'est une opinion inexacte. *Aucun fait de science n'est définitivement acquis. Il y a une critique scientifique comme il y a une critique d'art.* Seulement ce sont les savants eux-mêmes qui s'en chargent [1]. Toute expérience nouvelle est discutée en détail. Pour s'en convaincre, il suffit de lire les « Comptes rendus de l'Académie des Sciences ». C'est souvent une longue polémique. On en retrouve quelques traces dans les manuels de physique [2]. L'histoire des mesures de l'intensité de la pesanteur, de la vitesse de la lumière, de la valeur absolue de l'ohm, en est la preuve. — Un premier observateur a donné un nombre. On analyse de nouveau le principe de sa méthode; on découvre une cause d'erreur dont il n'avait pas tenu compte, on la calcule; et on l'ajoute à son résultat : correction purement algébrique. Mais bientôt on critique les conditions matérielles qu'il a choisies, la fabrication d'un corps, l'isolement d'un fil, la statibilité d'un support; on recherche, dans un musée, certaines parties de ses appareils, on les étudie de nouveau, et on arrive à une deuxième correction, qui serre de plus près la réalité. Cependant on ne connaît pas tous les éléments de la première mesure; l'auteur n'a pas détaillé toutes ses recettes; il n'a pas noté les variations de l'atmosphère; la précision a augmenté depuis son époque; on ne peut plus corriger à distance. On refait alors, avec une nouvelle méthode, toutes les observations : c'est une troisième phase de la critique. Et l'on recommencera, à propos de ces dernières mesures, ce que l'on vient de faire à propos des anciennes. — Il y a donc, en physique, un remaniement incessant des faits. Mais le public ne le remarque pas, et son incompétence forme autour de cette critique une sorte de secret professionnel.

Voilà du scepticisme, diront quelques personnes. — Ce serait du scepticisme s'il s'agissait des faits du sens commun. Dans l'ordre du sens commun, les faits sont le premier élément de la connaissance, et, si l'on ne peut s'y tenir, à quoi pourra-t-on croire? Mais on n'a pas le droit de raisonner ainsi en physique. Le sens commun est stable, la science progresse; le sens commun a les mêmes habi-

1. Bien entendu, il ne s'agit pas de la *Critique des Sciences*, entreprise, depuis quelques années, par des *philosophes*.

2. Consulter aussi les *Mémoires publiés par la Société française de physique* (notamment les Mémoires relatifs au Pendule) et, parmi les *Rapports présentés au Congrès international de Physique de 1900*, ceux de MM. Benoist, Guillaume, Cornu, Boys.

tudes et la même acuité depuis cent ans; la science répond à des sens et à des besoins qui se développent chaque année : les faits de sens commun sont isolés les uns des autres : le progrès de la science est au contraire une sorte de trame à laquelle on peut suspendre les faits. Mais cette trame n'est autre chose que le développement d'un principe. On peut donc, en physique, douter des faits, sans douter de tout. C'est aux principes que s'attache le dogmatisme. Mais on ne peut croire aux principes que comme on croit aux mouvements : en marchant. Le savant ne regarde pas le progrès, il y participe. Il n'a pas la connaissance du devenir, il en a le sens. *Ce sens du devenir, — ou sens des principes, ou sens historique, peu importe, — est donc enfin le principal instrument des découvertes physiques.* Nous allons expliquer son emploi.

Nous savons qu'on ne peut trouver un fait sans un principe préconçu. Sans un principe, un fait n'est qu'une perception informe. Mais un principe n'est jamais universel ni infiniment précis; en 1901, il est limité en extension et en exactitude; et sa limite laisse en dehors de la région connue le fait qu'il est destiné à mouler. Le donné et le principe sont donc, à la veille de la découverte, deux indéterminés dont le contact doit faire surgir une détermination. Comment faire? L'entreprise semble impossible. Elle le serait si le principe et le donné étaient deux puissances immobiles. Mais on peut augmenter l'activité du principe en voyant en lui, non une vérité en arrêt, mais une pression qui tend à se répandre, en étudiant moins son aspect présent que la direction de son développement antérieur, en cherchant, par un sens spécial, à le prolonger dans l'avenir, et le fait se précisera à l'appel de ce progrès comme ces liquides sursaturés qui cristallisent au contact des mouvements qui les traversent.

Nous avons déjà donné quelques exemples de cette méthode. Nous avons vu [1] que *le fait de la chute d'un corps et le fait de l'accélération séculaire de la lune* n'ont pas, par eux-mêmes, d'individualités : mouvements sans horloges, phosphorescences insaisissables, changements qualitatifs, changements universels, il fallait au moins un principe, le principe de l'inertie, pour en faire des faits scientifiques. Pourtant on ne s'est pas servi du principe tel qu'on le connaissait alors, mais tel qu'on voulait qu'il fût demain; ce n'est pas son état

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1901, pp. 187-189.

présent qui a servi d'emporte-pièce pour isoler les faits; *c'est son état futur que la seconde vue de l'inventeur a superposé à la réalité, comme un canevas tendu à l'arrière-plan de l'avenir.*

Il y a en physique une loi célèbre, *la loi de Mariotte-Gay-Lussac.* On l'écrit :

$$PV = RT.$$

P est une pression, V un volume, T une température absolue, R un nombre. Pour certains gaz, dans certaines conditions, comme l'air ou l'hydrogène aux environs de la température ordinaire et de la pression atmosphérique, on peut trouver facilement une définition de P, de V et de T qui satisfasse à la loi. La formule est trop commode pour qu'on ne cherche pas à l'appliquer à d'autres corps. D'autre part, les lois de Raoult nous apprennent à mesurer les poids moléculaires de substances dissoutes; mais les poids moléculaires n'ont été définis que pour les substances gazeuses; voilà donc une analogie, encore vague, entre les gaz et les dissolutions. Ainsi la commodité du calcul et les indications de la nature, ce qu'il y a de subjectif et d'objectif dans la loi de Mariotte-Gay-Lussac, nous invitent à la fois à l'étendre au cas des solides dissous. Essayons. Voici une lampe, un vase, de l'eau et du sucre. Il y a là de quoi faire un fait, il n'y a pas un fait encore. La loi m'aidera à le constituer. Elle me poussera à définir une propriété du sucre mesurée par le même nombre que la pression d'un gaz. Pour cela, je placerai la dissolution au contact d'une certaine paroi, dite paroi semi-perméable, je n'emploierai que certains dissolvants, je n'étudierai que les solutions suffisamment diluées, enfin je prendrai toutes les précautions nécessaires pour que la formule des gaz parfaits s'applique aux « pressions osmotiques ». La nature favorise nos essais, mais la loi a sollicité la nature. Cependant ce n'est pas la loi, en tant que règle universelle, que j'ai combinée au donné puisque, avant cette expérience, elle ne s'appliquait qu'aux gaz; c'est la loi, en tant qu'inachevée et mobile; *c'est moins la loi elle-même que son progrès* [1].

1. On pourrait donner aussi, comme exemple de la même règle, l'extension de la formule de Newton $f = k \frac{mm'}{r^2}$ aux attractions électriques. La formule a attiré autour d'elle les circonstances des mesures de Coulomb. Nous avons déjà cité cet exemple dans le paragraphe du « sens esthétique ». On voit par là la plasticité des règles de notre logique, puisque deux d'entre elles, appliquées au même phénomène, le déterminent de la même manière.

Il est une classe de travaux où ce sens du progrès est particulièrement fécond. *C'est le choix des unités.* Nous ne pouvons qu'indiquer, en quelques mots, les grandes lignes de ce sujet qui exigerait, à lui seul, une longue étude. — Il est évident qu'il n'y a pas, dans la nature, d'étalon absolu, ni de longueur, ni de temps, ni d'électricité, ni de chaleur. Sera fixe, dans un phénomène, l'élément que nous déclarerons fixe. Décret légitime, parce qu'il est nécessaire. Nous pouvons prendre, comme unité de longueur, la longueur d'une barre de platine ou la longueur du pendule qui bat la seconde à Paris; avec le temps, les deux grandeurs varieront l'une par rapport à l'autre; mais nous ne pouvons pas dire qu'aucune des deux soit fixe absolument. — La construction d'une unité est une besogne aussi importante que l'observation d'un fait : les étalons sont ce qui tient le plus de place dans un appareil, et leur étude est ce qui demande le plus de temps dans une expérience. — Eh bien, ce qu'on regarde comme fixe, dans la constitution d'une unité, c'est une grande loi. Nous avons vu que la constance de la pesanteur, puis la loi de Newton, ont servi à déterminer l'unité de temps [1]. On détermine l'unité de longueur par le principe des ondes [2]. On prend une unité d'intensité électrique qui vérifie la loi de Laplace, et une unité de force électromotrice qui satisfasse à la loi de Ohm [3]. La mesure des températures, par le thermomètre à gaz, respecte la loi des gaz parfaits, et Lord Kelvin a proposé une échelle de température fondée sur le principe de Carnot [4]. — La loi, dans ces circonstances, semble moins une loi qu'une définition. Mais c'est une apparence incomplète. La formule de la loi est seule définitive. La loi tient à toute la science : elle renferme ainsi une foule d'éléments inaperçus : sa formule n'a pas de sens sans les conditions qui l'expliquent; elle n'a pas plus de sens que le taux d'une rente dont on ignore le cours. Mettre au contact d'un phénomène l'étalon construit au moyen de cette loi, c'est mettre la loi qu'il renferme en présence de conditions nouvelles : c'est l'étendre, quoiqu'on soit sûr du succès de cette extension, et quoique, verbalement, on ne la remarque pas. En faisant d'une loi l'élément d'une unité, on lui

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars, 1901, pp. 187-189.
2. *Ibid.*, p. 165.
3. *Bibliothèque du Congrès international de philosophie de 1900.* Tome III, pp. 675-676.
4. *Ibid.*, p. 653 et p. 674.

donne un caractère officiel qui la place au-dessus des vérifications; mais elle peut s'enrichir encore à travers tous les faits où elle entrera comme juge. *C'est donc bien le désir de généraliser certaines lois qui guide les savants dans le choix des unités.*

Il est clair que le sens du progrès n'est pas le facteur de toutes les découvertes. Il a son heure et sa matière, comme le sens esthétique a les siennes. Malgré ces restrictions, ceux qui n'ont pas pratiqué la physique auront quelque peine à refuser l'autonomie aux faits et surtout à les subordonner à quelque chose d'aussi fuyant qu'une tendance ou qu'un progrès. On nous présentera donc quelques objections dont l'examen nous permettra de préciser notre thèse générale et d'en fixer les limites.

1° Dans une foule de cas, dira-t-on, c'est comme vérités éternelles que l'on emploie les principes. Ainsi on ne cherche pas à développer les principes de la mécanique quand on les applique aux attractions électriques. — C'est vrai, mais les mesures électriques permettent d'étendre d'autres principes, le principe de la conservation de l'énergie, par exemple. Dans ces observations, les deux sortes de principes ne jouent pas le même rôle : le principe de la conservation de l'énergie est, pour ainsi dire, *un être adolescent* : c'est sur son développement que se concentre toute la pensée du physicien; les principes de la mécanique se sont desséchés par un plus long usage, et c'est leur *squelette* qui sert d'ossature aux faits. Mais ils ont été vivants, au temps de Kepler ou de Galilée. — Nous ne dirons donc pas que les principes sont toujours fixes, parce que, dans quelques circonstances, on s'en sert comme tels; nous rechercherons au contraire les faits, très nombreux aussi, où ils interviennent par leur mobilité.

2° Quelques faits, dira-t-on encore, n'ont aucun prolongement dans l'avenir. Celui qui mesure la chaleur de formation du chlorure d'éthyle ou l'ascension droite de Yega n'a aucun souci de l'évolution des principes. — C'est exact. Aussi ne prétendons-nous pas que le sens du progrès soit celui de tous les chercheurs. On ne s'en sert que dans les grands faits, ceux qui sont révélateurs d'une grande loi. Les petits sont des conséquences d'un principe, mais ils ne réagissent pas sur lui; il les laisse tomber, ils ne le soutiennent pas. Ces faits n'ajoutent vraiment rien à la science; ils l'étalent seulement. Les grands faits ont au contraire avec le principe un contact plus prolongé. *Si le principe est une courbe et si les faits sont des*

tangentes, les faits significatifs sont des tangentes d'osculation. Les premiers faits sont des instantanés ; les seconds durent plus longtemps ; les premiers sont parfois brusquement abandonnés, à chaque accroissement de précision et à chaque complication des procédés ; les seconds survivent à la variation des méthodes, parce qu'ils les ont, en partie, inspirées ; il ne faut donc pas s'étonner qu'on puisse découvrir les uns sans avoir le sens du progrès, et qu'il faille, au contraire, pour saisir les autres, les suivre dans leur durée.

3° Enfin on allègue l'opinion des savants. Ils croient au fait, dit-on, comme le vulgaire à un objet ; et c'est naturel, car, s'ils réduisaient la vérité à l'acte de la rechercher, ils trouveraient dans ce subjectivisme assez de découragement pour abandonner leurs recherches. — *Examinons d'un peu plus près cette psychologie :* ce sera un complément aux quelques notes que nous avons prises sur l'esthétique du physicien.

On commence tout travail de physique par une étude historique. On apprend « ce qui a été fait sur la question ». Non pas simplement pour connaître les points acquis et ne pas risquer de les découvrir de nouveau. Plutôt pour voir dans quelle direction la science est orientée par ses derniers succès. Toute expérience est incomplète. Toute loi n'est vérifiée qu'à peu près. Mais, en ouvrant ce hiatus, la science nous indique elle-même le moyen de le combler. Le rapport des unités électriques est représenté par le même nombre que la vitesse de la lumière : c'est une invitation à mesurer la vitesse de l'électricité. On trouve, comme pour la lumière, 300.000 kilomètres par seconde. C'est un encouragement à chercher de nouvelles analogies. Les propriétés des surfaces capillaires varient confusément au contact des impuretés ; mais il y a un lien entre les actions de contact et les manifestations électriques : on est ainsi amené à fonder l'électro-capillarité. Dans tous les phénomènes il y a des courbes dont l'extrémité s'infléchit : il s'agit d'en prolonger la courbure. Le passé nous renseigne par ce qu'il nous annonce. Rien ne sert au physicien d'en enrouler le développement en une bobine qu'il puisse tenir en main ; il faut au contraire le laisser tendu vers l'avenir ; c'est par cette connaissance du passé qu'on est vraiment de son époque ; l'érudit est un dictionnaire sans date ; on n'est de son temps que si on cherche à le précéder.

Puis il faut « respirer l'atmosphère d'un laboratoire », il faut « être d'une école », il faut « entrer dans la tradition ». Tout le

monde répète ces conseils, sans en comprendre toujours la valeur. Tous trois ne sont efficaces que parce qu'ils nous placent dans l'histoire. — Dans tous les coins d'un laboratoire, plusieurs savants essaient de nouveaux appareils et de nouvelles méthodes; l'un est électricien, l'autre opticien, l'autre chimiste; chacun raconte les succès de ses tentatives et chacun applique à ses propres recherches des procédés qui ont réussi près de lui; le résultat des uns est tendance pour les autres; chaque science entraîne la science voisine; mais ce n'est possible que dans un laboratoire, parce que là seulement, on a pleinement conscience de la pénétration mutuelle de toutes les parties du savoir. — Une école n'est pas un groupe d'élèves ou d'admirateurs qui apprennent docilement à imiter le coup de main du maître ou qui complètent, par des mesures de détail, une doctrine définitive; on n'est vraiment chef d'école que si on sait remplacer les idées rigides par des directions assez imprécises pour être générales et fécondes; et l'on n'est vraiment un disciple que quand on est un maître en détail. Ce n'est pas la communauté des croyances qui groupe les membres d'une même école, c'est le parallélisme des recherches. — La tradition enfin n'est pas une collection de recettes transmises avec vénération, comme, à l'Odéon, les gambades du temps de Molière; si la tradition n'était pas autre chose, il vaudrait mieux l'écrire; on l'a toujours opposée à l'écriture; elle n'est fidèle au passé que si elle se sent capable de le prolonger dans l'avenir : tradition veut dire transition.

Il y a des esprits qui sont constamment en état d'invention. C'est une espèce d'enthousiasme qui les emporte toujours au delà de ce qu'ils viennent de découvrir. Ils ne peuvent mettre au point sur l'état actuel de la physique; à travers les formules acquises ils voient s'illuminer le plan de recherches nouvelles; l'idée claire ne les séduit pas par sa netteté, mais par sa transparence. Ils ne voient pas l'avenir de la science, mais ils y marchent avec un flair infaillible; ils ont moins une certitude qu'une sécurité. Ils vivent dans le lendemain et s'imaginent leur carrière comme un progrès perpétuel sans autre but et sans autre récompense que lui-même. Ils n'ont jamais d'idées arrêtées, mais ils n'ont jamais d'idées flottantes : ils ont des idées tendues. Il y a dans leur esprit une fixité que la plupart des hommes ne connaissent pas : la fixité de la direction. Ils sont incapables de faire un livre; ils ne griffonnent que des notes et par devoir, pour les chercheurs et non pour le public. Ils ne reconnais-

sent plus leur pensée en corrigeant les épreuves. Ils ne condamnent qu'une chose dans le progrès, l'imprimerie; et ils ne voient dans le travail qu'ils rédigent qu'un entraînement pour en écrire un autre.

On a dit qu'il faut être ignorant pour être inventeur. Il est certain qu'un homme n'a pas le temps de connaître tous les faits acquis. Mais cette connaissance lui serait inutile. Car tous les faits ne sont pas également suggestifs. Il y en a qui vont à la remorque des autres; il y en a qui sont isolés et immobiles; il y en a « qui ont de l'avenir ». Ceux-là seuls instruisent. Il faut savoir ignorer les autres. L'ignorance doit être un discernement. Mais, de ces faits privilégiés, il faut posséder une érudition spéciale : il faut saisir, dans leurs plus obscurs détails, les germes de vie qui sont en eux; c'est une connaissance qui ne s'étale pas, en surface, sur la science d'aujourd'hui, mais qui pénètre, en profondeur, dans la durée de la science passée; c'est une connaissance ramassée et pratiquée jusqu'à devenir un sens.

Ce sens historique n'est pas d'ailleurs celui de l'historien proprement dit. L'historien recherche de préférence les périodes stables pour en reconstituer le caractère original : il fait le tableau du passé après l'avoir immobilisé : il se place entre les tournants de l'histoire, dans les routes droites où l'humanité fait halte. Le savant, au contraire, recherche ces tournants eux-mêmes, les suit aussi longtemps que lui permet la longueur de sa vie, et, à l'inclinaison qui l'attire vers le centre, il devine le rayon de la trajectoire et la vitesse qui la parcourt. C'est pourquoi on ne peut écrire l'histoire des sciences comme on écrit l'histoire des mœurs : une grande époque scientifique ne dépend pas seulement de son passé : le siècle de Newton n'a pas préparé le siècle suivant, il l'a contenu; l'histoire de la science n'est pas séparable de la science elle-même, qui est déjà comme une histoire; une découverte s'insère dans le mouvement des idées comme une différentielle s'insère dans sa fonction, et l'histoire de la science d'autrefois est l'intégrale de la science actuelle.

Il ne faut donc pas se méprendre en entendant les physiciens parler de la fixité des faits : ils en parlent dans une langue à eux. Ils ressemblent aux météorologistes qui ne s'intéressent pas à la hauteur du baromètre, mais à son mouvement de montée ou de descente : ils ne demandent à son niveau qu'une fixité provisoire :

juste le temps de faire une lecture. Il en est de même en physique. *Il faut que les lois semblent fixes pour qu'on ait prise sur leur évolution. La science, pour le savant, est fixe comme l'aiguille d'une boussole, comme un ressort bandé, comme un animal qu'on tire quand il fuit devant la balle, comme l'air qui se durcit un instant sous le battement d'ailes d'un oiseau.*

La psychologie de l'invention n'est pas seulement intéressante en elle-même; elle nous renseigne sur la nature des faits. Nous venons d'apprendre que la découverte n'est pas une saisie instantanée, mais une intuition de la durée. Nous avons appris d'autre part qu'on ne peut constituer le fait sans y mettre de la finalité. Expliquons le résultat par sa recherche. L'illusion du sens commun et les nécessités du calcul ont défiguré ce qu'intérieurement nous saisissions du fait. Il nous apparaissait comme un passage : nous en avons fait un spectacle. Mais, en l'écartant du courant de la science, nous avons rompu l'équilibre qui le soutenait. Pour le rétablir, il a fallu le rattacher à l'avenir par un lien un peu factice : c'est cette finalité qui est ainsi l'*image spatiale de l'intuition du progrès.*

Résumons tous ces caractères du fait. — *Un fait physique n'est pas autonome.* Il n'est pas autonome, parce que son énoncé n'a pas de sens si on le détache des conditions qui le vérifient. Mais ces conditions sont, pour la plupart, des recettes inintelligibles : on ne peut les exprimer qu'en citant les motifs qui les ont fait choisir : c'est la facile généralisation d'une loi qui déborde le fait, c'est la réunion prochaine de plusieurs autres lois voisines, c'est tout l'avenir de la science qui se trouve ainsi enfermé dans cette expérience d'un instant. — Un fait n'est pas autonome, parce qu'il n'existe pas si un principe ne le découpe; c'est ce principe le véritable individu; mais c'est un individu qui vit, et le fait en est l'insaisissable présent. — Un fait n'est pas autonome; au lieu de l'étendre dans la durée, nous pouvons essayer de le lier à l'ensemble de la science actuelle, dont on ne peut pas non plus le séparer; mais cette science ne se suffit pas davantage : si on oublie la psychologie du savant, elle n'est plus qu'une inexplicable énigme, un cercle vicieux sans origine ni point d'appui, un échafaudage instable penché pour tomber; à moins qu'on ne lui donne de la stabilité, comme à un homme qui marche, en la poussant dans l'avenir. — Un fait n'est pas autonome, parce que la formule mathématique qui l'exprime n'est qu'imparfaitement vérifiée : il y a un jeu entre elle et la réalité : mais la réalité nous

suggère en même temps la manière de boucher ce vide; elle nous inspire des recherches nouvelles qui préciseront ce qui manque aux premières: le fait est gros de faits nouveaux; il est l'origine d'une découverte : il est un relai dans la démarche continue de l'invention. — *De quelque manière que l'on considère le fait, on ne peut donc le détacher de la durée.* Le mot fait n'est pas un participe passé, c'est un participe présent. — Un enfant fait, avec une pierre plate, des ricochets sur un bassin : le frémissement de l'eau et la vitesse de la pierre se consolident l'un l'autre : tel est le rapport des faits au progrès de la science; les faits sont ces points où l'idée directrice frôle la réalité; elle en reçoit un élan nouveau; mais les faits ne sont par eux-mêmes que matière insaisissable, objet fluide et soutien fuyant.

C'est donc une erreur de quelques positivistes que la négation de tout ce qui n'est pas le fait. Des faits, oui; rien que des faits, non. L'intuition des principes, qui nous a occupés dans notre premier chapitre, n'est donc pas un complément superflu des recherches de laboratoire : *elle en est la condition même.* Et si quelques expérimentateurs prétendent s'en tenir à une observation isolée, c'est qu'ils ne remarquent pas le principe dont le développement supporte le fait qui leur paraît se suffire; ils le nient, mais ils s'en servent; ils le nient, parce que, pour eux, il est devenu routine: et ils sont, après tant d'autres, des philosophes sans le savoir.

Au sens esthétique et au sens du progrès, les physiciens joignent plusieurs autres instruments de recherche. Par exemple un *sens du doigté*, utile surtout dans le choix des unités. Il ne suffit pas de définir une unité par une combinaison de lois générales que nous puissions facilement calculer; il faut encore matérialiser ces unités idéales en étalons qu'on puisse sans peine fabriquer, manier, transporter, régler, acheter et copier. Mais les limites de cette étude ne nous permettent pas d'entrer dans ces détails. Nous n'avons pas voulu donner une logique complète, mais indiquer l'esprit d'une méthode.

Nous terminions notre premier chapitre par cette phrase : « L'esprit positif est un esprit de vie ». Nous pourrions la répéter ici. Mais il ne suffit pas d'éclairer, avec une insistance un peu diffuse, un des côtés de l'esprit positif. Il faut hiérarchiser tous ces sens du mot « vie », voisins, mais divers. Il faut donner, de l'esprit positif, une définition adéquate. Mais, pour la rendre plus précise encore, il n'est pas inutile d'opposer à l'esprit moderne l'esprit métaphysique

et l'esprit théologique. Nous sommes ainsi amenés à étudier la loi célèbre d'Auguste Comte, la *loi des trois états.*

§ V. — *La loi des trois états.*

Si l'esprit positif est vraiment un esprit de vie, cette vie s'accroîtra d'époque en époque; et, si l'histoire de la physique nous montre l'homme cherchant, non pas un spectacle de plus en plus complet, mais une activité de plus en plus profonde, elle fournira à toutes les analyses qui précèdent une précieuse confirmation.

De tous les essais d'histoire de l'esprit humain, nous ne retiendrons que celui d'Auguste Comte. Il l'a résumé dans la *loi des trois états* [1] :

En tout ordre de recherches, l'esprit humain passe par trois états successifs : l'état théologique ou fictif, l'état métaphysique ou abstrait, et l'état positif.

Comte a fait de cette loi le fondement de la sociologie [2]; mais ce n'est pas comme telle que nous avons à l'examiner ici. Nous ne voulons voir en elle qu'un récit du développement de la science. Nos lecteurs sont assez accoutumés aux trois termes « théologique », « métaphysique », « positif », pour que nous n'ayons pas besoin de les expliquer autrement que par quelques exemples. Les physiciens avaient l'esprit théologique quand ils voyaient dans le tonnerre la colère d'un dieu, dans la marche des planètes un angelus rector, et dans les tables tournantes le diable. Ils avaient l'esprit métaphysique quand ils parlaient de phlogistique, de vertu dormitive et de fluide magnétique écrivant dans les planchettes. Ils ont eu enfin l'esprit positif quand ils se sont contentés de chercher les lois des phénomènes. — Laissons de côté les objections de détail qu'on a souvent adressées à la loi des trois états [3]. Il est clair que ce ne sont pas des états nettement distincts et Comte n'a jamais eu la superstition du nombre « trois ». Il y a des exceptions à la loi et des régres-

1. La loi des trois états a été formulée avant Comte, mais avec une documentation moins abondante. — Elle est exposée dans la première leçon du *Cours de philosophie positive*, mais elle est surtout diffuse dans tout l'ouvrage. On la trouve aussi dans le *Catéchisme positiviste*.

2. Cinquante et unième leçon du *Cours*. C'est à ce titre qu'elle est remarquable. Loi isolée, est fort banale.

3. Est-il nécessaire de faire remarquer que « théologique » et « métaphysique » ont été détournés de leur sens habituel? La philosophie et la religion ont eu leur évolution, comme la science. Il y a eu un esprit positif en religion et en

sions de l'état positif à l'état théologique. Acceptons ce tableau de l'histoire comme un grossier fusain.

Il reste à l'interpréter. Or il semble acquis aujourd'hui, contrairement à l'opinion de quelques disciples de Comte :

1° *Qu'il n'y a pas une séparation brusque entre l'esprit théologique et l'esprit positif, mais une transition insensible;*

2° *Que l'état positif ne clôt pas l'évolution de l'esprit.*

Nous pouvons réunir ces deux propositions en une seule, qui les résume et les complète :

De la phase théologique à la phase positive, l'esprit vit de plus en plus les choses, et la dernière phase est la plus riche en variations, bien qu'elle soit ramassée en un plus petit nombre d'années astronomiques. Ainsi l'évolution commence là où Comte la termine, et la loi des trois états est moins de l'histoire que de la préhistoire. A l'appui de ces assertions, nous allons, très brièvement, et en les rapportant à l'action humaine, comparer les trois états.

1° *L'état théologique.* — Ce qui caractérise l'état théologique c'est l'impossibilité ou le refus d'agir sur les phénomènes, de quelque manière que ce soit. La nature appartient au caprice divin : nous ne pouvons ni la dompter, ni la pénétrer.

2° *L'état métaphysique.* — Le métaphysicien croit à l'ordre des choses, mais il réserve son action sur elles. Cette réserve rend compte de toute sa psychologie. — Toutes ses explications ont une marque commune : elles sont globales; l'horreur du vide ne lui permet pas de construire des pompes de compression; le physicien analysera les faits, non par mépris de la synthèse, mais pour remplacer les synthèses naturelles par des synthèses qu'il trouve fécondes. — Le métaphysicien ne croit pas avoir expliqué un fait s'il ne l'a rattaché à une cause finale; le physicien n'emploie que les causes efficientes. La finalité n'est pas cependant une erreur; les causes efficientes ne se suffisent pas; des motifs libres en ont inspiré le choix; la causalité physique est subordonnée à une finalité humaine. Mais l'efficience et la finalité ne jouent pas le même rôle; seules les causes efficientes sont en contact avec les choses; les causes finales sont à l'arrière-plan; l'efficience est la raison des

philosophie. On peut dire que Socrate a mis le premier la vie intérieure dans la philosophie, et que les prophètes d'Israël ont les premiers vécu l'action divine. Les sciences positives, qui datent de Galilée (à l'exception des mathématiques), sont donc entrées les dernières dans la phase positive.

phénomènes; la finalité n'est que la raison de l'efficience : nous ne rejetons pas la finalité parce qu'elle est cause inutile; nous la rejetons parce qu'elle est cause lointaine. — Le métaphysicien croit à l'expérience, car c'est d'un fait que partent toutes ses déductions; il y croit même plus que le physicien, puisqu'il ne la recommence jamais; ce qui les distingue, c'est la revision perpétuelle que le physicien impose à la nature, comme si elle n'était pas fixe et comme si, par une influence continue, il pouvait la corriger. Mais ceux qui croient à l'immutabilité des lois sont bien près d'en faire des substances; ils se moquent à grand bruit du « fond », et de la « nature » des choses; mais, en dépit des mots, ils sont aussi des métaphysiciens; et, si les positivistes ont préféré les lois aux essences, c'est qu'ils entendaient par lois des essences élémentaires et qu'ils étaient maîtres du moins de leurs combinaisons. — Ainsi l'esprit métaphysique ne donnait pas à l'homme une moins grande connaissance de la réalité, mais une moins grande prise sur elle; c'était moins un esprit d'ignorance que de paresse.

3° *L'état positif.* — Il y a une foule de degrés dans l'esprit positif. C'est d'abord l'esprit d'observation; activité un peu simple de joueur de cache-cache. Puis viennent les débuts de l'expérimentation, sortes de pièges respectueux qu'on tend à la nature, pour la capturer toute vive. C'est enfin la création de machines qui triturent les choses jusqu'à leur donner la forme de notre esprit. Nous avons donné, sous un autre titre, un aperçu de ce développement en résumant l'histoire de la chimie au XIVe siècle[1]. Nous y ajouterons ici l'histoire de l'électricité.

On a commencé par des observations isolées : les bas de soie de Symmer, le cerf-volant de Franklin, la grenouille de Galvani. On parlait bien, en même temps, de fluide positif et de fluide négatif; mais on n'entendait par là, ni l'éther des métaphysiciens, dont le souci aurait compromis les recherches, ni l'éther des physiciens modernes, qui est un système fécond d'équations différentielles; les fluides n'étaient que des mots, et l'électricité se réduisait à un amusant empirisme. — Bientôt on ne se contente plus des faits inmé-

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1901, pp. 189-191. Lire aussi l'étude historique de M. Duhem sur la *Notion de mixte* (*Revue de philosophie*, décembre 1900 et nos suivants). L'histoire de la physique du XIXe siècle n'a pas encore été écrite : on en trouvera d'intéressants fragments dans les notes historiques qui accompagnent les rapports du Congrès de physique de 1900.

diats. On crée des êtres nouveaux qu'on n'observe que dans des circonstances compliquées. Coulomb définit la masse électrique et le pôle magnétique. Ohm et Pouillet construisent la notion de courant et les notions connexes. Ampère apprend à manier des éléments de courant. On ne peut découper un courant comme on découpe un fil, et, pour appliquer la loi des attractions électrostatiques, il faut négliger le principal élément du phénomène, le diélectrique. N'importe. Ces notions conduisent à des formules simples, comme la formule de l'inverse carré. Et ces formules expriment des relations plus générales. La loi de Coulomb permet de calculer la plupart des faits d'électricité statique, la loi de Ohm résume tous les phénomènes de distribution électrique, de la formule d'Ampère on déduit toutes les attractions des courants, et les propriétés des solénoïdes rattachent le magnétisme à l'électricité. Au lieu de regarder la nature, on l'a ingénieusement bousculée, et l'ordre qu'on y a apporté ainsi a tracé quelques chemins entre les points isolés où on l'avait touchée d'abord. — Nous arrivons enfin à la grande période de la science, la période de Helmholtz, la période de Maxwell et de Hertz. Maxwell et Hertz relient l'électricité et la lumière, Helmholtz ramène les lois des piles aux principes de la thermodynamique. Les tendances de l'époque précédente s'accentuent. Les lois sont plus générales, les équations se calculent mieux, et les phénomènes fondamentaux sont encore plus artificiels, puisque Helmholtz prend pour point de départ les phénomènes réversibles du principe de Carnot qui, par leur nature même, sont irréalisables. Ainsi on ne trouve pas dans les choses la grande unité à laquelle on aboutit : elle vient de notre esprit; c'est du dedans que nous la faisons rayonner; aussi n'éclaire-t-elle pas la nature tout entière : les principes de l'électricité n'expliquent pas mieux qu'à l'époque de Franklin l'orage et l'aurore boréale; ils expliquent les phénomènes de laboratoire ou d'usine créés sous leur inspiration. Du reste, il y a plusieurs centres dans ces groupements de phénomènes, plusieurs principes que nous ne cherchons plus à réduire les uns des autres, mais qui tous ont même structure et même rôle; l'unité ne ressemble guère aujourd'hui à celle qu'on rêvait aux temps de Newton ou de Laplace, l'explication du monde entier par une seule loi; elle est moins dans le spectacle de l'univers que dans l'attitude qui le façonne; elle est moins matérielle que formelle; et nous nous unifions en unifiant le donné. Enfin ces centres eux-mêmes sont mobiles. Maxwell n'a pas dit le

dernier mot de la science. Il a fait de l'électricité un corollaire de la mécanique, mais de récentes découvertes nous invitent à voir dans l'électricité la science première dont la mécanique ne serait qu'un chapitre, et de nouvelles idées se développent sans qu'on puisse dire jusqu'où elles nous pousseront dans notre action sur la réalité. — C'est donc bien la même vie qui caractérise tous les degrés de l'état positif. Mais quel progrès depuis cent ans! Il y a peut-être plus de différence entre l'électricité d'aujourd'hui et celle du XVIIIe siècle qu'entre les débuts de la science positive et l'ancienne métaphysique. Comte ne pouvait le savoir. Il a cru fermer le passé. Mille circonstances l'excusent. Soyons-lui reconnaissants d'avoir si vigoureusement ouvert ce XIXe siècle qu'il a si étrangement méconnu[1].

On pourrait esquisser de même l'histoire des sciences voisines. Mais nous avons fait assez d'histoire. Il est temps de résumer, le plus brièvement possible, les caractères de cet esprit de vie, dans son état actuel.

1° Vivre les choses veut dire d'abord : *avoir un contact permanent avec elles*; mais non pas avec des choses dont la structure serait

1. A la loi des trois états, Auguste Comte a rattaché une *Classification des Sciences*. Elle occupe la deuxième leçon du *Cours*. Les Sciences y sont placées dans cet ordre : analyse, géométrie, mécanique, astronomie, physique, chimie, etc. C'est une classification rationnelle, parce que chaque science est plus abstraite et plus générale que celles qui la suivent. Mais c'est aussi une classification historique, parce qu'elle range les sciences dans l'ordre de leur arrivée à l'état positif. — On a souvent critiqué cette classification et on en a proposé des foules d'autres. Son principal défaut tient à l'idée que Comte se fait de l'esprit positif. L'esprit positif est, pour lui, un et définitif : une science positive lui paraît, de même, définitivement constituée. Or la critique a montré qu'il y a une infinité de géométries possibles, une infinité de mécaniques possibles. Quand une science arrive à l'état positif, elle y arrive d'une certaine manière, mais elle aurait pu y arriver autrement. Il est nécessaire qu'elle soit devenue positive pour que les sciences plus concrètes puissent le devenir à leur tour, car elles empruntent ses lois avant d'y ajouter leurs postulats particuliers; mais la forme qu'elle a prise est peut-être la moins propre à fonder ces sciences nouvelles. Alors il se passe un fait que Comte ne connaissait pas : quand la dernière science commence à se constituer, on retouche les principes de la première jusqu'à ce qu'ils s'appliquent commodément à elle. L'optique suppose l'électricité dont elle n'est qu'un cas particulier; mais ce n'est pas l'électricité de Coulomb, science positive cependant, c'est l'électricité de Faraday et de Maxwell; l'optique nous fait choisir entre les deux électricités. La thermodynamique repose sur une mécanique, mais sur l'énergétique et non sur la mécanique classique. Enfin on adoptera peut-être une troisième mécanique, une mécanique de l'éther, qui supposerait l'électricité avant elle. L'ordre indiqué par Comte n'est donc pas tout à fait l'ordre d'arrivée des sciences à l'état positif. Il y a un remaniement incessant des vieilles sciences sous la poussée des sciences récentes, ou plutôt, une classification des sciences ne peut jamais être définitive, car les sciences sont en formation incessante, comme l'esprit positif lui-même.

définitive (à quoi bon alors y revenir sans cesse?), avec des choses que l'expérience nous offre partiellement indéterminées, et qui se détermineront à ce contact même.

2° Les instruments de cette possession du monde sont *quelques principes mathématiques maniables*, autour desquels se groupent les phénomènes. Principes de la mécanique, principe de l'équivalence et principe de Carnot, attraction universelle, principe des ondes, principe des interférences, principe des vibrations transversales, loi d'Ampère, loi de la conservation de la masse, loi des proportions définies, sont autant d'intuitions dont la traduction algébrique est infiniment commode. Et c'est une vie que cette transposition du donné en langage intelligible, en formules dont les combinaisons ingénieuses dessinent le plan des expériences qui serviront à les justifier.

3° A cette vie mathématique se joignent diverses formes accessoires de notre activité; par exemple, en informant les phénomènes, *nous y mettons de la beauté*; mais c'est une beauté particulière dont les éléments sont des nombres.

4° Au moyen de ces formules, *nous unifions les phénomènes* : unité qui respecte la spécificité des diverses branches de la physique, mais qui applique à toutes une puissance intellectuelle analogue. Les principes physiques unissent les choses en un petit nombre de groupements partiels, mais leurs fonctions semblables donnent à leur faisceau, au dedans de nous, une unité complète. Grâce à cette unité, le monde devient plus petit, et tient tout entier en notre esprit.

Unification de la nature par la vie mathématique, tel est, en résumé, le premier dessein du savant positif.

Mais vie est ici synonyme d'*étreinte*, de maîtrise, de création. Or vie veut dire aussi *variation* et développement. Les deux sens sont différents. Cependant *le physicien pratique ces deux vies à la fois, et il est nécessaire qu'elles coexistent en lui.* — En effet, l'unification du monde se poursuit sans limite, puisque, à mesure qu'on groupe des phénomènes connus, on en découvre de nouveaux; les corollaires mathématiques sont inépuisables, et on cherche à imposer au donné les dernières intuitions de l'analyse; enfin la forme mathématique des lois nous oblige à en chercher une vérification de plus en plus rigoureuse. C'est dire que la science évolue. La première vie entraîne la seconde. — Mais inversement la seconde suppose la première. En effet le changement des méthodes disloque chaque jour les objets de

la veille ; le donné fuit devant nos variations ; pour le maintenir dans la science, nous devons donc le serrer plus étroitement que les objets du sens commun, et ainsi l'évolution plus rapide entraîne un contact plus intime.

5° Cette évolution est plus la vie de la science que la vie de chaque savant. Mais chaque savant peut y participer. Si un fait est d'autant plus significatif qu'il occupe une plus grande durée dans l'évolution d'un principe, *ceux qui découvrent de tels faits sont comme des personnifications de la science de plusieurs siècles.* Il n'y a donc pas de différence de nature, il n'y a qu'une différence de degré entre l'esprit positif appliqué aux principes et l'esprit positif appliqué aux faits. Le mot vie a le même sens quand on parle d'un principe qui vit ou d'un fait qu'on vit. Les nombreux moments de l'histoire d'un principe, nous pouvons, dans la découverte d'un fait, les condenser en un état d'âme unique. Vivre un fait, c'est avoir la « mémoire » d'un principe.

6° Voir dans un fait le passage d'un principe, c'est ce qu'on nomme l'état de découverte. Inventer est la seule manière de se placer dans le courant de la science. Jamais l'exposition didactique ne donne l'intuition du progrès. L'esprit positif est donc enfin *un esprit d'invention.*

Nous donnerons donc cette *définition* de l'esprit positif, en physique :

L'esprit positif, en physique, est un esprit d'invention qui saisit, dans un fait, l'évolution d'un principe, moyen lui-même de posséder et d'unifier le donné sous forme mathématique [1].

Une dernière question se pose, et non la moindre : « Quelle connaissance des choses nous donne l'esprit positif? » C'est la question de la valeur de l'induction. Comme on définit généralement l'induction le passage des faits à leurs lois, et, comme nous avons soutenu qu'il y a entre les lois et les faits un lien indissoluble, on peut prévoir, dès maintenant, de quelle façon particulière nous poserons le vieux problème. Mais ce n'est pas l'induction seule qui nous occupera. Comme la loi des trois états nous a permis de préciser quelques caractères de l'esprit, l'étude de l'induction nous amènera à quelques remarques sur la nature des choses. Cette psycholo-

1. Rapprocher cette définition des vues exposées par M. Le Roy dans son article : Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie, *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1901.

gie et cette métaphysique sont solidaires et se complètent l'une l'autre.

§ VI. — *L'induction scientifique.*

Il y a deux sortes d'induction, l'induction *vulgaire*, celle qu'on pratique dans la vie courante et dans les sciences d'observation, et l'induction dont on se sert dans la physique moderne, et à laquelle nous réservons le nom d'induction *scientifique*. C'est cette dernière *seule* que nous étudierons. C'est celle que les philosophes ont le plus négligée. Cependant plusieurs d'entre eux ont, sans le remarquer, confondu les deux inductions. De là, nous semble-t-il, les difficultés et les contradictions de leurs études. Il n'est donc pas inutile, avant d'examiner l'induction scientifique, de la distinguer nettement de l'induction vulgaire.

Le vulgaire observe journellement des faits découpés d'avance et les réunit en une loi qui ne prétend ni à l'universalité, ni à la nécessité. On a vu cent cygnes blancs : tous les cygnes seront blancs, jusqu'à la première surprise. La loi n'est qu'une forme de langage : on s'en sert, plus qu'on n'y croit ; et l'empirisme suffit à justifier sa formation. — Le vulgaire s'imagine que l'induction scientifique est une opération du même genre, que les faits physiques sont aussi objectivement séparés que les faits du sens commun, et que les lois physiques sont aussi constituées par la soudure des faits. Il n'y a qu'une différence, capitale, il est vrai. C'est que les lois physiques sont des lois numériques. Prenant dès lors pour le fond ce qui n'est peut-être que l'enveloppe, on est persuadé qu'elles sont nécessaires et universelles, comme les mathématiques qui les traduisent; la science ne va donc pas, comme le sens commun, du particulier au plus général, du contingent au moins contingent; elle atteint l'universel et le nécessaire; faits et lois sont ici de nature différente : un abîme les sépare; l'empirisme est impuissant à franchir cet infini. Il faut donc faire appel à un principe venu de dehors. — Malheureusement, l'induction scientifique ne part pas, comme on vient de le supposer, d'une collection de faits, pour aboutir à une loi de nature mathématique; on s'est trompé à la fois sur la genèse et sur l'essence des lois; l'obsession du sens commun et l'obsession des nombres ont provoqué cette double erreur. Dès lors, puisqu'on a artificiellement séparé les lois et les faits, c'est un principe artificiel qu'on créera pour les réunir. *La recherche du principe de l'in-*

duction scientifique, telle qu'on l'entreprend le plus souvent, n'est donc qu'un faux problème.

Puisque la loi préexiste aux faits, le physicien ne passe pas des faits aux lois. Puisque le fait modifie la loi à son tour, la physique n'est pas non plus une science déductive. Puisque la loi, au contact des faits qui l'enrichissent, devient de plus en plus générale, et puisque ces faits sont observés dans des conditions de plus en plus recherchées, c'est-à-dire de plus en plus particulières, c'est à la fois vers le particulier et vers le général que va la démarche scientifique. Il y aurait là d'insolubles antinomies si l'induction était en dehors du temps. Et c'est précisément pour avoir posé la question dans l'éternel qu'on s'est heurté à tant de difficultés. La loi ne domine pas, elle s'élève; le fait n'est pas, il passe. Le savant n'est pas un homme, il est l'humanité. L'induction n'est pas un acte instantané de l'individu, elle est un acte durable de la race; elle ne donne pas le général, elle est la généralisation même; elle ne peut se renouveler à volonté, elle n'est jamais achevée; ce n'est pas un geste brusque que chacun pourrait refaire, c'est un geste collectif qui ne s'est pas encore fixé. *Le problème du fondement de l'induction doit donc, comme beaucoup d'autres, être transposé de l'espace dans la durée.*

Ainsi, ce qui s'évanouit dans ce problème, c'est l'illusion d'un principe immuable, inutile désormais pour soutenir le mouvement de l'invention. Il est vrai que, dans ce mouvement, il y a des instants de repos, que certains faits se détachent, tant bien que mal, de la science qui les entraîne, et que la besogne du physicien est, pour un moment, de même nature que les opérations de sens commun. On doit être sûr, par exemple, qu'une expérience faite aujourd'hui et à Paris, pourra êtra reproduite à Londres, et dans dix ans. Il faut que l'espace et le temps soient indifférents aux phénomènes physiques. Il faut qu'on puisse croire au principe des causes efficientes[1]. Mais il ne s'agit là, comme nous le montrerons bientôt, que d'une indif-

1. Le principe des causes efficientes ne suffit pas à fonder l'induction *vulgaire*. Il faut y ajouter le principe des causes finales. (Cf. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, p. 12.) C'est ce principe qui assure la conservation des espèces vivantes. Mais, dans les sciences physiques, la notion d'espèce n'existe pas; on la trouve en chimie, c'est vrai, mais les phénomènes chimiques sont encore assez simples pour pouvoir être expliqués par la seule loi de causalité, entendue d'une certaine manière (par exemple dans l'hypothèse atomique). C'est pourquoi, dans notre théorie de l'induction scientifique, nous négligerons le principe des causes finales, tel qu'il intervient dans l'induction vulgaire.

férence relative de l'espace et du temps, et l'empirisme suffit à nous en assurer. Cependant la légitimité de ce progrès même des principes suppose une certaine conception de la nature, non plus, il est vrai, définitive, mais évolutionniste. C'est cette conception qui justifiera pour nous l'induction scientique. Mais avant de l'exposer, *nous critiquerons les diverses métaphysiques que les différents aspects de la science moderne suggèrent au premier coup d'œil.* Pour abréger, nous nous bornerons aux deux théories extrêmes, que nous nommerons, l'une, *idéalisme de la liberté*, l'autre, *réalisme mécaniste.*

1° *L'idéalisme de la liberté.*

L'idéalisme de la liberté se fonde sur ces deux observations, que la critique a récemment établies :

a. Les lois physiques sont des définitions [1]. Les lois de Galilée définissent la chute libre. Si un corps n'y obéit pas, on dit qu'il ne tombe pas librement, mais on ne suspecte pas la loi. Une loi ne peut donc jamais être infirmée par l'expérience.

b. La perfection de nos instruments de mesure rend indéterminé le donné auquel ils s'appliquent [2]. C'est par des conditions que nous choisissons nous-mêmes que nous y établissons la détermination. Nous pouvons bien les choisir telles que n'importe quelle loi soit vérifiée.

Ainsi, d'après la première remarque, on peut constituer une physique, en dehors de toute expérience, à l'aide d'un système de conventions. D'après la seconde, si l'on met ces conventions à l'épreuve du laboratoire, elles y résisteront toujours, pourvu qu'elles ne soient que les résidus des lois grossières du sens commun (auxquelles on se soumet, malgré tout) et qu'elle exigent, pour être remarquées, ces observations délicates où nous mettons tant de nous-mêmes; nous croyons alors trouver dans les choses ce que nous y avions placé secrètement, et l'expérience est le miroir où nous nous laissons duper par l'image de nos propres décrets. La création de ces formules prouve du reste la puissance de notre activité intérieure [3]. C'est pourquoi l'on peut appeler cette doctrine « idéalisme de la liberté ».

1. Cf. par exemple : E. Le Roy, Un positivisme nouveau, *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1901, p. 143.
2. Voir le présent article, p. 584.
3. *Sur un argument tiré du déterminisme physique en faveur de la liberté humaine*, Bibliothèque du Congrès international de philosophie de 1900.

L'idéaliste connaît la critique des sciences; mais il l'interprète mal. Il a raison en toute rigueur; mais la rigueur ne suffit pas à expliquer le monde physique. Il pousse l'attitude critique à l'extrême, en oubliant que le critique conclut contre son propre point de départ [1]. En effet, si l'idéalisme était vrai, les corps tomberaient n'importe comment, vite aujourd'hui, lentement demain, et en cercle sous les tropiques; nous observons cependant que la chute libre est la chute habituelle, et on a fait du mot miracle le synonyme de dérogation aux lois de la nature. De plus, d'après l'idéalisme, l'expérience ne pourrait vérifier les lois que grâce à des conditions si complexes et si laborieuses que la science deviendrait impossible, faute de temps; et nous savons qu'on vérifie certaines lois plus facilement que d'autres, et qu'elles appellent, pour ainsi dire, d'elles-mêmes, leurs conditions. La matière a donc certaines habitudes, les lois ont certaine réalité : habitudes obscures, peut-être, réalité inexprimable, sans doute; mais si la science prévient la nature, elle ne la violente pas. C'est cela que n'explique pas l'idéalisme. S'il triomphe, c'est par coup d'état. Abandonnons une doctrine qui, après s'être vantée de rendre l'induction infaillible, ne peut en soutenir la plus humble démarche.

2° *Le réalisme mécaniste.*

Le raisonnement qui aboutit au réalisme mécaniste s'appuie sur un préjugé invincible.

a. C'est le préjugé du sens commun. Le sens commun est instinctivement réaliste. Mais d'un réalisme à deux degrés. Il croit profondément aux qualités premières; il croit moins fermement aux qualités secondes. Qu'on lui montre le succès des nombres sur la nature, il abandonnera les qualités secondes sans regret, et telle est, pour lui, l'importance de la vue et du toucher qu'il ne doutera plus que le monde soit constitué, en dernière analyse, par de l'étendue et du mouvement. C'est ce système qu'on nomme le mécanisme.

b. Un raisonnement confirmera cette croyance. La science réussit. Donc l'espace et le temps n'influent pas sur les phénomènes. Le monde physique est réglé par les causes efficientes, et tout ce qu'il contient s'enchaîne mécaniquement [2].

1. L'esprit positif, *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1901, p. 158.

2. Les savants ont discuté, comme les philosophes, la valeur du mécanisme. Plusieurs ont conclu contre lui. Qu'il nous suffise de citer une note de M. Poin-

Cette doctrine rend compte du succès de la science, tel qu'on peut l'observer dans une vue instantanée. Mais la science est en perpétuelle évolution. Nous allons montrer que le mécanisme est superflu pour justifier la science actuelle, et qu'il est insuffisant pour rendre compte de son progrès. Et nous nous servirons, contre le mécanisme, de ce qu'il y a de solide dans les arguments des idéalistes de la liberté.

Le mécanisme est inutile pour expliquer la science actuelle. D'abord il ne mérite pas la confiance qu'il inspire. Son origine bâtarde devrait nous écarter de lui. La physique ne peut s'approcher de la forme mathématique sans détruire aussitôt les déterminations du sens commun. La physique ne va donc pas vers le mécanisme extérieur, puisqu'elle ne va même pas vers un déterminisme plus général. Elle tourne le dos au sens commun. Les procédés de l'une ne sont pas les habitudes de l'autre. — Le raisonnement des mécanistes n'est pas plus décisif. Il est inutile au physicien que l'espace et le temps soient absolument indifférents aux phénomènes. S'ils avaient sur eux quelque influence (*petite*, du moins), il ne s'en apercevrait pas, précisément parce que les lois sont des définitions soutenues par un doigté inintelligible. Que ce doigté soit plus important que cette définition, c'est ce que nous avons soutenu contre l'idéalisme; mais le physicien pourra, en faveur de la formule, changer quelque détail des recettes, sans que la grossière mémoire de ses muscles le lui fasse remarquer; et, dans un temps et un espace plus actifs qu'il ne le suppose, il aura l'illusion de l'indifférence absolue de l'endroit et de l'époque [1]. Il y a plus. On a vérifié, il y a cent ans, la loi de Newton. J'essaie de la connaître mieux. Mais j'arrive, en présence de la nature, avec des instruments d'une autre exactitude; l'expérience d'aujourd'hui n'est pas une redite de la première. Si les habitudes des choses ont changé depuis cent ans,

caré : Sur les tentatives d'explication mécanique des principes de la thermodynamique, *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences*, 1889, 1er semestre, p. 550, un article qu'il a publié dans cette *Revue* : Le mécanisme et l'expérience, 1893, p. 534, et, tout récemment, quelques pages de M. Lippmann, *La théorie cinétique des gaz et le principe de Carnot*, Rapports présentés au Congrès international de physique de 1900, tome Ier, p. 548. Mais le mécanisme des physiciens est beaucoup plus restreint que celui des philosophes. Ce qu'ils condamment, c'est une forme particulière du mécanisme. Ce qui vaut contre elle ne vaut pas contre le mécanisme en général.

1. Voilà pourquoi nous avons dit que, si le physicien a besoin provisoirement du principe des causes efficientes, c'est sous une forme grossière que l'empirisme suffit à donner.

mon regard neuf ne le saura pas. La précision de la science augmente plus vite que la nature ne varie; son point de vue est plus mobile que le déroulement du panorama; dans la course avec les phénomènes, elle arrive toujours la première. Qu'on n'objecte pas qu'elle pourrait reprendre les mauvais appareils et les vieilles théories pour s'assurer de la fixité objective des lois de l'univers; d'abord les physiciens ont eu bien rarement cette curiosité; ensuite cette fixité serait celle d'une connaissance imparfaite et déjà dépassée, et c'est de la connaissance actuelle que nous voulons la garantie; enfin on a trouvé dans la nature des traces d'évolution, et qui sait si, avec de meilleurs appareils et une plus longue patience, on ne verrait pas évoluer les êtres physiques comme les espèces vivantes? La loi d'efficience n'a donc à fonctionner que pendant quelques années, l'entr'acte du progrès des mesures; dans notre lutte avec les habitudes des choses, nous ne demandons à la causalité que de tenir jusqu'aux renforts [1].

Mais, si le mécanisme n'est pas imposé par l'étude des méthodes physiques, n'est-il pas une loi de l'esprit, à laquelle les phénomènes devront à leur tour se soumettre sous peine de ne pouvoir entrer dans notre pensée? Ne devons-nous pas percevoir, en cette diversité dans le temps et dans l'espace que les phénomènes nous présentent, une unité qui serait nécessairement la continuité d'un mouvement dans un espace et un temps homogènes? Bien que nous discutions le réalisme, ce raisonnement est légitime, car l'idéalisme critique ne diffère pas, ici, du réalisme le plus brutal. — Assurément, celui qui veut penser les phénomènes doit les saisir sous forme mécanique, et tout, dans la nature, doit s'expliquer mécaniquement si l'induction est simplement un acte de sa pensée. Mais c'est précisément ce que nous avons contesté. Dans la vue d'un principe physique, il y a une intuition de la durée qui déborde et soutient l'idée claire, et qui fait de l'induction presque un acte de volonté. Puis l'unité d'une science séculaire est autre chose que l'unité d'une pensée individuelle. Cette puissance de durée que nous avons rencontrée dans les faits et dans les lois, caractère transcendant au temps et à l'espace, empêche donc le mécanisme d'être une explication complète du monde.

Il en est, pour ainsi dire, une explication instantanée. A chaque

1. Même remarque que dans la note précédente.

époque correspond un mécanisme relatif à la puissance des instruments, aux méthodes en vogue, aux hypothèses à la mode et aux lois connues. Mais ce mécanisme varie à chaque époque. Le mécanisme du choc se transforme en mécanisme de l'attraction, au mécanisme de l'attraction succède un mécanisme énergétique. Le changement est total, et ne consiste pas seulement dans l'addition d'une décimale à une formule dont les premiers chiffres seraient acquis; en voulant perfectionner une loi, on risque de bouleverser toute la science. Le monde est prêt au mécanisme comme une balance folle à l'équilibre; un réglage trop précis fait basculer le fléau. Du reste, un mécanisme peut sembler fixe parce que ses équations sont immuables, et varier, parce que les différents termes y prennent des significations nouvelles : la loi de Newton exprime toujours une force inversement proportionnelle au carré de la distance; elle change de sens cependant avec les variations du mètre et de l'horloge. Le mécanisme recouvre une perpétuelle mobilité. Il est maniable à toutes les époques; il n'est vrai à aucune. Il sert plus à l'industrie qu'à la science. On peut le regarder comme une coupe momentanée dans le développement de la physique : à chaque moment ce qu'elle entraîne d'utile se précipite en mécanisme, comme, dans le cours d'un fleuve, la partie utilisable se précipite en chute d'eau; mais, de même qu'on peut multiplier les barrages d'un fleuve sans rétablir sa fluidité, de même on peut changer toutes les formes du mécanisme sans saisir ce qu'il y a d'original dans l'évolution de la science. Symbole clair et symbole commode, le mécanisme ne peut être le dernier mot d'une philosophie de la matière.

Bien d'autres métaphysiques ont été proposées : celles que nous venons d'examiner sont les plus fidèles aux méthodes physiques; ce n'est pas par dédain que nous écartons les autres. La plupart ont un caractère que nous venons de critiquer dans le réalisme comme dans l'idéalisme : elles supposent le monde et l'homme définitivement constitués. A toutes nous allons opposer une théorie de la matière — une théorie très simplifiée, — que nous résumerons en deux traits.

Dans cette théorie, nous n'entendrons pas par matière le faisceau des lois du sens commun (notre critique n'a pas compétence pour l'expliquer), mais la matière *à laquelle s'appliquent les instruments de la physique moderne*, substrat des phénomènes qui ne sont pas

accessibles à nos sens grossiers, et qui apparaissent, pour ainsi dire, comme le bord flou de leurs objets.

1° *Potentialité de la matière.*

Il y a dans la nature de la régularité, et la matière n'est pas un pur désordre. Mais sa fixité n'est pas antérieure à notre action; le monde n'est fixe que parce qu'il nous subit. Il est une possibilité, pour nous, de préciser un déterminisme. Il y a moins des lois naturelles qu'une garantie de nos décrets. Le déterminisme de la matière ne se suffit pas à lui-même, et a besoin de notre action pour l'achever. La matière est, dans le sens aristotélicien, une pure matière à laquelle notre action seule donnera une forme. On ne peut donc l'exprimer. C'est pourquoi l'on a pu dire que le déterminisme physique n'est pas relatif à la connaissance, mais à l'action. Nous nous servirons, à l'appui de ces propositions, de quelques résultats de la critique des sciences.

a. On ne peut *parler* de la régularité des choses, parce que la formule de toute la loi physique est entourée de *conditions inintelligibles* sans lesquelles elle n'a pas de sens; on a beau en discursifier quelques-unes, il reste toujours, comme une ombre sur la formule claire, un résidu d'inintelligibilité [1]; si l'expérience vérifie une loi, on ne peut pas dire qu'elle *est*, il faut se contenter de dire qu'elle *réussit*; mais on doit ajouter que toute loi exprimable comme elle est, comme elle, *justifiée*, mais non *vraie*.

b. La régularité des choses n'est qu'une matière, parce que nous reconnaissons trop, à sa forme, qu'elle est moulée par notre esprit. La critique est très explicite sur ce point. Nous nous contenterons de rappeler les propositions fondamentales de notre mémoire sur le déterminisme physique et la liberté humaine [2]. Les lois physiques s'appliquent à un donné que nous morcelons, pour pouvoir le parler, malgré la continuité que la nature nous révèle [3]. Elles supposent des actions de contact toutes les fois qu'elles sont utiles pour l'application du calcul différentiel [4]. Elles quantifient la qualité d'autant plus complètement qu'il s'agit d'un phénomène plus usuel [5]. Elles sont formulées avant d'être reconnues [6]. Elles sont consacrées

1. Voir cet article, p. 595.
2. *Sur un argument tiré du déterminisme physique en faveur de la liberté humaine*, Bibliothèque du Congrès international de philosophie de 1900, pp. 633 et suiv.
3. P. 642. — 4. P. 648. — 5. P. 650. — 6. P. 656.

en devenant définitions [1]. Leur formule change avec leur rôle [2]. Leur simplicité dépend de nos habitudes [3]. Elles rendent la science à la fois une et multiple, dans la mesure où cette unité nous permet de la posséder rapidement, et où l'autonomie des diverses recherches multiplie les contacts avec la réalité [4]. M. Le Roy a montré depuis longtemps quelle antinomie sépare l'organisation scientifique et la connaissance vraie [5]. On peut examiner les lois sous toutes leurs faces, on ne verra jamais en elles l'image des choses; leur premier aspect contredit leur sens profond; il ne porte que l'empreinte de notre activité; *leur succès n'est donc que celui de notre puissance dont elles sont les instruments.*

c. Mais nous pouvons aller plus loin et, au lieu de regarder le simple aspect des lois physiques *actuelles*, voir à travers l'*histoire* l'action de l'homme créant ce déterminisme dans une matière indéterminée qui se prête à cette action. A chaque progrès de l'acuité des mesures, la détermination des phénomènes décroît. Nous la rétablissons à l'aide de conditions que nous fixons nous-mêmes. En droit, l'indétermination est proportionnelle à la précision des appareils; et, si l'on inventait brusquement des balances sensibles au milliardième de milligramme, il y aurait dans les mesures un tel chaos qu'il faudrait renoncer à la chimie pendant longtemps. Mais nous ne remarquons pas cette indétermination, parce qu'elle est progressive, et parce que nous la levons, au fur et à mesure, par des conditions qu'inspirait déjà l'élan de la science antérieure. L'habitude ou le flair des procédés favorables à la vie d'un principe fécond compense spontanément l'instabilité qu'apporte une plus grande exactitude. Voilà ce qui se passe à une époque donnée, chassé-croisé entre le déterminisme et l'indéterminisme, celui-ci apparu immédiatement dans les choses, celui-là apporté par un grand courant dont on ne voit que le passage, sans pouvoir discerner ce qu'il contient de matériel et ce qu'il contient d'humain. Mais, si l'on suivait la durée entière d'un principe au lieu d'assister à l'unique vibration d'un fait, on trouverait la source même de ce déterminisme, dans lequel le fait est enfermé, mais qui est, lui-même, intérieur au principe; et l'on peut dire qu'un savant qui vivrait aussi longtemps que la science ne serait pas soumis aux lois de la nature; un savant réel

1. P. 662. — 2. P. 665. — 3. P. 670. — 4. P. 676.
5. Science et philosophie, *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1899.

peut participer de cette puissance surhumaine dans la mesure où il vit, à travers un fait, un principe tout entier, dans la mesure où il est grand inventeur; et « génie » est ainsi synonyme de « liberté ». Mais le savant qui concentre son activité dans l'espace de quelques années voit dans les lois physiques des règles inviolables; c'est qu'il les voit à travers les idées, les instruments et les recettes qui ont permis aux siècles d'informer peu à peu la matière; avec les *habitudes des choses*, il reçoit les *habitudes de la race*; mais ce qui pèse sur lui, c'est moins le *déterminisme du monde* que la *liberté des ancêtres*; et il est comme celui que de longs actes de liberté condamnent à ne jamais faillir.

L'analyse des faits, l'apparence des lois, l'histoire des principes, nous imposent donc la même conclusion. Une comparaison l'éclairera. Dans la mobilité capricieuse d'une légère brise, un train passe à toute vitesse : il est accompagné d'un grand vent immobile; la fixité de ce souffle, voilà le déterminisme physique. Le réaliste dirait que le vent existait avant le train, qui, par hasard, en a suivi la route; l'idéaliste affirmerait que ce vent n'est qu'une illusion des voyageurs, comme la course des poteaux télégraphiques. Nous soutenons au contraire qu'il y a dans le désaccord de la nature une puissance qui ne devient déterminisme qu'au ralliement de notre action. *Nous ne rencontrons pas le déterminisme, nous ne l'inventons pas, nous le drainons.*

2° *Finalité de la matière.*

a. L'indétermination des choses n'est pas absolue. *La matière n'est pas apte à prendre n'importe quelle forme.* Notre dernière comparaison n'est pas tout à fait exacte. Le monde n'est pas, avant notre action, un fluide qui résisterait également dans tous les sens à des pressions égales. Il a une structure cristalline, et se laisse mieux pénétrer dans certaines directions. Des mathématiciens diraient que la matière est un potentiel vecteur. En effet, nous ne pouvons pas vérifier indifféremment n'importe quelle loi, même en accumulant autour d'elle les conditions les plus nombreuses. Il y en a auxquelles la matière était prédisposée. Ce sont les grands principes de la physique. Mais ces principes contiennent deux éléments : réels par leur base obscure, ils sont maniables par leur clair sommet. Ils sont à la fois les plus vraies et les plus commodes des lois. Nous l'avons établi longuement [1]. Nous ne nous en sommes pas encore

1. L'esprit positif, *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1901, pp. 169-173.

étonnés. Pourtant il y a là quelque chose d'extraordinaire. Voici des idées pleines d'incohérences ou de contradictions, l'idée d'onde enveloppe, l'idée de vibration transversale, l'idée d'attraction à distance, l'idée d'élément de courant, l'idée de phénomène réversible; l'expérience journalière ne les suggère pas, des mathématiciens les ont souvent aperçues les premiers, et nous avons vu, en étudiant la psychologie de leurs auteurs, combien, pour les créer, ils ont dû se séparer du monde et se renouveler eux-mêmes [1]. Et cependant, ces formules maniables se sont trouvées, plus tard, s'appliquer au réel. *Toutes humaines* d'abord, elles sont devenues ensuite *toutes physiques*. Il faut expliquer l'harmonie de ces contraires. Il n'y a qu'un moyen. C'est d'admettre que la matière a une *cause finale* qui ne lui permet de se solidifier en déterminisme que dans une certaine direction : *cette cause finale est l'activité du savant*; comme l'a dit Ravaisson, « l'humanité est la mesure esthétique comme la mesure scientifique de toutes choses [2] ».

b. Ce que nous enseigne le double *caractère* des principes, l'*histoire* de leur évolution le confirme. Nous y voyons la finalité à l'œuvre. Elle réussit à constituer tous les grands faits. La formule de l'inertie est cause finale du fait de la chute du corps [3], la formule de Newton du fait de l'attraction électrostatique [4], la formule de Mariotte-Gay-Lussac de l'osmose des dissolutions [5]. Ces formules, il est vrai, recouvrent une réalité, mais c'est par leur commodité surtout qu'elles entrent dans ces trois expériences. Cette finalité n'est pas l'attraction d'un but immobile sur un objet créé d'un coup. Elle s'étale dans la durée [6]. Il ne faut donc pas parler d'une matière qui *existerait avant le temps*. Quelle qu'elle soit, elle n'est pas, elle *devient*. L'intuition de la durée, dont nous ne pouvons pas nous abstraire, complique, il est vrai, la question d'origine, mais elle pose plus impérieusement le problème de la fin. Et nous tiendrons, malgré toutes les obscurités, à cette formule que Ravaisson écrivait à la suite de la précédente : « Si l'humanité est le but où la nature a toujours tendu, il en résulte, la fin manifestant le principe,

1. L'esprit positif, *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1901, pp. 175-180.
2. Testament philosophique, *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1901, p. 14.
3. L'esprit positif, *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1901, p. 188.
4. *Ibid.*, p. 184.
5. *Ibid.*, p. 190.
6. *Ibid.*, p. 193, sqq.

qu'en réalité c'est par l'humanité que tout a commencé [1]. »

c. C'est donc une explication finaliste qui sera la dernière explication de la matière. Jusqu'ici nous avons vu cette finalité dans l'action scientifique, sorte de vie intérieure intellectuelle et d'unification un peu sèche de notre être, que nous avons longuement décrite sous le nom d' « esprit positif [2] ». Mais cette *activité* ne suffit pas encore à expliquer le monde. *Car elle ne s'explique pas elle-même.* Tendance, elle appelle une fin à son tour. Du reste, l'esprit positif est en progrès perpétuel [3]; son histoire nous fait toucher ce que son analyse nous montre. Pouvons-nous connaître ce but vers lequel il tend? Nous ne le chercherons pas du moins par un raisonnement. Nous pratiquerons la vie positive, et nous nous laisserons soulever par les énergies qui travaillent en elle. Nous verrons ainsi la science du nombre se soumettre à une science de la durée. Nous verrons, dans les vibrations auxquelles elle a réduit l'éclat des couleurs et des sons, le premier accord et l'accompagnement de « la mélodie ininterrompue de la vie intérieure ». La matière est ainsi le stand où la moralité se prépare. Dans l'acte de la découverte [4], l'intuition du beau, la domination du temps, les devoirs d'abstinence, d'humilité ou d'abnégation auxquels nous sommes forcés de nous soumettre, et qui laissent leur empreinte au plus profond des faits, l'appel de l'avenir auquel nous nous sentons plus soumis qu'au passé, le pouvoir créateur que nous sentons jaillir de nous, et qui nous élève au-dessus de la matière pour nous introduire dans un univers nouveau, nous font vivre des minutes uniques que nous ne retrouverons plus désormais qu'aux heures les plus pleines de notre action morale ou religieuse. *La vie scientifique est donc le premier pas vers une spontanéité plus haute. L'invention s'achève en vertu. Et le monde moral est la raison suprême à laquelle est suspendu le monde physique tout entier.*

En résumé, la matière du physicien moderne est une puissance indéterminée que notre action déterminera sous le nom de lois naturelles, mais une puissance qui n'existe pas en dehors du devenir, une puissance qui tend perpétuellement vers la forme plus commode à notre activité, qui en est ainsi la cause finale et la dernière explication.

1. Testament philosophique, *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1901, p. 14.
2. Dans cet article, p. 622.
3. *Ibid.*, p. 609.
4. L'esprit positif, *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1901, pp. 179-180, septembre 1901, pp. 597 et 625.

Il existe, sur le fondement de l'induction, un petit livre célèbre. Nos thèses diffèrent des siennes. C'est que nous n'avons pas traité le même problème. Nous nous sommes attaché à un détail de l'induction, en profitant de documents que la science, il y a trente ans, ne nous aurait pas fournis. Du moins n'hésiterons-nous pas à faire nôtre la conclusion de M. Lachelier : « Cette seconde philosophie [1] est, comme la première, indépendante de toute religion : mais, en subordonnant le mécanisme à la finalité, elle nous prépare à subordonner la finalité elle-même à un principe supérieur et à franchir par un acte de foi morale les bornes de la pensée en même temps que celles de la nature [2]. »

L'exposé de notre métaphysique de la matière contient surtout des faits et des métaphores. Les « parce que » et les « en effet » qui les unissent sont moins des carcasses de syllogismes que des liens entre des souvenirs. *C'est que la matière, telle que nous la concevons, n'est pas objet de discours. On ne peut qu'en avoir l'intuition. Il nous reste à indiquer la manière de l'acquérir.*

La principale difficulté de la méthode, c'est qu'un esprit constitué ne peut saisir qu'un monde constitué. Pour avoir l'intuition d'une matière potentielle, il faut se transformer soi-même en esprit potentiel. Et, en fait, quand la matière était indéterminée, l'esprit était indéterminé comme elle. C'est à mesure que la matière se règle et se discursifie que l'esprit s'unifie et s'intériorise. La détermination de l'une est la raison de la détermination de l'autre. Certes, à l'époque des débuts de la physique (au XVIe siècle, pour donner une date), il y avait déjà une matière et un esprit, le monde journalier et le sens commun. Mais il ne faut pas oublier que par esprit, nous entendons l'esprit positif, qui n'était pas plus formé que la loi de Coulomb. Donc la première expérience de précision a placé l'homme devant une variation confuse de phénomènes; lui-même n'avait pas le sens des groupements calculables qu'il allait y introduire; son esprit était indécis, comme sa perception; il coïncidait, pour ainsi dire, avec toutes les vicissitudes de ce spectacle capricieux; il était en elles et non en lui-même. Mais il a senti, en mettant une première unité dans sa pensée scientifique, s'objectiver une première loi, comme on sentirait, sous la pesée des besoins matériels, se

1. Un réalisme spiritualiste, qu'il oppose à un idéalisme matérialiste.
2. *Du fondement de l'induction*, p. 102.

durcir les objets de sens commun. Tout le monde peut refaire une expérience analogue. Nous sommes, il est vrai, à un stade plus avancé de l'histoire, mais il reste encore de l'indétermination dans l'esprit et dans la matière. Cette expérience achevée, on l'enrichira par l'histoire complète de la science, une histoire de savant et non d'érudit, une histoire qui dédaigne les noms et les dates, pour suivre uniquement la formation des grands principes. On verra ainsi cette puissance qu'est le réel dans la mesure où on l'actualisera. On connaîtra le déterminisme en pratiquant la liberté. On vivra à la fois la théorie de l'esprit positif et la théorie de la matière. Point n'est besoin, pour cela, de connaître de système philosophique. Critique de la science ressemble, quant au son des mots, à critique de la raison pure; mais l'attitude kantienne ne sert de rien ici. On a dit que la vérité scientifique est symbolique; mais il ne faut pas chercher derrière elle de noumène. Il faudrait même se dégager des habitudes du sens commun, si la pratique du laboratoire ne nous en dégageait spontanément : la précision des mesures dissout, en effet, le morcelage habituel, et l'illusion du temps-espace disparaît pendant l'invention qui nous replace dans la durée pure. Cette théorie de la matière est donc moins une théorie qu'une description. Elle s'écarte de tout système préconçu. C'est parce qu'ils sont des systèmes qu'elle repousse le réalisme commun et le réalisme mécaniste. Elle reconnaît que les choses sont telles que les voit, non sans doute le vulgaire, ni le philosophe, ni aucun homme isolé, mais un savant qui serait aussi vieux que la science. Et c'est pourquoi elle se vante d'être simplement un réalisme naïf, c'est-à-dire sans préjugés.

Cette philosophie de la matière ressemble à celle qui se dégage des travaux de M. Bergson, et aussi à une théorie que M. Le Roy vient de publier dans cette Revue [1]. Mais les trois doctrines ne s'appliquent pas au même donné. M. Bergson étudie l'activité du sens commun et prend pour potentiel primitif l'océan d'images dans lequel un enfant se trouverait perdu à sa naissance (s'il n'était pas soumis à des habitudes héréditaires et si l'on pouvait faire abstraction de la durée vraie), et il pousse l'actualisation du donné jusqu'à la création des objets du sens commun. M. Le Roy remonte plus haut que l'humanité; il prend l'esprit au moment où il se dégage de la

1. *Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie* (2e article), n° de juillet 1901.

pure matière et pousse sa formation jusqu'à la constitution du monde préhistorique. Ce que je me donne pour indéterminé initial, c'est l'univers du sens commun pulvérisé par la précision scientifique, et je conduis sa détermination jusqu'à l'achèvement des lois physiques. Ces trois doctrines concernent donc trois moments différents de l'évolution de la matière et de l'esprit, les débuts, l'âge du sens commun et l'âge scientifique [1]. C'est la même conception de l'esprit et de la matière qu'elles renferment toutes les trois. Comme il s'agit d'un esprit et d'une matière continus, on a le droit, jusqu'à un certain point, d'étendre à chaque époque les caractères des autres, et l'identité des trois conclusions est un argument sérieux en faveur de leur vérité.

L'ère scientifique est la plus courte et la moins instructive des trois. Ma méthode a cependant, sur les deux autres, un avantage que je me permets de signaler, pour le plaisir du paradoxe, et parce que les vieux positivistes lui attacheront, sans doute, une importance particulière. Il est impossible à un de nos contemporains d'avoir l'intuition parfaite de l'océan d'images de M. Bergson et, à plus forte raison, de la première matière de M. Le Roy. On peut tendre vers elle, mais sans y arriver jamais. Elle n'est qu'une limite. Il n'en est pas de même de la matière que travaille le savant, et qui est faite avec les débris de l'univers du sens commun. L'histoire de la science nous permet, moyennant certains efforts, de voir le développement de l'esprit positif dans sa totalité. Nous pouvons remonter jusqu'à l'indéterminé initial, puis redescendre jusqu'aux lois actuelles, oublier nos habitudes de physicien et en retrouver la tradition, parcourir enfin dans les deux sens cette chaîne dont nous tenons les deux bouts [2].

Cette intuition de la matière nous permet de sortir du monde phénoménal; elle est donc une *métaphysique*, dans le sens comtien; cependant elle peut être intégralement vécue; elle est donc aussi *positive. Voilà une vraie expérience transcendante à l'expérience habituelle.* Les premiers positivistes avaient donc tort de vouloir nous interdire à jamais tout autre mode de connaissance que la

1. Age est ici symbolique et il faut penser à la durée et non au temps.

2. On voit que la méthode régressive et la méthode progressive donnent ici les mêmes résultats. Dans un premier aperçu (*Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1901) nous avons indiqué quelques caractères très généraux de cette méthode : c'était comme une introduction à son emploi; on voit comment il faut compléter ces premières remarques.

saisie instantanée des lois. Le sens de la durée nous conduit en un monde nouveau dont ils avaient cru fermer la route.

Ce raccordement de la science et de la métaphysique sera le dernier résultat que nous aurons cherché dans ces deux articles. Il est temps de terminer cette première partie, — la plus importante, — de notre étude.

Avant d'en formuler les conclusions dernières, nous en résumerons les points principaux.

§ VII. — *Résumé.*

L'esprit positif, a-t-on dit, ne respecte que les faits. Mais un fait physique (il ne s'agit ici que de l'esprit positif en physique) n'est pas quelque chose d'autonome, comme les faits de la vie courante. Il ne devient un individu que si un principe en dessine les contours à travers la fluidité du donné. L'esprit positif s'applique donc à saisir les principes, comme les faits. D'où deux chapitres dans son histoire.

Détailler les caractères d'un principe et d'un fait, — noter quelques traits de la psychologie du savant qui les découvre, — traduire enfin cette psychologie en logique inductive, — voilà les trois études qui nous renseigneront sur la nature de l'esprit positif.

Analysons d'abord la notion de principe. Un principe contient deux éléments : une formule maniable (par les artifices mathématiques qu'elle contient) et viable (parce qu'elle est d'abord assez imprécise pour s'aiguiser peu à peu au contact des choses), — et une réalité extérieure, qu'on ne peut toucher qu'au moyen de cette formule.

Analysons de même la notion de fait. La grande précision des mesures actuelles met dans le donné une indétermination qu'il faut lever. On y arrive en n'expérimentant que dans des conditions complexes que l'on peut parfois choisir à son gré. Ces conditions, on pourra les connaître en partie, mais elles contiendront toujours quelque chose d'inintelligible, un pur doigté. Le fait est donc une formule claire soutenue par une recette inexprimable.

Les principes et les faits ne nous sont donc pas entièrement imposés par la nature et renferment quelque chose d'humain. La psychologie de l'invention n'est pas seulement le récit des démarches qui permettent d'atteindre un objet immuable : c'est le récit des

gestes qui permettent de mouler une pâte plastique. Gestes qui sont à l'objet tout autant qu'au sujet. C'est pourquoi nous avons attribué tant d'importance à cette psychologie.

Il n'y a rien de plus irrégulier que la création d'un principe : le génie est toujours imprévu. Il y a cependant un effort caractéristique qu'on retrouve chez tous les grands inventeurs, chez les précurseurs qui ont écrit la formule du principe, chez les précurseurs qui en ont deviné l'application au réel, chez les créateurs définitifs qui ont fondu ensemble ces deux intuitions : tous ne sont arrivés à la découverte que par un renouvellement d'eux-mêmes précédé d'une longue nuit obscure. Et les faits ne se donnent qu'à celui qui les cherche avec une émotion d'artiste et une tension de tout son esprit vers l'avenir de la science.

Des mille nuances de cette psychologie, nous pouvons tirer les règles d'une logique : comme le donné ne nous arrive que mêlé à notre activité, ces règles ne peuvent être infaillibles comme les canons de Stuart Mill.

La logique des principes contient deux lois négatives :

1° On constitue un principe en cherchant l'artificiel ;

2° On constitue un principe en cherchant la contradiction.

La logique des faits contient ces deux conseils :

1° Pour constituer un fait, il faut se laisser guider par le sens du beau ;

2° Pour constituer un fait, il faut se laisser guider par le sens du progrès. Et ce dernier conseil est le plus important, car seul il rend un fait significatif en le grossissant de l'avenir.

Ce n'est pas là la logique complète, mais c'est le type de la vraie logique.

Un principe n'est cependant pas achevé dès qu'on en a réuni les deux éléments : il varie avec les découvertes qui l'enrichissent, les instruments qui le précisent, les unités qu'on modifie. Il y a une évolution des principes. Le sens du progrès, dont nous venons de parler dans la logique du fait, n'est autre que le sens de cette évolution. Il nous permet de voir, dans le fait, passer le développement d'un principe. Il nous montre aussi de quelle nature est le rapport des principes et des faits. Ils ne se distinguent pas comme le général se distingue du particulier. Si le principe est un être vivant, le fait est un moment de sa vie.

Il faut dès lors transposer le problème de la connaissance scien-

tifique. La vérité physique n'est ni certaine, ni probable, ni symbolique; on ne peut l'écrire dans un livre; on ne la connaît que dans la mesure où on la pratique : la vraie connaissance, c'est l'invention.

Mais il y a une infinité de degrés dans cette vie qui caractérise l'esprit positif. Artifices de plus en plus puissants dans l'observation, calculs de plus en plus raffinés dans les principes, unité de plus en plus riche dans la science, telle est, en trois mots, l'histoire du XIXe siècle, dont Auguste Comte faisait la dernière époque de la loi des trois états; c'est dans la phase positive que l'esprit a le plus varié, et il se vivifie encore.

Une question domine toute la logique : le problème de l'induction. L'induction scientifique n'est pas, comme l'induction vulgaire, le passage des faits à la loi, puisque, en physique, la loi précède le fait qui la précise à son tour. L'induction, c'est la généralisation séculaire et toujours inachevée d'un principe. Elle réussit. Son succès suppose une certaine constitution de la matière, du moins de la matière qui tombe sous les sens aigus du physicien.

Ni l'idéalisme de la liberté (les lois sont des décrets arbitraires), ni le réalisme mécaniste (il y a en dehors de nous un déterminisme mathématique), ne peuvent s'accorder avec les remarques qui précèdent. Nous sommes forcés de voir dans la matière non un désordre complet, non un déterminisme intelligible, mais une puissance indéterminée qui tend au déterminisme. Nous achèverons de la régler, mais pas selon notre caprice. Le seul déterminisme que la nature supporte, c'est celui qui permet à notre activité intellectuelle de s'exercer avec le plus de puissance. Notre action est ainsi la cause finale de la matière. L'histoire confirme notre théorie. Nous y voyons le déterminisme passer graduellement de la puissance à l'acte, en même temps que la vie de l'esprit s'intériorise et s'unifie. La matière est prête à se former en lois, comme la limaille de fer à s'orienter en lignes : il suffit de la présence de l'aimant; de l'aimant et non du bâton de résine. Mais ce n'est là que métaphore. Métaphores aussi les lignes qui précèdent. On ne peut pas décrire la matière du physicien, mais la vivre, dans le laboratoire et dans l'histoire de la science, par une méthode régressive analogue à la méthode de M. Bergson.

Voici enfin nos conclusions :

1° *L'esprit positif, en physique, c'est l'esprit d'invention. Il nous*

fait voir, dans un fait, la vie d'un principe, et nous replace ainsi dans la durée;

2° *Cette intuition de la durée nous permet une connaissance transcendante à celle des phénomènes et de leurs lois. Le positivisme s'achève donc en métaphysique;*

3° *La matière est une puissance de déterminisme qu'actualise la vie de l'esprit, et l'ordre physique ne s'explique que par l'ordre moral, comme par sa cause finale.*

Cette conception de la science n'est pas la conception courante. C'est autrement qu'on juge le savoir positif dans les manuels élémentaires et dans les propos de boulevard. A quel point trahit-on ainsi la science réelle? Et comment est-il possible de donner aux hommes du peuple et aux hommes du monde l'intuition du véritable positivisme? C'est à cette double question que nous essaierons de répondre dans un troisième et dernier article.

(*A suivre.*) JOSEPH WILBOIS.

ENSEIGNEMENT

LA RÉFORME

DE

L'ÉDUCATION UNIVERSITAIRE[1]

I. — La question de l'enseignement secondaire.

La question de l'enseignement secondaire est une question mal posée parce que l'enseignement secondaire occupe dans l'État une situation mal définie.

L'enseignement secondaire s'appelle enseignement « public », mais il n'a de public que le nom.

Un service public est ouvert à tous; s'il n'offre pas gratuitement ses offices, du moins ne les fait-il pas payer : il se contente de prélever une taxe. L'enseignement primaire est un service public, car tous les citoyens sans exception ont le droit d'envoyer leurs enfants à l'école gratuite. L'enseignement supérieur est un service public, bien qu'il ne soit pas gratuit, car les Facultés sont ouvertes à tous et n'exigent de leurs élèves que le paiement d'un impôt. La poste est un service public, car tous les citoyens ont le droit de lui confier leurs lettres, et l'État ne leur demande pas en échange le montant des frais d'expédition : il se contente de percevoir une taxe sur chaque lettre expédiée. L'enseignement secondaire n'est pas un service public, car tous les citoyens ne peuvent pas envoyer leurs enfants au lycée; l'État n'accepte, sauf exceptions, que les enfants des riches; ce n'est pas un impôt qu'il exige des parents, c'est le

1. Article écrit, sauf quelques détails, en novembre 1899. Peut-être cette date expliquera-t-elle certaines lacunes et certaines superfluités.

remboursement des frais d'instruction et de pension. Il n'y a, dans les administrations françaises, qu'un organisme assimilable à l'enseignement secondaire, c'est l'administration des chemins de fer de l'État. Seule cette administration, comme celle des lycées, connaît des « classes » de citoyens; seule cette administration, comme celle des lycées, exige de son public le remboursement de ses dépenses. Si l'exploitation du réseau de l'État était confiée à une Compagnie sous le contrôle du gouvernement, la révolution ne serait pas considérable : de même, si l'on remettait l'enseignement secondaire à une société privée sous le contrôle de l'État, le caractère de l'institution ne serait pas modifié.

Un service public ne connaît pas de concurrence. Ce n'est pas à dire que tout service public soit un monopole; mais la concurrence, c'est la lutte des individus contre les individus, et l'État ne lutte contre aucun individu. Les citoyens sont libres, pour régler leurs litiges, de recourir à des juridictions privées, mais aucun tribunal, en rendant ses arrêts, ne redoute la concurrence des juridictions privées. Au contraire, la crainte de la concurrence est l'unique souci des chefs et des patrons de l'enseignement secondaire. En 1887, les lycées et collèges comptaient 89.902 élèves; au 31 décembre 1898, ils n'en avaient plus que 86.321[1]. Pourquoi la « clientèle » nous échappe-t-elle? pourquoi la maison d'en face fait-elle plus d'affaires? comment lutter contre elle et ramener le public? tel est, dit-on, le problème de l'enseignement secondaire. L'État enseignant raisonne comme raisonnerait le directeur du Louvre s'il constatait que le chiffre d'affaires du Bon Marché est supérieur au sien d'un million. L'État enseignant n'agit pas en État mais en individu. Que fera-t-il, en effet? Il hésite entre plusieurs tactiques, mais toutes celles auxquelles il songe sont destinées à lutter contre la concurrence. La clientèle est mécontente : flattons la clientèle. Les classes riches demandent des contremaîtres : faisons des contremaîtres. Quelques-uns ajoutent : la bourgeoisie redevient catholique, soyons catholiques. La commission de la Chambre tient un autre langage : si nos établissements languissent, c'est, à son avis, que les chefs ne sont pas intéressés à leur prospérité; elle érige donc en principe que le « pensionnat » futur devra se suffire à lui-même : il est probable que

1. Statistique contenue dans le tome III de l'*Enquête* de la Chambre des députés.

le directeur d'une grande maison de commerce donne des instructions analogues aux agents qu'il charge d'organiser des succursales; mais lorsqu'on crée un bureau de poste dans un hameau, un tribunal dans un chef-lieu d'arrondissement, on ne demande pas que ces institutions se suffisent à elles-mêmes. Quant au gouvernement, il veut, lui aussi, conserver dans les lycées la clientèle bourgeoise : il la prend par son faible : il la menace, si elle ne fréquente pas les établissements de l'État, de lui enlever les fonctions publiques : n'est-il pas naturel que les employés du Louvre ne se fournissent pas au Bon Marché? Au lieu d'ouvrir au peuple la porte des lycées et par là même celle des administrations, le projet de loi sur le stage scolaire réserverait à la bourgeoisie l'accès des fonctions publiques puisqu'il lui réserverait l'entrée des lycées; au lieu de démocratiser les administrations on conserverait à l''enseignement secondaire son caractère aristocratique. Les réformateurs ne songent pas à mettre le lycée à la disposition du peuple; ils cherchent à disputer aux maisons religieuses la clientèle bourgeoise; ils n'ont qu'un but : triompher de la concurrence. Si, par définition, un service public ne peut avoir de concurrents, autant vaut dire que nul, parmi ses défenseurs, ne considère l'enseignement secondaire comme un service public.

La vraie question de l'enseignement secondaire n'est pas : comment assurer le recrutement des lycées? comment lutter contre la concurrence congréganiste? Si les citoyens prenaient de plus en plus l'habitude de régler leurs litiges à l'amiable ou de les soumettre à des arbitres officieux, le nombre des affaires jugées par les tribunaux diminuerait : pourtant l'État n'aurait pas à s'inquiéter : on ne parlerait pas d'une crise de la justice. Les juges seraient moins occupés, mais la fonction de l'État n'en serait pas moins remplie, si tout plaideur continuait à trouver accès dans les prétoires publics et si les magistrats publics continuaient à présenter les meilleures garanties de science juridique et d'impartialité. De même il n'existe en France une crise de l'enseignement secondaire que si tous les enfants doués d'aptitudes suffisantes ne trouvent pas accès dans les lycées ou si les professeurs de l'État sont incapables de leur donner une instruction solide et une bonne éducation. Il ne s'agit pas d'arracher leurs élèves aux congrégations; l'État n'a pas à lutter contre une industrie privée. Son unique devoir est de donner à l'enseignement secondaire le caractère d'une institution publique.

Pour y réussir, il doit résoudre deux problèmes, l'un fiscal, l'autre pédagogique. Comment ouvrir à tous la porte des lycées sans demander aux parents le remboursement des frais d'études? quelle taxe instituer pour remplacer, en partie, le prix de pension? voilà le problème fiscal. Et voici le problème pédagogique : comment adapter les méthodes d'enseignement et d'éducation aux progrès de la science et de la morale? On ne pardonnerait pas à l'administration des postes d'ignorer les progrès de la télégraphie ou de la locomotion; on ne pardonnerait pas à l'enseignement public d'ignorer les progrès de la pédagogie.

Le problème fiscal échappe à notre compétence : bornons-nous à rappeler les conditions que la solution doit remplir : la taxe d'internat ne saurait dépasser le prix de l'entretien d'un enfant dans une famille pauvre; en outre une *caisse des lycées*, analogue à la *caisse des écoles*, viendrait en aide aux plus indigents. — Le problème pédagogique est à moitié résolu : nul ne conteste la valeur de l'enseignement universitaire. Au contraire, l'éducation donnée dans les lycées fait l'objet de nombreuses critiques : voyons si elles sont justifiées.

II. — Éducation religieuse, éducation laïque.

L'éducation universitaire ne vaut pas l'éducation congréganiste : voilà une proposition qui, pour beaucoup de nos concitoyens, est aussi vraie qu'un axiome. A les entendre, l'Etat serait bien coupable : il nous doit une éducation perfectionnée, et sa pédagogie serait inférieure à l'antique pédagogie des Jésuites. Au risque d'émettre un paradoxe, nous dirions volontiers qu'il suffit, pour apprécier l'éducation universitaire, de la comparer à l'éducation congréganiste.

Il est vrai que les apparences nous sont défavorables. Nos élèves, moins bien stylés, paraissent moins bien élevés. Si l'on entend par bonne éducation la connaissance exacte des règles de la civilité, il est possible que nous ne soumettions pas les enfants à tous les articles de ce code minutieux. Dans tel établissement religieux[1], le directeur réunissait chaque soir les élèves les plus âgés pour leur faire des conférences de savoir-vivre : il faisait, par exemple, servir un poulet et enseignait à découper : bien qu'on ait demandé devant la Commission de la Chambre, l'institution d'une « classe de poli-

1. Saint-Charles (Tunis).

tesse[1] », il est douteux qu'on ait voulu métamorphoser les professeurs en écuyers tranchants de la jeunesse française. Les lois de la civilité sont de deux sortes : les unes règlent les mouvements de l'automate mondain, les autres imposent des devoirs sociaux; les unes enseignent des gestes conventionnels, les autres développent des vertus morales. Si nous négligeons les premières, nous avons la prétention de faire pratiquer les secondes. Par malheur, un salut correct est plus visible qu'une intention bienveillante. Et le public, jugeant d'après les gestes plutôt que d'après les sentiments, est trompé par les apparences.

Il est encore victime des apparences quand il affirme que nos élèves, moins surveillés que ceux de nos rivaux, doivent être moins bien élevés : il croit mieux surveillés les enfants dont il voit mieux les surveillants. Quelqu'un s'est plaint, devant la Commission, de l'abandon dans lequel on laisse les lycéens en voyage : tandis que des religieux conduisent leurs élèves à la gare, montent en wagon, les déposent dans leurs familles où ils vont ensuite les reprendre, on ne voit personne accompagner les lycéens. Pourtant, dans beaucoup de lycées, sinon dans tous, les élèves sont conduits à la gare et accompagnés dans le train à l'aller et au retour; mais les maîtres chargés de ce service ne portent aucun signe distinctif : la robe de l'abbé est une réclame pour l'éducation cléricale : devrons-nous donc, pour forcer le public à l'impartialité, porter dans la rue la robe universitaire?

Ne jugeons pas d'après les apparences; pénétrons dans les établissements, examinons les méthodes. L'internat est adopté par les religieux comme par les laïques. Peut-être même trouve-t-il moins d'adversaires parmi les premiers que parmi les seconds[2]. En tout cas, on fait plus d'efforts parmi les seconds que parmi les premiers pour améliorer l'internat. Le Père Didon laissait à ses élèves de grandes libertés, abattait les clôtures de son établissement, permettait aux grands de sortir seuls, et même plus de fumer[3], mais on trouverait dans l'Université des initiatives analogues[4]. En revanche il est rare que des prêtres émettent le vœu, fréquent chez les laïques, de modifier profondément l'internat par la suppression des dortoirs. Déjà,

1. *Enquête*, t. IV, p. 119.
2. Voir cependant *Enquête*, t. II, p. 262 *a*, 263 *a*; t. IV, p. 7 *b*, 157 *a*, 257 *a*.
3. T. II, p. 460 *a*, 466 *b*.
4. T. II, p. 18 *b*.

en 1890, le rapport de M. Marion exprimait ce désir : « La sous-commission de l'éducation physique, disait-il, s'est prononcée, au point de vue de l'hygiène, en faveur du dortoir divisé en cellules; nous ne pouvons qu'appuyer cet avis au point de vue des convenances morales.... Nous y verrions... une condition de décence, d'ordre personnel et d'intime propreté[1]. Devant la commission de la Chambre, l'idée est reprise par des proviseurs, des professeurs et surtout des répétiteurs[2]. Au contraire, un directeur de maison religieuse, interrogé par M. Ribot, répond qu'il « préfère le système du dortoir parce qu'il permet de voir tout le monde d'un coup d'œil[3] ». Ainsi, le milieu dans lequel s'exerce l'action éducatrice est le même dans les deux cas : c'est l'internat; mais peut-être cherche-t-on chez nous plus qu'ailleurs à perfectionner l'internat.

L'un des ressorts principaux de l'éducation est commun aux deux systèmes : c'est l'émulation. L'émulation est un sentiment qu'une nuance à peine sépare de la jalousie. Aussi tous nos efforts tendent-ils à l'empêcher de croître au-delà des limites convenables. Nous voudrions que les sentiments réciproques de nos élèves ne fussent pas toujours des sentiments de rivalité : au lycée, la concurrence n'est pas la loi universelle, et la lutte pour la vie scolaire n'engendre pas la férocité. C'est ainsi que, dans les compositions, nous appelons l'attention des élèves sur les notes plus que sur les places[4]; nous multiplions les ex-æquo aussi bien pour être justes (les travaux de plusieurs élèves ayant souvent une valeur égale) que pour éviter aux premiers l'orgueil du triomphe et aux derniers les rancunes de la défaite. On a même proposé, dans l'Université, de supprimer les prix et les compositions[5] : l'expérience faite à l'Ecole Alsacienne et dans des établissements secondaires de jeunes filles[6], a donné de bons résultats. Mais, tandis que nous nous ingénions à atténuer les mauvais effets de l'émulation, nos rivaux font tout pour l'exaspérer. Et ils s'en vantent : « L'inspecteur d'Académie pourrait entrer à n'importe quel moment dans nos classes, dit l'un d'eux à la Commission[7]. Il serait peut-être surpris; il verrait appliquer des

1. Enseignement secondaire, instructions, programmes et règlements, p. 209.
2. *Enquête*, t. II, p. 95 *a*, 350 *a*, 397 *a*, 409 *b*, 410 *a*, 421 *b*; t. IV, p. 220 *a*, 221 *b*, 245 *a*.
3. T. II, p. 30 *b*.
4. Instructions de 1890.
5. T. II, p. 209 *b*.
6. A Pau, par exemple.
7. T. II, p. 282 *b*.

méthodes qu'il n'aurait sans doute pas connues dans l'Université; il verrait cette division de nos classes en deux camps, chaque élève ayant dans l'autre un émule, *une sorte d'ennemi*, si bien que, lorsque le professeur appelle un élève pour réciter sa leçon, l'élève ne se lève pas seul, il s'en lève immédiatement un autre pour le reprendre toutes les fois qu'il bronche, lui lancer le mot qu'il oublie; puis, à son tour, il est repris, relancé, harcelé par son émule dans toutes ses fautes. Tout cela met dans les récitations et dans les explications beaucoup de vie et d'animation : la classe devient un jeu, une *lutte*.... » Si amusant que soit ce combat des « Romains » et des « Carthaginois », l'Université ne songe pas à l'instituer dans ses classes : elle emploie le même ressort pédagogique que ses adversaires, mais elle croit en faire un meilleur usage en le faisant jouer plus modérément [1].

Peut-être dira-t-on que les maîtres religieux possèdent un secret pédagogique qui expliquerait leur prétendue supériorité : par la confession, n'ont-ils pas sur les jeunes âmes une influence magique? ne peuvent-ils pas diriger à leur gré les consciences et les volontés? Mais on peut répondre que tous n'usent pas de ce moyen : « le confesseur-aumônier reste à la chapelle », disait le P. Didon [2]. Les « pédagogues » sont « des prêtres non confesseurs ».... « Je n'autoriserai jamais le pédagogue à confesser les jeunes gens qu'il forme et éduque. » Le P. Didon ajoutait, il est vrai : « Je sais que notre pratique n'est pas générale. » Mais nous tenons d'anciens séminaristes que cette pratique n'est pas non plus spéciale au P. Didon et que l'institution d'Arcueil n'est pas le seul établissement religieux où le « pédagogue » soit distingué du « confesseur ». Et même si la confession était l'instrument essentiel de l'éducation cléricale, l'éducateur laïque serait-il moins bien outillé? Qu'est-ce que la confession au point de vue pédagogique? Une conversation intime dans laquelle l'enfant avoue ses fautes, révèle ses sentiments et ses pensées, puis reçoit des remontrances et des encouragements, la pénitence et l'absolution. Faites abstraction du décor dans lequel se joue la scène, du caractère religieux des fautes et des sanctions et vous ne verrez qu'un maître acquérant une connaissance profonde de l'âme de son élève et appliquant à ses maladies morales un traitement approprié.

1. De même on a conservé, au moins dans les divisions inférieures de certaines institutions religieuses, les punitions humiliantes et ridicules : bonnets d'ânes, etc. (Saint Vincent, Rennes).

2. T. II, p. 460 *a*.

Mais pourquoi les maîtres laïques n'auraient-ils pas avec leurs élèves de semblables entretiens? pourquoi ne sauraient-ils provoquer les aveux pour adresser ensuite des paroles de reproche ou de pardon? Ainsi entendue, la confession est employée par les éducateurs laïques, et les éducateurs religieux n'en tirent pas un meilleur parti pédagogique. Ils ne possèdent donc, pour élever les enfants, aucun procédé mystérieux. Leurs méthodes ne valent pas mieux que les nôtres.

Leurs maîtres sont-ils meilleurs? Revêtus d'un caractère sacré, n'inspirent-ils pas à leurs élèves un respect plus profond? Soumis à une discipline austère, ne sont-ils pas des modèles plus dignes? Les statistiques font défaut pour nous renseigner sur le premier point : les maîtres laïques sont-ils moins respectés que leurs collègues ecclésiastiques? la proportion des professeurs « coulés » est-elle plus forte dans les lycées que dans les établissements rivaux? nul ne le sait; mais il suffit d'avoir observé une division de congréganistes en promenade pour savoir que les maîtres dépouillent volontiers leur caractère surnaturel et se conduisent vis-à-vis de leurs élèves comme des hommes « purement hommes ». Quant à la valeur morale, il faut se défier des généralisations excessives. Parmi les maîtres laïques, les plus disqualifiés sont les répétiteurs. Devant la Commission de la Chambre, leurs chefs les ont parfois sévèrement jugés. Mais ils ont toujours ajouté que le répétiteur moderne a plus de tenue que l'ancien. L'opinion publique ne connaît que l'ancien; elle ignore les profondes modifications que le corps des répétiteurs a subies depuis vingt ans. De ce corps elle ne connaît que les manifestations bruyantes ou les récriminations incorrectes; tel discours où le président d'une association de répétiteurs rappelait qu'il n'avait prononcé aucun vœu perpétuel a plus vivement attiré l'attention que les efforts obscurs d'un millier de maîtres pour prendre au sérieux leur tâche pédagogique. Pourtant ces efforts ont été faits : si l'on en veut la preuve, qu'on lise dans le Bulletin de l'*Union pour l'action morale*, les pages ardentes dans lesquelles un jeune répétiteur, en exposant ses déceptions, révèle l'idéal élevé qu'il se proposait d'atteindre. A plus forte raison les maîtres dont nul n'a soupçonné la dignité sont-ils capables d'appliquer les principes et les méthodes d'une éducation sérieuse. L'ardeur même qu'ils mettent à faire leur examen de conscience, les scrupules qu'ils apportent dans l'énumération de leurs défauts prouvent que leur zèle pédagogique ne

se borne pas à confesser leurs péchés; ils cherchent à se corriger. L'*Enquête* nous révèle combien d'heureuses initiatives sont prises pour compléter l'œuvre éducatrice. Ici se fonde une société pour l'action où les élèves peuvent mettre en pratique les règles de morale sociale que l'histoire leur a dictées[1]. Là se crée une « société de bienfaisance »; ailleurs des « mutualités » destinées à secourir les malades pauvres des écoles primaires[2]. Ailleurs, on donne des représentations aux malades des hôpitaux. Ailleurs encore, un proviseur ne se contente pas de faire passer dans les classes des listes de souscription pour les pauvres, il associe les élèves « à la distribution des secours », leur fait voir « les misères qui sont secourues ». Et il ajoute : « Lorsque je revenais d'une visite de charité, je lisais facilement sur le visage des élèves qui m'avaient accompagné les sentiments qu'avait éveillés cette visite et je m'en réjouissais; c'était en général les plus mauvais élèves que je choisissais et il était bien rare que les jours qui suivaient la visite aux pauvres ne fussent pas vierges de toute punition[3] ». Sans doute, tous les universitaires ne sont pas capables de prendre ces initiatives, mais elles honorent singulièrement la corporation où elles sont possibles. Que l'inertie des supérieurs, l'envie des égaux, n'étouffent pas toute bonne volonté, c'est un résultat très appréciable; l'Enquête parlementaire a prouvé que ce résultat est acquis, et les faits qu'elle révèle ne sont pas des faits isolés. Ce n'est pas diffamer les professeurs ecclésiastiques que de comparer à leur dévouement et à leur caractère le dévouement et le caractère des professeurs laïques.

Peu importe, nous dira-t-on, la méthode et même la personne du maître : ce qui importe, c'est l'esprit de l'éducation. A cet égard, où est l'avantage? Chez nous, répondent les ecclésiastiques, car nous sommes animés de l'esprit religieux. « Nos professeurs, dit l'archevêque de Toulouse, cherchent à fonder l'éducation sur la religion, qu'ils estiment en être la base nécessaire[4]. » « Ce qui est estimé supérieur (dans les écoles libres), dit de son côté le recteur de l'Institut catholique de Paris, c'est l'éducation morale et religieuse que les jeunes gens y reçoivent. » Et il signale au contraire comme une des causes de la décroissance du nombre des élèves dans les écoles offi-

1. T. II, p. 203 *b*.
2. T. II, p. 522 *a*.
3. T. II, p. 349 *b*.
4. *Enquête*, t. II, p. 244 *a*.

cielles « la diminution progressive, depuis vingt ans, de l'influence accordée à la religion dans l'éducation de la jeunesse scolaire[1] ». On regrette, en lisant dans l'*Enquête* les dépositions des laïques, de ne pas trouver sur leurs lèvres d'aussi fières professions de foi. Est-il donc impossible de fonder l'éducation sur des principes rationnels? L'État, s'il n'ouvre pas à toutes les bourses la porte de ses lycées, l'ouvre à toutes les croyances : il s'engage à demeurer impartial entre toutes les religions : se condamne-t-il par là même à une sorte d'impuissance pédagogique?

Au contraire, devrait-on répondre : cette impartialité est l'une des premières vertus pédagogiques. Nous avons à ce sujet le témoignage d'un homme qui n'est pas suspect d'anticléricalisme, celui de M. Brunetière. Ayant à défendre devant la commission la cause des études classiques, M. Brunetière leur fait un mérite de n'être pas « confessionnelles »[2]. Ne pouvons-nous pas étendre ce mérite à l'éducation laïque tout entière? Certains membres de l'enseignement religieux se félicitent publiquement de leur partialité. Le recteur de l'Institut catholique de Toulouse dit par exemple : « Le proviseur n'a pas la faculté... d'interdire sa maison par exemple à des enfants qui n'appartiennent pas au même milieu que les autres, à des enfants dont l'état civil est irrégulier, à des enfants qui ne sont pas de la même race que nous. Dans nos maisons religieuses, c'est, je crois, un exemple assez topique, on n'aime pas à recevoir des nègres, parce que la présence des nègres au milieu des blancs répugne à beaucoup de familles bourgeoises[3]. » Entretenir soigneusement les préjugés, les répugnances injustes des parents, c'est donner aux enfants un exemple déjà fâcheux. Séparer soigneusement les classes, les races, à plus forte raison les religions, ce n'est guère le moyen d'enseigner aux enfants l'amour des malheureux qui n'ont pas le privilège d'appartenir à la vraie religion, à la race supérieure, au milieu le plus confortable et à l'état civil régulier. Si l'on écarte les uns tandis qu'on accueille les autres, c'est donc que la fraternité n'est pas la loi universelle ou du moins qu'elle est en raison inverse de la distance qui sépare un noir d'un blanc, un sémite d'un aryen, un catholique d'un protestant, un riche d'un pauvre, un enfant légitime d'un bâtard. Encore si les privilégiés entendaient chanter les

1. *Enquête*, t. II, p. 248 *b*.
2. T. I, p. 181 *a*, 182 *a*.
3. T. II, p. 273 *b*.

louanges des bannis. Mais nous savons qu'ils ne prennent même pas l'habitude de les plaindre. Au contraire, ils les accusent. A chaque session du baccalauréat, on nous répète que l'Édit de Nantes fut révoqué parce que les protestants étaient les alliés secrets des Hollandais, ennemis de la France, ou bien on nous dit sérieusement que les Jansénistes, que Luther, que Calvin étaient des hommes de mauvaise foi, qui, sûrs de la vérité du dogme catholique, se sont par vanité révoltés contre l'Église. Sans doute les maîtres qui donnent cet enseignement ne se doutent pas de leur erreur. Une foi bien assise, incapable de comprendre l'hérésie, ne peut l'expliquer que par la malice humaine ou satanique. Mais si la foi est d'autant plus fanatique qu'elle est mieux assise, comment le croyant serait-il un éducateur parfait? comment un homme réduit à ne trouver en dehors de l'Église que crime et péché serait-il capable d'enseigner à ses élèves la bienveillance et la justice?

Au contraire, l'impartialité est chez nous la règle. Non seulement nous préparons la paix sociale en faisant du catholique l'ami du protestant ou du juif, mais nous respectons toutes les opinions raisonnables. A ceux qui suspecteraient notre impartialité historique je recommande cette déposition d'un universitaire : « — J'ai corrigé des devoirs sur ce sujet : Napoléon est-il le soldat de la Révolution? J'avais des copies bonapartistes, terroristes, libérales, etc., qu'ai-je fait? Mon travail a consisté à voir si les faits étaient exacts, puis à prendre les principes de raisonnement de l'élève, à les formuler et à lui montrer ainsi comment les opinions varient suivant les croyances fondamentales. Je développe ainsi son initiative en respectant sa personnalité ou les croyances qu'on a pu lui donner[1]. » On pourrait être plus hardi sans cesser d'être impartial : même si ce professeur discutait les « croyances fondamentales » ou montrait ses préférences pour l'une d'elles, il n'imposerait pas son opinion et respecterait celle des autres.

Cette impartialité, ce respect de la pensée ne vient pas de notre indifférence mais de notre amour pour la vérité : et c'est la seconde vertu de l'éducation rationnelle. Nos adversaires raillent la variété de nos doctrines et nous accusent de scepticisme : « Il serait bien désirable, dit le recteur de l'Institut catholique de Lille[2], qu'au lieu d'exposer et de raconter les doctrines de tous ceux qui ont philo-

1. T. II, p. 203 *a*.
2. *Enquête*, t. II, p. 259 *a*.

sophé, on enseignât une doctrine. Mais, pour enseigner une doctrine, il faut en avoir une.... » Qui nous défend d'avoir une doctrine? Mais, si nous avons une doctrine, nous ne nous bornons pas à l'exposer pour l'imposer; nous provoquons les discussions, nous ne voulons pas qu'on nous croie sur parole; c'est même pour cela que nous « racontons » les doctrines des autres afin que nos élèves connaissent d'autres voix que la nôtre et que leurs esprits ne soient pas asservis à nos formules. Nous ne formons pas des sceptiques mais des esprits libres. Nous voulons que les enfants ne se laissent pas duper par les fausses évidences; nous ne voulons pas qu'ils s'habituent à dépasser par la croyance les limites de la certitude. L'esprit critique n'est pas seulement une qualité d'érudit, c'est une vertu. Tous les péchés que peut commettre une langue humaine se ramènent à l'affirmation sans preuve, depuis le jugement téméraire jusqu'au faux témoignage. Se contraindre à croire malgré le doute, apprendre à se mentir à soi-même, voilà la source de l'injustice en même temps que de l'erreur. Fondée sur le culte de la vérité, l'éducation rationnelle inspire des vertus solides.

Dira-t-on qu'en séparant l'éducation morale de l'éducation religieuse on prive ses préceptes de toute autorité? Nous répondrons qu'au contraire, obligée de renoncer à l'autorité de la révélation, la pédagogie rationnelle doit appuyer ses préceptes sur des principes indiscutables. Elle fait appel à des lois de la nature ou à des lois de la raison. Elle ne dit pas à l'enfant : « Aime ton père en vertu du 4e commandement. » Mais elle lui dit : « Aime ton père pour les bienfaits dont il t'a comblé ». L'idée de justice s'impose à l'homme indépendamment de toute croyance religieuse. Elle peut fournir à la morale et à l'éducation laïques un fondement inébranlable. Détachées de l'anneau céleste auquel la théologie les suspend, les tables de la loi morale ne se brisent pas dans leur chute.

L'éducation universitaire n'est pas purement négative; l'attitude du maître n'est pas la neutralité mais l'impartialité; sa morale repose sur les idées rationnelles de vérité et de justice. La pédagogie officielle n'est pas inférieure à la pédagogie des Jésuites : héritière de leurs méthodes, elle s'efforce de les perfectionner. Mais elle n'a pas hérité de leurs principes : les obligations de l'État vis-à-vis des consciences individuelles ont forcé l'Université à abandonner la morale théologique. Heureuse nécessité puisqu'elle donne à la morale universitaire la solidité de la science!

III. — Le défaut de l'éducation universitaire. — Le régime intérieur des lycées : insuffisance des réformes accomplies ou projetées.

Comparée à la pédagogie congréganiste, la pédagogie universitaire ne fait pas mauvaise figure. Est-ce à dire que tout soit pour le mieux dans le meilleur des mondes scolaires? Cet optimisme serait puéril. Où donc est le mal? Les maîtres connaissent leur devoir et veulent le remplir : que manque-t-il à leur zèle ? Une seule chose : l'occasion de s'exercer. Ou bien leurs relations avec leurs élèves sont trop rares pour qu'ils puissent agir, ou bien les exigences de l'enseignement ne leur en laissent pas le loisir. C'est d'une part le régime intérieur des lycées, c'est d'autre part le plan d'études qu'il faut modifier.

Quelles sont les relations de l'élève et de ses maîtres? Suivons l'ordre hiérarchique. Le maître le plus modeste est le répétiteur qui surveille l'enfant à l'étude, dans les récréations et les promenades, au réfectoire et au dortoir. A l'étude le silence est de règle : le maître ne prend la parole que pour réprimer la parole de l'élève; entre eux pas d'autre rapport que celui du juge et du condamné. Il est vrai que le maître dispose des récompenses comme il dispose des punitions, mais, depuis qu'elles ne servent plus à « payer » les retenues supprimées et les sorties « de faveur » remplacées par des sorties « de droit », les récompenses sont discréditées. Reste le tableau d'honneur. Mais le maître intervient dans sa confection plus souvent pour effacer que pour inscrire, plus souvent pour punir que pour récompenser. Peut-être pensera-t-on cependant que le répétiteur doit jouer un autre rôle : donner des conseils, aider l'enfant dans son travail. Mais comment assurer le bon ordre dans l'étude tout en examinant le travail de chacun? Pendant qu'il s'occupe de l'un, il donne à l'autre l'occasion de bavarder : la surveillance et la direction du travail sont deux fonctions incompatibles : aussi le répétiteur se borne-t-il à surveiller; il est à l'étude aussi muet qu'au dortoir; il n'est qu'un « professeur de silence [1] ».

Sa langue se délie-t-elle au réfectoire? Mais le répétiteur ne s'assied pas à la table des élèves; il craint de gêner par sa présence la

1. T. II, p. 394 *a*.

liberté de leurs conversations [1]. Ce scrupule paraît excessif : le rôle du maître serait de diriger les conversations au risque d'en atténuer la liberté. Et il est probable qu'il se chargerait de ce rôle s'il savait que dire à ses élèves. Mais quand les relations normales sont silencieuses, on ne trouve pas le moyen de sortir du silence. C'est pour une raison semblable que même pendant les récréations et les promenades, maîtres et élèves se tiennent à distance. Sans doute les exceptions deviennent de plus en plus nombreuses : certains maîtres s'associent aux jeux des enfants. Mais en général, le répétiteur et l'élève sont isolés l'un de l'autre : comment l'un peut-il agir sur l'autre? « L'éducation ne se fait pas à distance [2]. »

Après l'étude, la classe ; après le répétiteur, le professeur. Le professeur n'est pas muet : il parle et fait parler : des relations vont-elles s'établir entre le professeur et l'élève? Sans doute par son enseignement le premier exerce une influence sur le second ; sans doute la confiance, l'affection peuvent naître dans le cœur de l'enfant. Pourtant le lien qui unit le maître et l'élève pourrait être plus solide. Mais les programmes sont longs; il faut travailler sans perdre haleine : le professeur parle et l'élève écoute ou feint d'écouter; accidentellement c'est l'inverse. Dans les deux attitudes, leur relation est celle d'un conférencier vis-à-vis de son auditoire : l'heure sonne et le lien qui s'était formé se dénoue : le règlement appelle l'élève à l'étude, et ses convenances rappellent le professeur à son logis. L'enfant, même lorsqu'il subit profondément l'influence de son enseignement, n'a guère plus de rapports avec lui qu'avec le répétiteur.

Reste un troisième personnage : le proviseur. Mais l'enfant le voit moins souvent que les deux autres. Retenu dans son cabinet par des travaux administratifs, le proviseur visite rarement les études et les classes. Le samedi, accompagné du censeur, il vient assister à la lecture des notes. A l'appel de leur nom, les élèves se dressent devant lui pendant quelques secondes : c'est la seule occasion qu'il ait de faire connaissance avec leur physionomie. Aussi passe-t-il souvent des mois, surtout s'il est myope, avant de connaître le visage de ses élèves : comment voulez-vous qu'il connaisse leur âme?

Répétiteurs, professeurs, administrateurs, tous manquent d'occa-

1. T. II, p. 417 *a*.
2. T. I, p. 421 *b*.

sions pour agir. Encore leur action, si elle était coordonnée, pourrait-elle être efficace : en s'additionnant, leurs influences, si faibles qu'elles soient, seraient sensibles. Mais elles ne s'additionnent ni se coordonnent. Répétiteurs, professeurs, proviseurs sont séparés les uns des autres comme ils sont séparés des élèves : le proviseur enregistre bien tous les renseignements que lui donnent les maîtres, mais cette statistique n'a rien de vivant. Il sait que l'élève X a obtenu un 10 de français, un 4 de mathématiques et un 2 de conduite : c'est tout ce qu'il pourra dire aux parents. De même il existe entre la classe et l'étude une « correspondance », mais elle se borne à l'indication des notes et des punitions. Au début et à la fin de la classe, le professeur et le répétiteur se croisent, se saluent, parfois se serrent la main : à cela se borne leur collaboration.

Le défaut de l'éducation universitaire, c'est donc la dispersion des éducateurs. Maîtres et élèves s'observent sans se pénétrer. Et les maîtres eux-mêmes demeurent séparés les uns des autres. Sans doute, ces formules sont excessives, mais il ne faut pas craindre d'exagérer le mal qu'on veut guérir.

Ce mal est connu : déjà plusieurs remèdes ont été appliqués. Pour donner aux lycées plus d'unité, on a voulu associer les maîtres à l'administration de la maison : on a créé des *assemblées de professeurs* et des *conseils de discipline*. Les *conseils de discipline* sont composés de professeurs et de répétiteurs élus par leurs collègues et présidés par le proviseur. Ils sont réunis périodiquement pour entendre un rapport sur l'état moral de l'établissement; ils peuvent adresser des félicitations aux élèves dont la conduite est remarquable, ils doivent délibérer quand l'exclusion d'un mauvais élève est proposée par le proviseur. En général, ces conseils fonctionnent sans difficulté. Si quelques chefs d'établissements se plaignent des entraves qu'ils apportent à l'expédition de la justice scolaire, la plupart se félicitent au contraire de leur institution : leur appui donne au proviseur le courage de prendre des résolutions pénibles et lui permet de supporter avec fermeté les récriminations des familles. Mais ils ne suffisent pas à coordonner les efforts des maîtres : quelques-uns seulement font partie du Conseil et le conseil n'a pas de réunions fréquentes.

Est-ce donc l'assemblée générale des professeurs qui produira le résultat désiré? Mais l'assemblée des professeurs n'existe plus qu'en principe. Ses attributions n'ont jamais été bien définies; ses délibé-

rations n'ont jamais eu de sanctions. Elle ne se réunit plus que pour dresser le tableau d'honneur ou pour donner sur des questions administratives un avis qui ne sera pas toujours écouté : comment en effet le recteur qui demande cet avis pourrait-il satisfaire à la fois les sept ou huit assemblées de son ressort? Quand les questions sont plus précises, elles n'intéressent que deux ou trois maîtres compétents : à quoi bon déranger les autres? Enfin, les réunions ne sont pas périodiques; les convocations sont souvent tardives et l'ordre du jour n'est pas toujours connu d'avance : les discussions sont confuses et les résolutions improvisées ne sont pas toujours raisonnables. Aussi les professeurs s'abstiennent-ils volontiers de paraître à ces réunions. Quand on leur apporte une convocation, leur premier mouvement est un mouvement de mauvaise humeur : à l'heure de l'assemblée, l'un doit donner une répétition; l'autre a pris rendez-vous avec un ami, et tous s'écrient : « A quoi bon? Pourquoi tourner une manivelle qui ne met rien en mouvement? » Peut-être l'intention du ministère, en créant ces assemblées, était-elle excellente, mais en fait elles ne servent plus — si jamais elles ont servi — à unir étroitement les professeurs; l'échec de l'institution est presque unanimement constaté dans l'Enquête [1].

Cet échec suggère à de nombreux déposants des remèdes nouveaux : tantôt on veut donner aux assemblées des attributions plus intéressantes, tantôt on veut leur remettre l'administration même du lycée, tantôt on veut, au contraire, donner l'unité à la maison en accordant au proviseur une sorte de pouvoir absolu. Les plus modestes seraient satisfaits si, au lieu de réunir tous les maîtres d'un même établissement, on créait autant d'assemblées qu'il y a de classes ou d'enseignements similaires [2] : par exemple, tous les professeurs qui font des cours aux élèves de rhétorique se réuniraient à jour fixe pour déterminer la quantité de travail hebdomadaire que chacun peut demander, examiner les résultats, proposer les sanctions; de même tous les professeurs de littérature se réuniraient pour discuter leurs méthodes, choisir leurs livres, leurs textes, leurs sujets de devoirs. Ces réunions auraient un but précis; leurs membres auraient la compétence nécessaire pour traiter les questions proposées : elles pourraient donc intéresser les profes-

1. T. IV, p. 7 *b*, 8 *a*, 9 *b*, 20 *a*, 41 *b*, etc., etc.
2. T. II, p. 51 *a*, 58 *a*, 344 *a*; t. IV, p. 6 *a*, 8 *b*, 96 *b*, 103 *a*, 117 *a*, 201 *a*, 218 *b*, 231 *b*, 242 *a*, 268 *b*.

seurs, elles seraient plus vivantes que les grandes assemblées actuelles.

Ces assemblées partielles existeront demain : l'évolution naturelle des assemblées de professeurs exige leur institution. Déjà même elles existent dans plusieurs établissements; et le nombre des déposants qui réclament leur création prouve que l'idée est mûre. Mais, sans contester les avantages des assemblées partielles, remarquons qu'elles ne répondent pas à l'exigence que nous cherchons à satisfaire : elles établissent entre quelques professeurs des relations plus fréquentes, elles forment dans le lycée de petits groupes cohérents, mais elles laissent dans l'isolement les membres des groupes divers. Il est vrai que chaque professeur appartiendra à deux ou trois groupes : un professeur de physique par exemple sera inscrit au groupe de la classe de philosophie et au groupe des maîtres de sciences. Néanmoins l'unité ne sera pas encore réalisée. Aussi serait-il bon de conserver l'assemblée générale des professeurs, sauf à la convoquer moins souvent, et de lui réserver les questions de pédagogie générale. C'est sans doute le but que voudrait atteindre M. Payot [1] lorsqu'il propose aux maîtres de l'enseignement secondaire d'imiter les conférences pédagogiques des instituteurs. Deux fois par an, les instituteurs d'un même canton se réunissent sous la présidence de leur inspecteur pour traiter une question pédagogique préalablement mise à l'ordre du jour. Ces réunions les obligent à se tenir au courant des travaux pédagogiques, à réfléchir sur leurs méthodes, à noter les résultats obtenus par tel ou tel procédé; les uns et les autres se communiquent les fruits de leur expérience. Rien ne serait plus utile dans les lycées : les professeurs chargés des enseignements les plus divers trouveraient profit à échanger leurs vues sur les grands problèmes pédagogiques : les assemblées générales en fourniraient l'occasion. Mais ces assemblées seraient trop rares pour donner une profonde unité au corps des éducateurs.

De plus hardis novateurs feraient de l'Assemblée des professeurs le Parlement souverain du lycée. Les uns demandent simplement le droit de présenter au choix du ministre des candidats au provisorat [2]. Les autres distinguent le proviseur nommé par le ministre et le doyen élu par ses collègues : le premier aurait la direction économique et

1. T. II, p. 639 *b*.
2. *Enquête*, t. IV, p. 217 *a*.

administrative, le second la direction de l'enseignement[1]. Dans un autre système, le doyen et l'assemblée des professeurs « n'auraient aucun droit positif », mais ils pourraient « attirer l'attention du proviseur sur certains détails d'administration qui lui auraient échappé, lui soumettre certaines innovations à tenter, au besoin certaines réclamations des fonctionnaires, qui, non formulées par crainte ou par réserve, amènent souvent des rancœurs très nuisibles à l'entente unanime[2] ». Tandis que, dans cette théorie, le proviseur ressemblerait à un gouverneur de colonie anglaise dont le doyen serait le premier ministre, une autre conception supprime purement et simplement le proviseur et le remplace par un doyen élu : le lycée devient une république autonome[3]. Mais on a proposé des constitutions encore plus démocratiques : un proviseur « voudrait que les lycées et collèges soient administrés par des syndicats de professeurs qui se partageraient les bénéfices et auraient des parts entières et des douzièmes de part comme au théâtre Français. Les proviseurs et principaux seraient nommés par le recteur sur la présentation des professeurs syndiqués[4]. » Si ce projet était adopté, le lycée aurait conquis son unité, l'assemblée devrait se réunir chaque jour pour s'occuper des intérêts communs. Par malheur, il ne semble pas que cet idéal séduise beaucoup de monde. On fait remarquer que le doyen, soumis à de fréquentes réélections, n'aurait ni sur les familles ni sur les élèves ni sur les maîtres une autorité suffisante. On craint que les querelles électorales ne troublent la paix du lycée. Un dernier argument me paraît plus décisif. Tant que les maîtres vivront en dehors du lycée, il sera difficile de les réunir quotidiennement pour l'administration des affaires communes : en fait, ils délégueront leurs pouvoirs au doyen et ils n'auront pas plus qu'aujourd'hui l'occasion de se rencontrer.

A côté des projets démocratiques se présentent des projets tout opposés : le meilleur moyen d'établir l'unité n'est-il pas de restaurer la monarchie? L'action pédagogique sera donc concentrée entre les mains du proviseur. Bien que de nombreux rapports — soit des recteurs, soit des professeurs, soit des proviseurs eux-mêmes — estiment suffisante l'autorité des chefs d'établissements, la Commission

1. *Enquête*, t. IV, p. 86 *a*.
2. T. IV, p. 219 *b*.
3. T. II, p. 149 *b*; t. IV, p. 28 *b*, 54 *b*, 241 *a*, 257 *b*, 294 *b*.
4. T. IV, p. 88 *b*.

de la Chambre propose d'accroître cette autorité (art. 5 des conclusions). Elle a dû, en effet, être surprise d'apprendre que le proviseur n'a pas même le droit de choisir son concierge : c'est un personnage plus considérable que le proviseur, plus considérable que l'inspecteur d'Académie, c'est le recteur qui nomme ce fonctionnaire. Voilà une bonne occasion de décentraliser. Mais faut-il augmenter en même temps l'autorité du proviseur sur le personnel enseignant? faut-il accorder plus d'importance aux notes qu'il donne à ses professeurs? c'est une question plus discutée. A notre point de vue spécial, l'accroissement de pouvoir du proviseur aurait pour effet d'éloigner du lycée les professeurs, de faire le vide autour du chef. L'unité que nous cherchons à établir, c'est la réunion de tous les éducateurs; l'unité qu'on obtiendrait en faisant du proviseur un monarque en miniature, entraînerait la suppression de tous les éducateurs sauf un. Ce que nous voulons, c'est la collaboration volontaire et constante de tous les maîtres; ce qu'on obtiendrait, ce serait l'action constante d'un seul maître, car la collaboration qu'il pourrait exiger des autres n'aurait qu'une très médiocre valeur. Ainsi, non seulement les institutions actuelles mais les institutions projetées nous paraissent impuissantes à réaliser dans les lycées l'intime union des éducateurs.

Les institutions existantes ou les institutions projetées permettent-elles d'établir des relations étroites entre les maîtres et les élèves? Pour obtenir ce résultat, de nombreuses expériences ont été tentées : il s'agit seulement de savoir si le moment est venu de les généraliser. On a pensé que pour multiplier les rapports des maîtres et des élèves, il suffisait de multiplier les moments pendant lesquels ils pourraient être en contact. On a donc cherché comment le professeur pourrait rencontrer ses élèves en dehors de sa classe et comment le répétiteur pourrait les rencontrer en dehors de l'étude. Et comme l'élève est en classe quand il n'est pas en étude, en étude quand il n'est pas en classe, les réformateurs ont été obligés soit de transformer le professeur en répétiteur, soit de transformer le répétiteur en professeur.

Le moyen le plus sûr, pour étendre au delà de la classe l'action du professeur sur un enfant, c'est de lui confier la direction complète de l'éducation. Ce régime est appliqué dans plusieurs pays : c'est le « régime tutorial ». Un assez grand nombre de déposants le préco-

nisent[1] et demandent qu'on ne les empêche pas de le pratiquer. Mais d'autres font remarquer que ce régime est très coûteux et que par suite il ne peut pas être généralisé. D'ailleurs, il a été appliqué en France, à Montbéliard, et, malgré l'exemple voisin de la Suisse, cette tentative a échoué[2]. Le tutoriat n'est donc pas conforme à nos mœurs. Peut-on du moins se rapprocher de cet idéal? Quelques-uns l'estiment et proposent par exemple que les boursiers soient placés par l'État dans les familles des professeurs[3] : l'exemple serait peut-être suivi. Mais les réformateurs sont en général plus modestes. Ils se contentent de donner aux professeurs — ou seulement à quelques uns d'entre eux — certaines attributions des répétiteurs. Les professeurs visiteraient les études, assisteraient aux récréations, dirigeraient les promenades[4]. Dans les classes élémentaires, tous les devoirs seraient faits, toutes les leçons apprises sous la direction du professeur[5]. Et dans toutes les classes, les professeurs principaux seraient érigés en directeurs d'études, c'est-à-dire qu'ils auraient à suivre leurs élèves dans toutes leurs classes et à surveiller tous leurs travaux. Cette institution a déjà fait ses preuves au collège Chaptal ; elle est, semble-t-il, adoptée dans beaucoup de maisons religieuses[6]. Réciproquement, on donnerait aux répétiteurs certaines fonctions des professeurs. Outre qu'on relèverait ainsi, aux yeux des élèves, l'autorité du répétiteur, on lui donnerait un moyen d'agir sur leur âme. Aussi la plupart des répétiteurs réclament-ils le droit d'enseigner[7] : ils donneraient surtout leurs soins aux élèves faibles, répéteraient pour eux le cours du professeur, feraient réciter toutes les leçons. On a proposé d'envoyer à l'étranger quelques répétiteurs afin de les associer à l'enseignement pratique des langues vivantes[8]. On a proposé de donner à chaque étude un répétiteur littéraire et un répétiteur scientifique, afin de leur permettre de diriger utilement les travaux de toute espèce. Tous ces projets ont pour but de multiplier pour les éducateurs les occasions d'éduquer : le réseau d'influences dans lequel nous enveloppons les enfants paraissant fragile,

1. T. IV, p. 7 *b*, 42 *a*, 86 *b*, 118 *b*, 192 *b*, 296 *b*, t. I, p. 497 *b*.
2. T. II, p. 162 *a*.
3. T. I, p. 114 *a*; cf. p. 268 *b*.
4. T. I, p. 421 *a*; t. IV, p. 8 *a*, 67 *b*, 79 *a*, 82 *b*, 89 *b*, 104 *a*, 115 *b*, 117 *b*, 118 *a*, 119 *a*, 146 *b*, 159 *b*, 168 *b*, 190 *b*, 232 *a*, 246 *a*, 270 *a*, 297 *b*; t. II, p. 467 *a*, 651 *a*.
5. T. IV, p. 7 *a*, 247 *b*.
6. T. IV, p. 41 *b*, p. 270 *b*; t. II, p. 293 *b*, 294 *a*; p. 310 *a*, *b*; p. 457 *a*, *b*, 458 *a*.
7. T. I, p. 126 *a*, 243 *a*; t. II, p. 394, 395, 396, 424 *b*; t. IV, passim.
8. T. I, p. 561 *a*.

on voudrait en doubler les mailles. C'est à un projet analogue que s'est arrêtée la Commission puisqu'elle a dédoublé les fonctions des répétiteurs. Deux éducateurs au lieu d'un, voilà ce qu'on imagine pour donner à l'éducation plus de puissance (art. 6 et 7 des Conclusions de la Commission).

Ce n'est pas sans résistance que les réformes précédentes seraient réalisées. Certains professeurs estiment qu'elles seraient vaines : c'est par son enseignement, disent-ils, qu'un professeur est un éducateur ; il est inutile de le mêler plus intimement à la vie de l'élève [1]. Mais un plus grand nombre redoute l'élévation du répétiteur aux fonctions professorales : on craint que l'enseignement donné par cet auxiliaire ne vienne contrecarrer celui du professeur principal [2]. Pour nous, ces réformes, quelle que soit leur valeur, ont le tort d'être superficielles. Elles multiplient les obligations professionnelles des divers maîtres sans modifier les causes profondes de leur actuelle dispersion. Elles les forcent à faire plus fréquemment acte de présence au lycée, mais elles ne les empêchent pas d'avoir loin du lycée tout ce qui, leur classe faite, peut les préoccuper. Aujourd'hui, les répétiteurs eux-mêmes, du moins ceux qui sont « externés », sont attirés en dehors du lycée par leurs soucis domestiques ou leurs distractions. Quant aux professeurs, ce n'est pas seulement la famille ou le plaisir, ce sont les devoirs sociaux, les travaux intellectuels et même les occupations professionnelles qui leur font fuir le lycée puisqu'ils n'y pourraient pas sans difficulté préparer leurs leçons ou corriger leurs devoirs. Tout les éloigne du collège, rien ne les y attire, sauf un devoir mal défini. Il ne suffit pas de mieux définir ce devoir et de lui donner des sanctions légales ; il faut encore faire de son accomplissement un plaisir. Et il ne suffit pas non plus de multiplier le nombre des relations entre élèves et maîtres pour rendre l'éducation plus efficace ; il faut surtout modifier la nature et la qualité de ces relations. Ainsi les réformes proposées nous paraissent insuffisantes : cherchons à faire une révolution plus radicale.

(*A suivre.*) P. Lapie.

1. T. IV, p. 104 *a*, 116 *a*, 146 *b*, 168 *b*, 190 *b*, 230 *a*, 245 *b*, 259 *a*.
2. T. IV, p. 9 *b*, 15 *b*, 79 *b*, 119 *b*, 147 *b*, 192 *a*, 298 *a*.

QUESTIONS PRATIQUES

UNE RÉFORME NÉCESSAIRE

MOTIVER LES DÉCISIONS JUDICIAIRES

On connaît l'admirable scène qui est le nœud de *Résurrection* de Tolstoï : la condamnation de Maslova pour un crime qu'elle n'a pas commis. Le roman rejoint une réalité trop fréquente : l'erreur judiciaire, le cas terrible où l'erreur est en même temps injustice, où s'aggravent l'une par l'autre les deux infirmités humaines de la pensée et de l'action. L'humanité devient à la fois de plus en plus exigeante en matière de preuve, et de plus en plus sensible à l'injustice : ces exigences et ces souffrances-là sont les signes d'une croissance morale. Nous n'admettrons plus cette consolation fataliste, que l'erreur judiciaire c'est le tant pour cent à payer, comme celui de la mortalité. Nous répondrons qu'on peut les resteindre toutes deux par une hygiène appropriée. Comment cela?

Précisément, dans le puissant roman de Tolstoï, ce qui rend le plus tragique la condamnation imméritée, c'est qu'elle n'est pas le résultat d'une aberration de la part des juges trompés par les circonstances, l'éloquence du procureur, la maladresse de l'accusée, que sais-je? Non, les jurés sont de braves gens (voyez l'honnêteté et le sérieux, un peu ridicule, mais touchant, que leur donne le vérace interprète de l'écrivain, l'illustrateur Léonid Pasternak, dans l'édition Halpérine-Kaminsky), ils font de leur mieux pour démêler la vérité assez embrouillée, ils la pressentent, veulent la faire triompher... seulement ils rédigent maladroitement leur réponse aux questions mal posées, et leur verdict, qu'ils croient signifier

l'acquittement, signifie les travaux forcés. Les juges, à leur tour, pénétrant l'intention des jurés, tentent de sauver la victime d'un libellé entaché de l'imperfection d'une méthode qui forcément prévarique; mais ils sont légalement contraints à la stricte interprétation, selon la lettre, d'une réponse qui ne concorde nullement avec les convictions qui l'ont dictée. Et, malgré le vice de fond, la forme du jugement est impeccable, et nulle Cour de cassation ne peut rectifier selon l'esprit.

Cette situation n'a rien d'exceptionnel : il n'est pas de semaine où les jurés n'aient de surprises de ce genre; bien souvent on les voit signer des recours en grâce contre leur propre verdict. Il y a donc ici un vice auquel il faut remédier; ce n'est pas le seul auquel répondrait un projet de loi dû à l'initiative privée [1] et pour lequel nous espérons provoquer l'attention et la sympathie de nos lecteurs. Il s'agirait d'étendre ce que la loi exige déjà au civil — c'est-à-dire pour les problèmes les moins graves, — d'obliger toutes les juridictions, chambres criminelles, cours d'assises, conseils de guerre, à motiver fortement leurs arrêts. Les juges devraient viser dans leur verdict les principaux arguments de l'accusation et de la défense, présentés et résumés sous forme de conclusions; autrement dit, non seulement décider, mais *prouver* et *publier* les motifs de cette décision.

On voit tout de suite le caractère de cette réforme : c'est une loi libérale, une loi de garantie, expansive et non restrictive, telle que la loi Béranger ou la loi sur l'instruction criminelle. Elle vaut donc d'être examinée de près.

Il est certain que cette méthode serait bien plus scientifique. Toute l'action juridique se condensant dans le verdict brutal, la pensée des juges étant uniquement concentrée sur la résultante de leurs affirmations, il se fait souvent, au moment du scrutin, des marchandages (en enlevant à ce mot toute signification de compromis intéressé); les réponses correspondent moins aux questions et aux alternatives posées qu'à des nécessités savantes d'équilibre, pour n'obtenir que la condamnation voulue. Faute de contraindre à une œuvre de raisonnement et de logique, les procédés actuels font se prolonger, dans la salle des délibérations, les mouvements de sensi-

1. Voir l'exposé des motifs par le Dr Oyon, son promoteur, dans le bulletin de l'*Union pour l'action morale* du 1er mars. Nous croyons savoir que bientôt l'initiative parlementaire donnera la pleine forme légale à cette proposition.

bilité, les oscillations d'émotions, les conflits de passions suscités dans la salle d'audience. L'obligation de motiver, au contraire, nous mettra en garde contre le vague des premières impressions, nous fera résister à l'influence du milieu, à l'entraînement, au vertige parfois, qui s'empare de nous, d'autant plus facilement que nous sommes en groupe; on escamotera plus difficilement un verdict par des déclarations retentissantes, d'adroits mais inconsistants réquisitoires, ou des plaidoiries à effet, — des draperies sur le néant. Le juge aura moins de facilité à se duper lui-même par des inductions trop hâtives; il sera mieux conduit à distinguer la preuve de la présomption, la conviction de l'opinion. et la réflexion supplantera l'instinct. Sans doute, toute valeur d'appoint ne sera pas retirée au pressentiment de la vérité, à l'influence de l'attitude de l'accusé et des témoins, bref, aux raisons du cœur, mais seulement dans la mesure où l'on pourra en faire état explicitement, ce qui éliminera l'obscur et le fugace, les retours de solidarités inavouées et mal comprises, les raisonnements honteux et boiteux. Les préventions s'évanouiront devant la nécessité de les formuler : on dit telle chose, on la vote même... on ne l'expose pas par écrit. La persuasion, au contraire, s'éprouve en indiquant ce minimum de conviction communicable où elle prend son assise. Ainsi il faudra se légitimer à soi-même son verdict, l'inculper au besoin de fragilité et d'inconséquence. Et. quoi qu'on en dise, la meilleure façon d'obliger les motifs à exister, c'est encore de les forcer à se montrer.

A telle explication de l'accusé, souvent le président déclare : « le jury, — ou bien la Cour — appréciera »; et cela fréquemment dispense le tribunal d'apprécier. Nous ne voulons plus qu'on puisse dire : « La question ne sera pas posée », ni même qu'on puisse encore penser : « La réponse ne sera pas donnée ». Par l'obligation d'exposer les facteurs de sa décision, le juge devra remonter aux principes, faire au grand jour son œuvre de raisonnement, de droite et précise analyse. La foi n'est pas scientifique, comme l'a dit M. Duclaux; le jugement est une croyance qui devra fournir ses titres à être; il sera toujours une scrupuleuse consultation de la raison, et parfois, par un appel au tribunal intérieur, un examen de conscience du juge par lui-même : la raison n'est-elle pas une volonté de justice en matière intellectuelle, et, pour atteindre la vérité, peut-on allumer trop clairs les falots de la conscience? Sans doute la tâche, déjà rude, le devient ainsi davantage, mais, disons-

le nettement, ce n'est pas à la vapeur qu'il est permis de distribuer la justice, de s'en acquitter, — car la société « *doit* » la justice; — c'est la violer que de la rendre au petit bonheur. Grâce aux attendus qui l'exprimeront à l'avance, la sentence sera comme l'aboutissement logique, presque superflu, le total en addition et en soustraction des éléments où elle sera préformée, au lieu d'être une surprise, comme le brusque déclic de la guillotine, ayant le caractère d'un décret de l'exécutif, plutôt que d'une œuvre du judiciaire. La justice n'est pas un vote, l'automatisme de la justice n'est pas la justice, et précisément la réforme qu'on nous présente aurait pour but d'empêcher la fonction judiciaire de devenir un mécanisme, machine à moudre des condamnations ou des acquittements, et de refaire sans cesse, sous la lettre qui fige, sourdre l'esprit qui revivifie. Arrière une justice veule, une justice paresseuse, que rien d'extérieur ne vient contraindre à la rébellion sérieuse contre le vice congénital de la justice humaine, l'à-peu-près! Atteignons la vraie justice, celle qui a le sens de la complexité des questions, et qui, si elle n'atteint pas la vérité, se montre du moins en mouvement vers elle! Cette vraie justice ne s'engendre que dans l'effort.

Elle ne s'engendre aussi que dans l'angoisse; elle doit trembler devant son propre pouvoir, moins droit de punir que devoir de punir. Et cette modestie de la justice devant elle-même, comment s'exprimerait-elle dans le oui ou le non tout sec du verdict, quand rien ne précède ce déclanchement d'une affirmation ou d'une négation, suivi du déclanchement du châtiment, de l'acquittement ou du déshonneur? Nous oublions que tout jugement est un fait de haute gravité. L'individu en question n'est rien, mais autour de lui c'est le pacte civil qui est en jeu : faire de la justice, c'est rétablir l'ordre moral qui a été violé, c'est renouer le lien social qui a été dénoué. Faut-il, inattentifs, ratifier à nouveau le contrat sans l'avoir à nouveau commenté, au point de la brisure? Faut-il si peu profiter de ce que la justice c'est la conscience publique en travail, dans des conditions de responsabilité et de désintéressement qui ne se retrouvent nulle part ailleurs?

Seuls, les considérants permettront d'avouer les tâtonnements, les points restés dans l'ombre; d'échelonner la probabilité, la croyance, les demi-sûretés, de graduer la certitude dans l'affirmation (verdict sur le fait), le blâme dans l'appréciation (verdict sur les circonstances atténuantes). Par eux, on ira plus loin que la

matérialité du délit, on démêlera les intentions. Dans une pesée méticuleuse, on pourra tenir compte de ce que tous n'ont pas la même charge sur le dos, le même poids d'atavisme, d'éducation mauvaise..., etc.; bref, s'adaptant à l'individu en cause, au lieu de lui appliquer une réglementation générale et froide, la justice se rapprochera de l'équité vraie. Ce patient travail de dosage mettra au point le verdict proprement dit : au lieu d'acquittements scandaleux et de condamnations rigides, le blâme ou l'excuse, l'exposé fidèle de l'enquête mentale, aggravera ou adoucira la pénalité, ou seul rendra réhabilitant l'acquittement. Enfin, l'ensemble du jugement sera nuancé par l'intervention de la minorité qui ne sera plus annihilée comme à présent.

Mais pourquoi un tel labeur? C'est que l'accusé est une chose sacrée : l'obligation de motiver l'arrêt qui l'atteint, c'est une forme du souci religieux de l'humanité en tout homme, religieux comme une application de l'évangile moderne des Droits de l'homme. Si ces termes paraissent trop ambitieux, disons simplement que c'est, au point de vue moral, une loi d'*habeas corpus*. L'obligation d'expliquer, c'est aussi celle de comprendre, donc de pardonner en une large mesure, d'être une intelligence sympathique à l'humaine défaillance, de poursuivre plus loin l'hypothèse fraternelle que tout homme est innocent. Le mal, c'est ce que l'on ne pénètre pas. La justice, ainsi, se rapprochera de l'amour. En somme, au rebours de ce que l'on croit d'ordinaire, rien n'est plus fécond et plus généreux que l'esprit critique. En lui donnant satisfaction, la réforme proposée assouplira « la règle de plomb des Lesbiens », l'outil de justice résolvant l'antinomie d'être à la fois exact et sans raideur.

L'effort pour parvenir à la manifestation du vrai ne saurait trop se prendre au sérieux : de là, l'utilité de prescriptions empêchant, plus encore que la méthode courante, le juge ou le juré d'être un impulsif, le contraignant davantage encore à l'intégrité de la recherche, à la lucidité du raisonnement, à la patience de la loyauté, au calme, à la sévérité, à la pointilleuse probité de la logique. La rectitude du jugement renforce la rectitude de la bonne foi, et, pour obtenir la vérité, il faut s'offrir à elle, l'esprit et le cœur largement ouverts. Par les exigences nouvelles que nous préconisons, le verdict sera, comme le veut son nom, affirmation de vérité, parce que l'ensemble du jugement sera un *acte* de vérité.

*
* *

Un acte de vérité, disons-nous, c'est-à-dire ayant valeur éducative. Valeur éducative pour le penseur : le simple prononcé est un jugement sans perspective, purement individuel et « d'espèce »; au contraire, voyez comme les considérants d'un président Magnaud suscitent un ébranlement de conscience, ont un caractère d'universalité. A plus forte raison, quand ce code de morale sociale sera élaboré, non plus par des professionnels, mais par des hommes simples, y apportant l'esprit de la vie pratique au milieu de laquelle ils vivent, et leur bon sens naturel s'interrogeant sincèrement. Et peu à peu, quels admirables documents s'entasseront ainsi, sur l'évolution véritable des idées non dans la cervelle affinée des lettrés ou des spécialistes, mais dans l'âme des foules! Que de matériaux pour des lois désirables et viables, parce qu'au lieu de tenter au hasard ou *a priori* de la susciter, elles seront appelées et formulées presque par chaque délicatesse nouvelle de la conscience collective!

Valeur éducative pour le condamné frappé en face, non derrière les broussailles d'une jurisprudence qu'on ne lui explique pas, car une condamnation n'est pas un commentaire valable, par une justice qui s'affirme en tant que force, mais aussi en tant que raison, et qui n'est pas un outil à répression, mais à amendement, car autrement c'est de la police, et non de la justice. Les « parce que » feront comprendre au délinquant qu'il a heurté quelque chose de plus noble que la vindicte sociale, et que ce n'est pas à tel article du Code qu'il a contrevenu, mais à telle loi de la conduite, à laquelle il ne peut pas ne pas souscrire. En certains cas, je pense même qu'il serait bon que les considérants soient affichés dans la cellule pénitentiaire.

Valeur éducative pour le juge, protégé contre toute propension, même involontaire, à léser les droits de la défense. La légalité, en effet, n'est entière que par la publicité : telle affaire eût été légale du premier jour, si elle eût été publique. Y songez-vous? dira-t-on, c'est impossible en certains cas! — D'abord, répondrons-nous, ces cas de huis-clos nécessaire sont moins nombreux qu'on n'imagine, et même alors, la réponse aux conclusions de la défense et de l'accusation sera faite en huis-clos, devant les parties, et les considérants lus en public indiqueront la part faite dans le verdict à ces argu-

ments qu'un intérêt supérieur aura empêché de divulguer, mais non de débattre. Mais dans la grande majorité des cas le contrôle de la réflexion de quelques-uns par celle de tous est possible, donc exigible. L'erreur, comme le mensonge, comme les microbes pathogènes, craint la lumière. C'est encore un huis-clos qu'un jugement où la partie la moins vraie des débats, les débats extérieurs, ont seuls été publics, mais où le débat réel, le débat intérieur, la tempête sous les crânes, est restée voilée : c'est encore huis-clos qu'un jugement sans considérants. Nous ne voulons plus d'une justice anonyme et mystérieuse, montrant la « main de justice », et cachant la pensée qui la meut. Nous ne voulons plus d'une justice de nuit. La justice est rendue au nom du peuple, le peuple doit pouvoir la vérifier. Nos juges n'ont pas absolument carte blanche : ils ne sont que nos fondés de pouvoir dans le mutuel contrat social de confiance; ils doivent, par leurs exposés des motifs, rendre constamment compte de leur mandat, permettant à toute conscience de se constituer en cour de cassation jugeant au fond. Cela diminuera-t-il le respect dû à la justice? Nullement, car les nouvelles prescriptions donneront enfin au jugement une valeur éducative pour le public. La publicité des motifs est un acte de foi, qui n'est pas sans grandeur, en l'universalité de la raison, sous la souveraineté de qui s'inclinent et les juges, et l'opinion, ce juge des juges, dont le droit d'appel est imprescriptible. Le jugement, ainsi, devient un labeur de certitude collective, rendu plus léger par l'espoir que tout esprit non prévenu et sain repassera par les mêmes chemins avant d'aboutir au même point. Ce qui assure le respect, ce n'est pas la dédaigneuse prétention à l'infaillibilité, que, forcément, les faits démentent et ridiculisent tôt ou tard, mais l'effort constant et soucieux contre la faillibilité. Le public, aussi bien que le tribunal, devra discuter, au lieu de nier, démontrer, au lieu de croire. Contre une iniquité, au lieu de la douloureuse anxiété des consciences qui ne comprennent pas, et voudraient pourtant ne pas douter, au lieu du déchaînement des passions, nous verrons la raison s'armer, — s'armer des armes que, loyal, lui présentera le jugement lui-même. La crise Dreyfus nous a suffisamment instruits qu'il n'y avait souvent, dans le système actuel, que les moyens révolutionnaires pour découvrir la vérité, pour remettre le jugement en jugement; elle aura été le bouleversement anarchique qui précède la transformation utile, comme ces fièvres de tout l'être, faute de la fonction organique appropriée à la

réaction nécessaire. Et quand la réforme aura été accomplie nous proclamerons : Respect de la chose jugée, non; respect de la chose prouvée, oui!

Ce n'est donc pas uniquement une amélioration judiciaire que nous proposons, — nous ne disons pas « défendons » : elle se défend d'elle-même. C'est une réforme morale, une nouvelle conquête des bonnes habitudes intellectuelles, et qui aura sa répercussion dans la vie courante : un préjugé est-il autre chose qu'un verdict qui ne s'est pas motivé à lui-même? C'est une réforme civique : « La Révolution, dit M. Aulard, a été faite en grande partie pour préserver la France des iniquités judiciaires ». Son symbole, c'est la destruction de la Bastille, c'est-à-dire, comme l'a montré M. Lanson, la destruction de la geôle pour les condamnations impossibles à motiver. La vérité est la raison de vivre de la démocratie : la démocratie gouverne et la justice règne. C'est une réforme française; la France, le pays de Descartes et des idées claires, représente deux choses qui n'en sont qu'une : la haine de la passivité dans la pensée, la haine de l'arbitraire dans les actes. Là encore, nous lui souhaitons de faire, pour tous les peuples, l'expérience d'une approximation plus haute de la justice. Enfin, ce sera un gain sérieux de la méthode sociale : nous vivons de plus en plus à ciel découvert, balayant les derniers vestiges de l'esprit d'obéissance, en faveur de l'esprit de libre adhésion. Nous avons anéanti la formule « car tel est notre bon plaisir », puis le « *sic volo, sic jubeo* »; ce n'est pas assez du « car tel est notre jugement » : nous arrivons enfin au : « car telles sont nos raisons ». Ce qu'on nous offre, c'est donc une nouvelle adaptation au progrès des intelligences, au recul de l'esprit d'autorité, à la montée de l'esprit de libre examen. Toutes les autorités traditionnelles tendent à s'invalider; il n'en restera que deux, d'autant plus fortes : la conscience et la preuve.

Et nous ne voyons qu'une objection possible, et ce n'est pas une objection de principe : le temps plus long des délibérations, leur difficulté plus grande [1]. Mais ceux qu'un roulement légal — trop timide encore — appelle un jour au service de la justice ne doivent

1. Cette difficulté n'existerait pas pour les chambres criminelles. Quant au jury, les conclusions des avocats et procureurs, faites dans un esprit de simplification, guideraient au contraire le travail souvent confus, parfois errant, de la salle des délibérations. Elles viendraient au secours précisément des plus inhabiles à formuler l'objection qui les trouble intimement sans savoir s'extérioriser.

pas lui ménager leur peine. Leurs tâtonnements mêmes ne sont pas pour nous effrayer : la compétence a souvent pour rançon l'automatisme : la vérité humaine est plus haute et plus coûteuse que cette infaillible rigidité. Si la loi a rafraîchi son personnel de spécialistes définitivement nommés, par le contact de braves gens choisis pour une fois par le sort, et n'ayant d'autre guide que l'intuition simple et droite du sens commun, c'est pour que l'accusé ait devant lui autre chose que des codes revêtus de toges : des hommes, des hommes chez qui la fonction ne remplace pas l'homme. C'est l'impôt de la réflexion, sur lequel il serait aussi indigne de lésiner que sur l'impôt du sang. Et puisqu'il s'agit d'épeler une nouvelle page du droit humain, on ne doit pas marchander son devoir, on ne doit pas marchander le prix d'un progrès.

MAURICE LEVEL.

Le gérant : MAURICE TARDIEU.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LES DEUX DIRECTIONS POSSIBLES DANS L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE ET DE SON HISTOIRE[1]

Deux directions sont actuellement visibles, entre lesquelles doit choisir l'enseignement de la philosophie. La première est le *monisme déterministe*, qui admet l'unité radicale de l'action et de l'être avec la raison, au sens le plus large de ce mot, et qui poursuit l'universelle rationalité comme base de la science et de la morale. La seconde est le *pluralisme indéterministe*, qui admet une pluralité radicale des êtres, des phénomènes, des volontés, des actes, avec de réelles indéterminations et de réelles *contingences*, et qui fonde la morale, la science même sur des *croyances libres*, bases de la *foi* religieuse.

La direction moniste est, par essence, synthétique et conciliatrice, puisqu'elle croit à l'unité foncière de l'être. Il n'en est pas de même de l'autre. Le « criticisme » français, notamment, nous a paru essentiellement anticonciliateur. Mais il faut distinguer ici la conception philosophique d'avec la conception scientifique. Celle-ci s'applique à des choses particulières, objectives, le plus souvent sensibles, ayant forme et place déterminée dans l'espace et le temps, ayant quantité déterminée et mesurable, etc.; dès lors, le savant peut s'en former des concepts déterminés, qui, alors même qu'ils n'épuisent pas l'objet réel tout entier, répondent cependant à un des aspects sous lesquels telle science particulière, par abstraction, entreprend d'étudier tel objet. Il y a dans une pierre autre chose que la pesanteur, mais, si je veux y constater la pesanteur seule, je

1. Ces pages forment la conclusion d'une nouvelle édition de l'*Histoire de la philosophie*, augmentée d'un chapitre sur la philosophie contemporaine en France dans la seconde moitié du XIXe siècle, et qui doit paraître prochainement à la librairie Delagrave.

n'ai qu'à mettre la pierre dans une balance. C'est pourquoi, les concepts scientifiques étant abstraits, limités et nettement définis, il devient possible de raisonner sur eux en évitant toute contradiction et de relever chez autrui les contradictions d'un faux raisonnement. Mais le philosophe, lui, a affaire aux réalités en elles-mêmes, dans leurs éléments derniers et dans leur relation au grand Tout. Il est sans doute obligé, lui aussi, d'abstraire provisoirement et de se former des concepts, mais il sait que ses concepts ne sont jamais adéquats. Il sait de plus que ces concepts expriment des vues de l'esprit et sur lui-même et sur ses objets. Comment donc espérer que, philosophe, vous allez embrasser tout le réel? Vos concepts ne doivent pas se contredire, assurément; mais vous pouvez très bien vous trouver obligé de former des concepts *contraires*, dont vous ne voyez pas encore et dont vous cherchez le lien, sans être sûr de le découvrir. Il devient vrai de dire alors que votre pensée se lassera de concevoir plutôt que la réalité de fournir. Zénon ne comprend pas, par des concepts logiques, comment la réalité peut changer et se mouvoir; elle change pourtant : *e pur si muove*. La flèche se meut, et Achille rejoint la tortue. Le criticisme croit pouvoir mesurer tout avec son mètre, qui est le principe de contradiction; il ne mesure que ses propres conceptions, et, encore un coup, il a raison de ne pas vouloir se contredire, mais, si ses conceptions, quelque non contradictoires qu'elles soient, ne sont pas égales à toute la réalité, a-t-il le droit de nier ce qui ne rentre pas dans ses cadres et dans ses formes? Soyons toujours d'accord avec nous-mêmes, mais ne croyons pas que nous sommes pour cela d'accord avec *toute* la réalité. La philosophie ne roule pas sur des séries de concepts, elle roule sur ce qui *est*, et ce qui *est* est toujours plus qu'elle ne peut penser.

Une autre considération qui impose une méthode synthétique et conciliatrice, c'est que la réalité est elle-même une synthèse où chaque chose est solidaire de toutes les autres et inséparable du tout. Aussi, quelque nécessaire que soit en philosophie comme ailleurs la méthode d'analyse, qui se place à un point de vue extrait du tout et conséquemment abstrait, cette méthode est toujours infidèle, parce qu'elle sépare des éléments inséparables dans la réalité, éléments qui, une fois séparés par nous, risquent de ne plus pouvoir être réunis. Nous devons donc toujours nous défier de tout point de vue spécial et considérer que l'objet de la philosophie, qui est le

réel, dépasse nécessairement un tel point de vue. S'il en est ainsi, plus nous ajouterons de points de vue l'un à l'autre, plus nous aurons chance de reconstituer une synthèse moins infidèle. Aussi le philosophe ne doit-il dédaigner aucune méthode, aucun procédé, aucun moyen de saisir un côté quelconque des choses : observation extérieure et intérieure, étude des documents religieux, littéraires, étude des formes sociales, inductions, déductions, hypothèses, etc., tout lui est bon, pourvu qu'il réussisse à surprendre un fragment de la réalité. Le philosophe aura beau faire, il sera toujours débordé. Méfions-nous donc des esprits étroits et exclusifs qui ne sous-entendent pas sans cesse, dans leurs propositions, l'éternel *et cetera* imposé aux philosophes.

Au lieu de poursuivre une synthèse et conciliation complète de la science et de la conscience, le criticisme français a sacrifié un des principes essentiels qu'il faudrait accorder avec le reste; et ce principe n'est rien moins que celui de causalité. Sans doute le criticisme soutient qu'il conserve ce principe à un degré suffisant pour légitimer la science, puisqu'il lui attribue une portée générale *sauf exceptions*; mais une seule exception à la causalité, selon nous, la ruine tout entière, aussi bien qu'une seule exception au principe de contradiction le ferait tomber tout entier dans le néant.

Pour notre part, nous avons toujours soutenu et nous soutenons encore qu'il n'y a ni science ni philosophie si on n'admet pas simultanément et indivisiblement le principe formel d'*identité* et le principe réel de *causalité* ou de raison suffisante. Je ne puis plus penser si je me contredis, je ne puis plus attribuer une valeur hors de moi à ma pensée s'il n'y a pas causalité universelle, raison suffisante universelle. Toutes les grandes philosophies ont d'ailleurs admis ces deux principes, avec l'humanité entière. Il s'agit donc, dans l'enseignement de la philosophie, d'accorder ces principes entre eux, de les concilier avec la pratique morale comme avec la théorie scientifique, non de sacrifier l'un à l'autre, fût-ce d'un sacrifice partiel; le partiel vaudrait ici le total, et le principe de causalité comme celui d'identité veut une domination universelle : tout ou rien.

La philosophie indéterministe, au contraire, préoccupée des besoins pratiques d'ordre moral, conséquemment de la liberté morale, finit par se trouver face à face avec l'universalité des lois ou, pour mieux dire, des raisons et des causes; et, au lieu de chercher une idée de liberté morale qui n'exclue pas la causalité et l'intelligibilité, l'indé-

terminisme s'en tient à la notion vulgaire du libre arbitre, comme possibilité égale de deux effets contradictoires au même moment, ce qui entraîne à faire un trou dans le réseau des causes et à introduire des « exceptions aux lois ».

Selon nous, il faut se faire une notion de l'intelligibilité assez large pour qu'elle s'accorde à la fois avec la théorie et avec la pratique. Il faut donc rejeter les pseudo-idées qui cachent la négation sous un air hypocrite d'affirmation : telles sont les idées de contingence, de hasard, de libre arbitre, d'indifférence. Admettre la contingence, c'est *nier* la causalité et l'intelligibilité à partir d'un certain point; admettre la liberté d'indifférence, c'est également nier la causalité, c'est nier qu'il y ait des raisons intelligibles à un choix, car le choix entre deux contraires implique une raison quelconque pour laquelle c'est l'un, non pas l'autre qui a été choisi. Si, par impossible, il n'y avait pas de raisons, en quoi ce coup de hasard et de déraison serait-il *moral*? Les « criticistes » nous disent que la volonté se fait à elle-même une raison et détermine son jugement avec sa décision; mais, encore une fois, pourquoi est-ce que je juge telle chose plutôt que telle autre? Si, là encore, la raison manque, mon jugement et mon raisonnement est déraisonnable, ce qui ajoute la contradiction à l'irrationalité. Que gagne-t-on à transporter l'arbitraire dans le jugement même et à l'installer en pleine intelligence? C'est comme si on installait l'injustice dans un palais de justice.

La « critique » dite nouvelle que les indéterministes entreprennent prétend ruiner l'antique idée de « loi nécessaire ». — Mais que nous importe l'idée de *loi*? La loi n'est qu'un résultat, un ensemble d'effets, une moyenne, tout ce que l'on voudra; ce qui importe, c'est que tout ait une raison. Si, par hypothèse, les lois de la matière sont stables, c'est qu'il y a une raison de stabilité; si elles ne sont pas stables, c'est qu'il y a une raison d'instabilité. Que cette raison soit d'une nature ou d'une autre, d'un ordre ou d'un autre, toujours est-il que nous voulons qu'elle soit.

On répond que les résultats les plus positifs de la science sont, dans une large mesure, *fonction* de l'homme et de ses attitudes; — soit, à condition d'ajouter que nos attitudes sont elles-mêmes fonction des causes découvertes par la science. Il est clair qu'il n'y a pas d'éclipse sans la position du soleil, celle de la lune, celle de la terre et l'attitude de l'œil de l'astronome; mais cette attitude et ce beau

geste ne font pas que la lune ait eu la complaisance de se placer entre l'œil et le soleil.

Quant au « primat de l'activité », c'est une formule vague. Qu'est-ce que l'*activité*? Ce mot répond aux choses les moins définies : il désigne des résultantes complexes où entrent comme conditions des sentiments, des idées, des mouvements, des tendances au mouvement qui sont elles-mêmes ce qu'il y a de plus difficile à définir. Et c'est cette notion confuse d'activité, qui s'applique à tout et à rien, c'est cette notion bâtarde qu'on veut ériger en *primat*! Cela est aussi peu scientifique et aussi peu philosophique que le primat du *sentiment*, car qu'est-ce que veut dire le mot de sentiment? Il désigne, lui aussi, un ensemble complexe d'idées mal définies et de tendances encore plus mal définies, avec des plaisirs ou des peines concomitants et un certain état de *cœnesthésie*. Le primat du sentiment, ou, ce qui revient au même, le primat de l'activité, c'est, qu'on nous passe l'expression, le primat de l'*à peu près* et de l'*à vue d'œil*, le primat de la routine et de l'ignorance.

Aussi aboutit-on à placer la contingence, autre pseudo-idée sans définition possible, ou même à placer « l'*arbitraire* à la base du savoir ». L'arbitraire! c'est *arbitrairement* que j'admets que deux et deux font quatre, que deux triangles qui ont les trois côtés égaux sont égaux! C'est en vertu de mon arbitraire que l'année solaire compte trois cent soixante-trois jours et que le printemps succède à l'hiver. C'est en vertu de mon décret que je mourrai et que vous mourrez!

La réalité absolue, dit-on, est inaccessible à la pensée abstraite, tandis qu'il est possible de la « vivre ». — Mais ce que nous vivons, ce n'est pas la réalité absolue, c'est la réalité relative, enveloppée dans une multitude infinie de relations. Comment donc prétendre que toute relativité disparaîtra graduellement à mesure que, revenant de la « pensée symbolique » à la « pensée intégralement vécue », l'esprit se dégagera des habitudes superficielles qu'il avait contractées « sous les suggestions de l'intérêt pratique »? Plus, au contraire, nous nous rapprochons de la vie vécue, plus s'accroissent et s'enchevêtrent les relations; plus aussi nous tombons sous les suggestions de l'intérêt pratique, puisque nous sommes en pleine vie pratique. Confondre dans l'action toutes les difficultés, au lieu de les séparer par la pensée pour en essayer ensuite la synthèse réfléchie, c'est le moyen de ne pas les résoudre; c'est renverser la règle la plus essentielle de la méthode.

Ce qui nous semble vrai dans la doctrine qui s'appelle elle-même philosophie de la *contingence*, ce n'est pas l'idée négative de contingence, laquelle, à elle seule, ne veut absolument rien dire et est un déni de raison; c'est simplement, comme nous croyons l'avoir nous-même démontré depuis longtemps, cette idée qu'aucune forme particulière de détermination ou de déterminisme n'*égale* les déterminations réelles; que, par conséquent, le mécanisme et le mathématisme, avec leurs déterminations purement quantitatives, n'épuisent pas le réel et laissent place... à quoi? à des indéterminations? — Pas du tout; ici gît le paralogisme; — mais bien à d'autres *déterminations*, à d'autres raisons et causes plus profondes et plus intimes, de nature psychique et morale.

En d'autres termes, le côté vrai de la théorie de la contingence, c'est qu'il y a dans les choses plus que dans *nos* déterminations; mais il n'en résulte pas qu'il y ait de l'indéterminé *en soi*. Conclure de notre ignorance au hasard, au fortuit, à l'ambigu, au contingent, c'est tomber dans l'illusion que Guyau résumait en ce vers :

Où meurt notre horizon semblent mourir les cieux.

L'idée synthétique qui réunit le positif de l'idée de contingence et le positif de l'idée de nécessité, c'est l'idée d'une réalité qui, par rapport aux nécessités mathématiques et mécaniques, paraît contingente, n'étant pas déterminée en son fond par ces nécessités, mais qui, vue au delà de la contingence apparente, reparaît elle-même comme se manifestant en raison de déterminations plus profondes, comme ayant des raisons à ses manières d'agir [1].

Philosophes et savants s'étaient fait jadis, sur les principes des sciences, des idées trop simples; on avait trop voulu réduire tous ces principes à des nécessités brutes d'ordre mécanique. Aujourd'hui, on croit voir que les principes des mathématiques mêmes n'ont pas le caractère de nécessité *à priori* que leur attribuait Kant; on croit entrevoir la possibilité d'autres géométries, par cela même d'autres mécaniques. A vrai dire, ce qu'on entrevoit sous les formes mathé-

1. On dit : il y a des raisons, mais non déterminantes. — Qu'est-ce alors qu'une raison qui ne détermine pas pour sa part le résultat auquel elle coopère? Quand une ou plusieurs raisons ne sont pas déterminantes, cela veut dire qu'elles ne suffisent pas, à elles seules, pour la détermination; mais joignez-y les autres raisons, quelles qu'elles soient, et l'ensemble complet des raisons sera déterminant, sinon le résultat serait sans raison et, qui pis est, contraire à ses raisons.

matiques, c'est la vie et, sous la vie même, c'est l'appétition et la sensation, c'est la force du mental. De là à croire qu'il y a vraie contingence, c'est-à-dire hasard, il y a loin. L'extrême complexité des causes n'est pas l'absence de causes, tout au contraire : elle est *la présence d'infiniment plus de causes que nous n'en pouvons voir et concevoir*. Reconnaître que nous avons tort de prétendre cristalliser ou figer la mobile et vivante réalité, ce n'est pas reconnaître que les choses sont sans lien avec la pensée et peuvent être ou contradictoires en elles-mêmes ou inintelligibles, sans causes et sans raisons. Tout ce qu'on fera pour reculer les bornes et assouplir les formes de nos explications ne sera pas une preuve de l'intelligibilité radicale, mais, au contraire, de la radicale intelligibilité. Les fluides comme les solides ont leurs lois, ou, si on ne veut pas de lois, leurs raisons. Nous devons nous défier de tous les modes particuliers de détermination et de causation conçus par nous, parce qu'aucun n'épuise la richesse du réel ; mais, à prétendre que le réel peut produire des phénomènes sans cause, nous ne gagnons rien, tout en croyant nous enrichir ; nous concevons une idée négative en croyant en concevoir une positive ; nous introduisons au cœur de l'être la déraison avec le hasard. Et quelle illusion de croire que, du coup, nous y avons restauré la moralité ! Si la réalité est conçue comme folle, elle n'est pas pour cela conçue comme morale.

Aussi, pour notre part, nous n'avons jamais consenti, dans l'enseignement philosophique, à abandonner ni le principe de contradiction ni le principe d'intelligibilité, sous quelque forme que l'on se représente ce dernier principe. Nous avons toujours pris pour point de départ que, si quelque chose apparaît, change, agit, il y a une cause, une action d'un ordre quelconque, que ce soit une poussée physique, un sentiment intérieur, une pensée, tout ce qu'on voudra imaginer et plus qu'on ne pourra imaginer. Mais qu'une chose se produise par un commencement absolu au delà duquel il n'y a plus pour la pensée qu'un grand trou noir, c'est ce que nous avons toujours refusé d'admettre, parce que c'est l'abandon simultané de la philosophie, de la science, et aussi, quoi qu'on en pense, de la morale. Jamais sur l'arbitraire ne viendra s'asseoir la moralité ; jamais du néant ne sortira la bonne volonté. Que l'on fasse donc la guerre au « fatalisme paresseux », sous toutes ses formes, au fatalisme paralysant qui veut nous faire croire que, pour nous, êtres pensants et sentants, la mécanique ou la géométrie vont produire toutes seules un avenir

auquel nous ne pourrons rien changer. N'avons-nous pas nous-même poursuivi ce fatalisme dans tous les retranchements où nous avons cru l'apercevoir? Si nous ne sommes pas allé assez loin, qu'on aille plus loin que nous, qu'on rende la législation universelle de la raison encore plus libérale, encore plus féconde, encore plus intime, encore plus éloignée d'un mécanisme brut; mais que l'on ne rêve pas de substituer à la raison, sous quelque nom que ce soit, la déraison et la démence radicale, qui, comme l'a prouvé le récent système de Nietzsche, est aussi l'immoralisme radical.

Disciple indépendant de Schopenhauer et de Renan, Nietzsche, on le sait, substitue à la volonté de vivre la *volonté de puissance*, supprime le monde des choses en soi, soutient que le seul monde est celui des phénomènes, écoulement sans fin qui aboutit au « retour éternel » des mêmes actions, comme dans la grande année des Grecs, si bien que nous recommencerons une infinité de fois la même vie dans les mêmes circonstances, sans nous en souvenir. Au lieu de voir dans une telle loi un sujet de désespoir, Nietzsche substitue l'optimisme au pessimisme et veut que le sage dise à la vie : Encore une fois, recommençons! recommençons même un nombre infini de fois. La volonté de puissance et de vie doit s'accepter elle-même avec ses destinées, *amor fati!* Cette volonté insatiable de puissance est « au delà du bien et du mal », au delà de la morale. L'humanité s'est trompée sur les « valeurs de la vie » : il faut en faire la transmutation, accepter la volupté, l'égoïsme, l'esprit de domination, forces qui travaillent à promouvoir la vie et qui amèneront un jour le triomphe d'une espèce humaine supérieure, plus forte et plus intelligente, l'espèce des « surhommes », déjà rêvée par Renan. De là l' « immoralisme » de Nietzsche, qui revient aux théories de l'Allemand Max Stirner, du vieux Grec Calliclès, des sophistes et des cyniques, et déclare au christianisme une guerre sans merci. Nietzsche a montré, par son exemple, où aboutit la philosophie *irrationaliste*. Quand on met au fond des choses un principe obscur, aveugle et muet, dont notre pensée ne saurait rien saisir de certain, il peut sembler d'abord qu'on favorise la croyance; en réalité, on pose la base des pires incroyances et du scepticisme le plus radical en pratique comme en théorie. Nietzsche considère la raison comme « superficielle », et Descartes comme « le plus superficiel des philosophes ». Il n'admet point la *nécessité* de nos mathématiques, ni de toute notre logique et de toute notre science. Pour lui, le devenir

échappe à toutes les catégories de notre pensée. Le résultat de cette philosophie d'absolu phénoménisme, c'est la négation de la vérité et de la moralité : « Rien n'est vrai, tout est permis ». Voilà le triomphe de la philosophie irrationaliste.

Le moment est venu, sans doute, de dépasser le kantisme, mais il n'est pas besoin, pour éviter le Charybde du nécessitarisme, de tomber dans le Scylla de l'indéterminisme. Le point de départ de Kant était contestable : Kant supposait partout des apparences dont la réalité nous échappe, comme si le phénomène se promenait d'un côté, tandis que l'être est immobile de l'autre. Or, s'il en était ainsi partout, il est clair que jamais aucun procédé ne nous permettrait de ressaisir l'être nulle part. Nous n'aurions pas même l'idée de l'être par opposition au phénomène. Mais est-il vrai que partout nous saisissions de pures apparences? Dans le domaine intérieur, si je souffre, ma souffrance est-elle une apparence? Si je pense, ma pensée est-elle une apparence? On peut contester à Descartes le droit de passer du *cogito* à un *sum* qui désignerait une substance, et nous le lui avons contesté nous-même; mais il demeure vrai que la pensée se saisit comme une réalité, non comme un fantôme. La théorie de l'apparence n'est applicable qu'aux choses extérieures, qui ne peuvent se révéler directement à moi dans leur être; mais, s'il s'agit de moi-même, de ma vie interne la plus profonde, de celle où je me sens exister, où je me sens sentir et faire effort, il n'y a plus d'un côté un phénomène, de l'autre une réalité inconnaissable. Par la conscience profonde et intime, nous prenons notre être sur le fait, nous sommes au cœur de la réalité, au *punctum saliens*; nous coopérons, pour notre part, à *constituer* la réalité même et ses déterminations.

En morale, Kant a également besoin d'être dépassé. Il a fait du devoir une sorte de loi mystique, un *impératif* catégorique purement formel derrière lequel se cache le noumène. Lui qui a tant critiqué la raison appliquée aux problèmes métaphysiques, il s'est un peu trop dispensé, quoi qu'on en dise, de la critiquer dans son usage pratique. Il a trop pris l'*impératif*, la forme de la législation universelle, comme un *factum rationis* qui n'est pas à discuter, ni à déduire. Selon nous, il faut substituer à l'impératif ce que nous avons appelé « un persuasif suprême », et il faut construire tout le reste de la morale sur des bases positives, biologiques, psychologiques et surtout sociologiques.

Mais, en accomplissant tous ces progrès, ne sacrifions pas les droits

de la pensée, qui sont aussi ceux de l'action, à la morale, — c'est-à-dire à une certaine espèce de morale dont nous voulons faire la seule possible, alors que, précisément, l'humanité s'en est longtemps passée. Où voyez-vous, chez les Grecs, le libre arbitre tel que l'entendent nos indéterministes? Où voyez-vous, chez les Grecs, l'impératif catégorique formel de Kant? Où voyez-vous l'idée de responsabilité absolue? Où l'idée de péché, et de péché contre Dieu même, de péché entraînant pour expiation l'inexpiable, c'est-à-dire la damnation éternelle et l'éternelle privation de la vue de Dieu? Est-ce que toutes ces idées, dont plusieurs sont si étranges, ont été indispensables à la morale hellénique? L'ont-elles été à la morale bouddhiste? Comment donc faire de la morale de saint Augustin et de Kant la mesure de la vérité philosophique? Au fond, on veut subordonner la *perennis philosophia* et la *perennis scientia* aux besoins d'une certaine pratique conçue sous l'influence d'un ordre social particulier et d'une croyance religieuse particulière. Une telle méthode nous a toujours semblé l'abandon de la philosophie et de la science; elle est aussi l'abandon de la vraie *pratique*, qui ne peut être immobilisée dans un système et qui doit être aussi progressive que la théorie elle-même.

La question finale n'est pas entre la contingence et le déterminisme; elle est entre le déterminisme mécaniste et le déterminisme idéaliste. Selon les partisans du mécanisme exclusif, l'action à laquelle toute existence se ramène est soumise à des lois fatales, et tout idéal est chimérique : la moralité de l'homme s'absorbe dans le mécanisme de la nature. Au contraire, selon les partisans de l'idéalisme, c'est la nécessité mécanique qui est l'apparence, la forme du développement des êtres, la série des moments de leurs progrès; le fond intérieur de toutes choses est une volonté toujours agissante, intelligente ou capable de le devenir, qui tend à l'indépendance et à la liberté, qui s'en rapproche progressivement à mesure qu'elle conçoit mieux cet idéal de l'existence.

Chaque philosophe en France, à la fin du dix-neuvième siècle, y compris Renan et Taine, a fini par reconnaître que l'idéal doit être fondé, au sein de la réalité même, sur quelque chose qui le rende possible et qui nous rende possible de l'atteindre. Cette condition *réelle* de la possibilité de l'*idéal* est pour les uns, comme Vacherot, Taine, Renan et Guyau, une aspiration immanente au monde même,

une conscience obscure qui tend à la pleine clarté; pour les autres, comme Ravaisson, Lachelier, Renouvier, Secrétan, Boutroux, elle est cela et, de plus, une pensée suprême ou un suprême amour présent au monde sans s'y épuiser. Ces deux assertions, en elles-mêmes, n'ont rien d'inconciliable, puisque le désir immanent au monde peut se fonder sur quelque réalité supérieure au désir même, — réalité dont l'homme ne saurait, évidemment, se faire qu'une conception inadéquate et plus ou moins anthromorphique. Mais, quelque opinion qu'on adopte sur cette question réservée, une conciliation du réel et de l'idéal demeure possible dans le monde même, par une conception de la réalité qui, sous le mouvement, retrouve l'appétition et, dans l'appétition, l'idée plus ou moins consciente. Il faut donc commencer, si nous ne nous trompons, par introduire partout le moyen terme immanent de l'idée-force, qui laisse libres toutes les spéculations ultérieures, relatives au transcendant. Un tel idéalisme n'exclut rien, sauf les négations systématiques; il est ouvert de toutes parts, il s'accroît de tout ce qu'on y ajoute, il veut être assez large pour ne rien repousser; imparfait essai de synthèse, il aspire à une synthèse toujours plus compréhensive et plus complète. Philosophes, ne cessons jamais de faire la guerre à la guerre, d'exclure les exclusions, de nier les négations pures, de rappeler combien sont étroits les cerveaux individuels, combien les « monades » ont besoin d'avoir de fenêtres sur le dehors, ou plutôt d'être de toutes parts ouvertes à la lumière et transparentes pour le soleil intelligible. De toute pensée sincère il y a pour le philosophe quelque chose à apprendre et à retenir : le dogmatisme personnel est l'orgueil de la pensée; le dilettantisme en est l'indifférence; l'esprit de conciliation reste, à nos yeux, l'esprit de fraternité et de liberté.

Alfred Fouillée,
Membre de l'Institut.

L'ÉTERNITÉ DES AMES

DANS LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA

Les historiens ne sont pas d'accord sur le sens et la portée qu'il convient d'attribuer à la doctrine de l'éternité des âmes exposée dans la seconde moitié de la cinquième partie de l'*Éthique*. Qu'il ne s'agisse pas de l'immortalité au sens vulgaire du mot, c'est ce qui est attesté expressément dans le texte même de la proposition 21, où la mémoire et l'imagination sont considérées comme liées à la vie présente. D'ailleurs il est indubitable que l'existence de l'âme dans son rapport à la durée cesse avec celle du corps. L'éternité de l'âme affirmée par Spinoza est attribuée uniquement à l'essence, et, dans toute cette dernière partie de l'*Éthique*, c'est uniquement de l'essence opposée à l'existence qu'il est question. Mais cette éternité de l'essence, comment faut-il l'entendre? On peut être à première vue tenté de croire qu'il s'agit d'une éternité tout impersonnelle, plus ou moins analogue à celle qu'Aristote attribue à l'intellect actif qui vient éclairer quelque temps l'âme humaine sans cesser d'appartenir à la Divinité, ou encore comme l'étincelle de feu divin qui, selon les stoïciens, éclaire un instant l'âme humaine, et, à la mort du corps, se réunit au feu universel. On peut aussi être tenté de croire que cette essence éternelle, opposée à l'existence dans la durée, se réduit en fin de compte à une pure possibilité. Cependant un examen attentif montre qu'on aurait tort de s'arrêter à ces deux interprétations. C'est ce que nous allons essayer de montrer rapidement, avant de chercher quels rapports existent entre la théorie de Spinoza et celle des philosophes anciens qui ont affirmé avant lui la doctrine de l'immortalité ou de l'éternité des âmes.

Tout d'abord la composition même de l'ouvrage nous indique qu'il s'agit bien, dans la seconde moitié du cinquième livre, d'une éternité

individuelle et personnelle. En effet, la première moitié, jusqu'à la proposition 20, traite du bonheur de l'homme dans la vie présente, et il s'agit bien évidemment alors de la félicité de chaque homme en particulier. La seconde moitié traite de la béatitude dans la vie éternelle. Comment croire qu'il ne s'agisse pas encore du sort réservé au même être, c'est-à-dire à l'individu et à la personne, tels qu'ils apparaissent dans la vie présente? Au surplus, des expressions comme celle de *béatitude*, et plus encore celle de *salut*, ou celle de *gloire*, empruntée à l'Écriture (prop. 36, scholie) ne peuvent évidemment s'appliquer qu'à un mode de réalité où l'individu subsiste, et conserve la conscience de son être. Enfin la proposition 41, l'avant-dernière de l'*Éthique* : *Alors même que nous ne saurions pas que notre âme est éternelle, nous ne cesserions pas de considérer comme les premiers objets de la vie humaine la piété, la religion, en un mot tout ce qui se rapporte, ainsi qu'on l'a montré dans la quatrième partie, à l'intrépidité et à la générosité de l'âme*, se rattache évidemment à la première moitié qu'elle rejoint en quelque sorte par-dessus la seconde, et il est bien clair qu'ici, comme dans la proposition 42, c'est de la perfection et de la béatitude individuelle qu'il est question.

En outre la célèbre formule employée par Spinoza (prop. 23, scholie) : « *Sentimus experimurque nos æternos esse* » n'atteste-t-elle pas jusqu'à l'évidence que l'éternité dont il s'agit est celle d'un *moi*, d'un être individuel qui constate par une expérience consciente son éternité? Le rapprochement établi entre ce mode de connaissance et l'expérience, quoiqu'on ne doive pas le confondre avec cette dernière, puisque, dit Spinoza, ce sont les démonstrations qui sont les yeux de l'âme, prouve tout au moins l'intention de l'auteur de montrer une analogie entre cette connaissance et l'intuition empirique. Or, dans l'expérience, la connaissance que nous avons de nous-même est évidemment celle d'un être déterminé.

C'est ce que confirme d'ailleurs de la façon la plus claire le fait que la connaissance de l'essence éternelle de l'âme est du troisième genre. C'est le propre de cette connaissance, en effet, de porter toujours sur des objets particuliers et individuels. Elle se distingue précisément par là de la connaissance du deuxième genre qui n'a pour objet que des notions communes ou universelles. On peut s'en assurer en se reportant à la définition de la connaissance du troisième genre qui porte toujours sur une essence particulière affirmative (*Éthique*, II, prop. 40, scholie), et surtout à ce passage du

scholie de la proposition 36, partie V : « J'ai pensé qu'il était à propos de faire ici cette remarque afin de montrer par cet exemple combien la connaissance des choses particulières, que j'ai appelée intuitive ou du troisième genre, est préférable et supérieure à la connaissance des choses universelles que j'ai appelée du deuxième genre; car, bien que j'aie montré dans la première partie d'une manière générale que toutes choses, et par conséquent aussi l'âme humaine, dépendent de Dieu dans leur essence et dans leur existence, cette démonstration, si solide et si parfaitement certaine qu'elle soit, frappe cependant notre âme beaucoup moins qu'une preuve tirée de l'essence de chaque chose particulière et aboutissant pour chacune en particulier à la même conclusion. »

S'il en est ainsi, il faut de toute nécessité que cette essence éternelle de l'âme, chacune de ces idées de Dieu qui constituent l'essence individuelle de chaque âme, soit accompagnée de conscience; et une telle conception ne laisse pas de nous paraître assez singulière. Elle est cependant nettement affirmée par Spinoza. Ainsi, dans la prop. 30, nous trouvons les expressions : « Mens nostra, quatenus *se* et corpus sub æternitatis specie cognoscit. » Et l'on ne peut supposer que ce soit sans intention qu'il ait à plusieurs reprises, dans cette dernière partie de l'*Éthique*, employé le mot « conscience de soi ». Ainsi : « Quo igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eo melius sui et Dei conscius est » (prop. 31, scholie), ou encore « Si ad hominum communem opinionem attendamus, videbimus, eos suæ Mentis æternitatis esse quidem conscios » (prop. 34, scholie). Et remarquons en passant que d'après ce dernier texte l'éternité ou l'immortalité n'est pas, selon Spinoza, le privilège d'une élite, mais appartient en commun à tous (cf. prop. 39, scholie). Il s'agit donc d'une conscience distincte de la conscience empirique, d'une conscience rationnelle qui n'a pas besoin de mémoire ni d'imagination parce que son objet lui est toujours et éternellement présent. Vraisemblablement Spinoza n'a jamais admis qu'une connaissance pût exister à quelque degré que ce soit sans être accompagnée de conscience. Il n'y a pas pour lui d'intelligible sans intelligence, et c'est ainsi que dans la proposition 7, partie II, scholie, il loue quelques Hébreux d'avoir entrevu comme à travers un nuage cette vérité dont nous montrerons bientôt l'origine.

S'il en est ainsi, si chacune des idées de Dieu qui constituent l'essence éternelle de chacune de nos âmes est une pensée accompagnée

de conscience de soi, il est clair que l'essence de l'âme ne peut se réduire à une simple possibilité. Elle est réellement active et vivante, éternellement présente à elle-même. Il est d'ailleurs inutile d'insister sur ce point puisque nous avons l'affirmation même de Spinoza dans le passage si curieux du scholie de la proposition 29[1] : « Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur : vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, et ex naturæ divinæ necessitate consequi concipimus. Quæ autem hoc secundo modo ut veræ seu reales concipiuntur, eas sub æternitatis specie concipimus. » Il y a ainsi pour Spinoza deux mondes distincts, le monde des essences et celui des existences, et tous deux sont aussi vrais ou réels l'un que l'autre, quoique d'une manière différente, l'un procédant immédiatement des attributs de Dieu, l'autre soumis à la loi du temps. Nous n'avons pas à examiner ici la difficile question de savoir quels rapports existent entre ces deux mondes et comment l'un participe de l'autre[2]. Il suffit à notre objet de constater qu'ils sont tous deux en acte.

Remarquons seulement que dans cette sorte de monde intelligible où chaque âme est considérée dans son rapport de dépendance avec Dieu, elle ne cesse pas d'exprimer, non pas, il est vrai, l'existence, mais l'essence du corps auquel elle est liée. Exprimant toujours un corps particulier, elle est toujours particulière. C'est ce qui nous est dit expressément dans la proposition 22 : « In Deo necessario datur idea, quæ hujus et illius corporis humani essentiam sub æternitatis specie exprimit ». Il ne faut pas non plus que cette expression « idée de Dieu » par laquelle Spinoza désigne l'essence éternelle de chaque âme humaine nous fasse illusion. On doit sans doute étendre *a fortiori* aux idées de Dieu ce que Spinoza dit à plusieurs reprises des idées humaines, qu'elles ne sont pas des peintures muettes sur un tableau. Elles sont actives et vivantes, et l'intelligence est toujours accompagnée de volonté. Elles sont, pourrait-on dire, des pensées plutôt encore que des idées. De quelque façon qu'on les désigne, elles sont des manières d'être éternelles et,

1. Ce texte nous paraît décisif contre l'argumentation assez obscure d'ailleurs que Martineau (*Study of Spinoza*, London, 1882, p. 297) oppose à Camerer (*Die Lehre Spinoza's*) qui défend avec beaucoup de force, dans la deuxième partie (chapitre V, p. 119 à 123), la même interprétation que nous proposons ici.

2. Cf. sur ce point Busse, *Ueber die Bedeutung der Begriffe « essentia » und « existentia » bei Spinoza* (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Leipzig, 1886.)

comme le dit expressément le philosophe, des modes éternels : « Il résulte de ces principes et tout ensemble de la prop. 21, partie I, et de quelques autres, que notre âme, en tant qu'elle est intelligente, est un mode éternel de la pensée, lequel est déterminé par un autre mode éternel de la pensée, et celui-ci par un troisième et ainsi à l'infini; de telle façon que tous ces modes pris ensemble constituent l'entendement éternel et infini de Dieu » (prop. 40, partie V, scholie).

Telle étant la docrine de Spinoza, il n'est pas sans intérêt de se demander si elle a eu des antécédents, et surtout quels rapports il y a entre elle et les théories des anciens sur l'immortalité de l'âme. Qu'il y ait une parenté étroite entre la formule de Spinoza : « Nous sentons, nous éprouvons que nous sommes éternels », et le passage d'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 b, 31 : οὐ χρὴ ... ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν, c'est ce que personne ne pourra contester sérieusement; et quel que soit le nombre des intermédiaires qu'on puisse être amené à intercaler entre les deux philosophes, on ne saurait attribuer une telle rencontre sur un point de cette importance à un simple hasard. M. Hamelin, dans la très belle étude « *Sur une des origines du Spinozisme* » (*Année philosophique*, 1900), a très justement mis en lumière les liens, beaucoup plus étroits qu'on ne le suppose d'ordinaire, qui rattachent le spinozisme à la philosophie grecque. Il établit victorieusement que sur nombre de questions, et notamment sur celle qui nous occupe, Spinoza a subi l'influence du péripatétisme alexandrin. Sans contester en aucune façon la thèse soutenue par le savant historien en ce qu'elle a d'essentiel, je ne puis m'empêcher de remarquer que si la doctrine de Spinoza présente avec celle d'Aristote de remarquables ressemblances il y a aussi des différences très importantes.

Il est parfaitement vrai, comme M. Hamelin l'a montré le premier, que la définition de l'âme chez Aristote présente une certaine analogie avec celle de Spinoza. Dire avec Aristote que l'âme est la forme du corps, étant donné le sens du mot forme dans la philosophie d'Aristote, n'est pas très éloigné de dire que l'âme est l'idée du corps au sens cartésien et spinoziste du mot. « L'âme forme du corps, dit justement M. Hamelin, c'était là comme un moule plus qu'à demi prêt pour y couler, après l'avoir refondue dans le creuset du réalisme, la notion cartésienne de l'âme. » Il est encore très exact de

dire que la théorie de l'intellect a passé tout entière d'Aristote à Spinoza : identité de l'intellect avec son objet, et de l'intellect en Dieu et en nous, vie intellective ou vie en Dieu. Toutefois, quand M. Hamelin ajoute : immortalité impersonnelle et partielle, il y a lieu peut-être de faire quelques réserves, si d'ailleurs l'interprétation que nous avons donnée tout à l'heure du spinozisme est exacte. Il en résulte en effet que l'immortalité selon Spinoza est partielle sans doute, quoique en un sens différent de celui d'Aristote, mais non pas impersonnelle. Ce qui chez Aristote est individuel et lié à l'existence des corps, c'est-à-dire l'âme, disparaît avec lui, le νοῦς παθητικὸς lui-même est φθαρτός. Ce qui est immortel n'est pas l'âme, ou au moins c'est une autre espèce d'âme, qui, elle, n'a rien d'individuel ou de personnel : Ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι (*De anima*, II, II, 413 b, 25). Il n'y a pas à proprement parler d'immortalité de l'âme chez Aristote. Chez Spinoza, au contraire, et on l'a vu ci-dessus, c'est vraiment l'âme de chacun de nous en tant qu'individuelle qui est éternelle. C'est un point que M. Victor Delbos, dans le chapitre IX, page 193 de son excellent ouvrage sur le *Problème moral dans la philosophie de Spinoza*, a très exactement mis en lumière. « Il apparaît, dit-il, que la doctrine de Spinoza aspire avant tout à affirmer la vie éternelle de l'individu, et qu'elle transforme ainsi très profondément la théorie aristotélicienne... Nous sommes de toute éternité des Raisons individuelles. » Il y a donc entre Aristote et Spinoza une trop grande distance pour qu'on puisse rattacher directement l'un à l'autre.

On peut trouver aussi, et c'est encore une juste remarque de M. Hamelin, des analogies entre Spinoza et Platon; Platon distingue la partie immortelle de l'âme de la partie mortelle τὸ θνητὸν τῆς ψυχῆς. Mais surtout il paraît difficile de contester la ressemblance ou, pour mieux dire, l'identité du monde intelligible de Platon et de ce monde des essences qui, selon Spinoza, est éternellement en acte dans l'entendement divin. Toutefois, ici encore, nous trouvons entre les deux philosophes des divergences trop importantes pour nous permettre de dire qu'une des doctrines procède directement de l'autre. Sans parler de leur nombre qui est fini, ainsi que Platon le démontre, les âmes ne sont pas des idées de Dieu, et ne sont peut être même pas des idées. Elles sont seulement de même nature que les idées ξυγγενεῖς, et les âmes humaines en particulier, comme on peut le voir par le *Timée*, sont très loin de la perfection divine. Mais surtout il y a entre le platonisme et le spinozisme deux

différences essentielles : d'abord il n'est pas prouvé que le monde intelligible chez Platon soit contenu dans un entendement divin, et c'est même probablement le contraire qui est vrai. En outre, pour Platon, les âmes, au lieu d'être, comme pour Aristote et Spinoza, liées à un corps et individualisées par lui, peuvent indifféremment passer dans les corps les plus divers et les animer successivement.

Si donc il y a entre Platon et Aristote d'une part et Spinoza de l'autre un lien de filiation que nous sommes loin de contester, il y a aussi des différences trop essentielles pour qu'il n'y ait pas lieu de supposer une doctrine intermédiaire. Ce moyen terme n'est pas très difficile à découvrir. C'est, croyons-nous, dans la théorie de Plotin qu'on le trouve, et c'est de là qu'il a probablement passé dans les doctrines de Jamblique et de Simplicius, puis dans la philosophie des Syriens, et dans cette scolastique arabe dont M. Hamelin a mis en lumière le rôle important.

C'est en effet chez Plotin qu'on trouve pour la première fois cette doctrine que les âmes, avant de descendre dans les corps qu'elles ont façonnés et choisis, existent individuelles et distinctes dans l'âme universelle. Au chapitre VII de la cinquième *Ennéade*, Plotin se pose expressément cette question : Y a-t-il des Idées des individus? et il y répond affirmativement. « Il est impossible, dit-il, que des choses différentes aient une même raison. Il ne suffit pas de l'homme en soi pour être le modèle d'hommes qui diffèrent les uns des autres non seulement par la matière, mais encore par des différences spécifiques, εἰδικαῖς διαφοραῖς. Ils ne peuvent être comparés aux images de Socrate qui reproduisent leur modèle ἀρχέτυπον. La production des différences individuelles ne peut provenir que de la différence des raisons. » Et non seulement il y a dans l'âme universelle, sans que d'ailleurs son unité soit rompue, autant d'âmes distinctes qu'il y a ici-bas d'individus, mais de même, dans l'Intelligence, il y a autant d'idées distinctes correspondant à toutes ces âmes, l'idée de Socrate, l'idée de Pythagore. Et comme chez Plotin l'identité de l'intelligible et de l'intelligence est partout proclamée, ces idées sont appelées des intelligences ou des esprits, οἱ νόες. C'est ce que nous montre le passage suivant (*Ennéades*, IV, III, 5) : « Mais, demandera-t-on, comment l'Ame universelle peut-elle être à la fois ton âme, l'âme de celui-ci, l'âme de celui-là? Sera-t-elle l'âme de celui-ci par sa partie inférieure, l'âme de celui-là par sa partie supérieure? Professer une pareille doctrine, ce serait admettre que l'âme de Socrate

vivrait tant qu'elle serait dans un corps, tandis qu'elle serait anéantie en allant se perdre dans le sein de l'Ame universelle au moment même où, par suite de sa séparation d'avec le corps, elle se trouverait dans ce qu'il y a de meilleur, ἀπολεῖται δέ, ὅταν μάλιστα γένηται ἐν τῷ ἀρίστῳ. Non, nul des êtres véritables ne périt. Les intelligences elles-mêmes ne se perdent pas là-haut dans l'Intelligence divine parce qu'elles n'y sont pas divisées à la manière des corps, et qu'elles y subsistent chacune avec leur caractère propre, joignant à leur différence cette identité qui constitue l'être, κἀκεῖ οἱ νόες οὐκ ἀπολοῦνται ὅτι μή εἰσι σωματικῶς μεμερισμένοι (εἰς ἕν), ἀλλὰ μένει ἕκαστον ἐν ἑτερότητι ἔχον τὸ αὐτὸ ὅ ἔστιν εἶναι. » (Voir le *Commentaire* de Marsile Ficin.) La doctrine de Plotin apparaît ainsi comme une conciliation entre la théorie des Idées de Platon et l'affirmation si souvent répétée par Aristote qu'aux individus seuls appartient l'existence réelle.

Maintenant, cette transformation de la doctrine de Platon et d'Aristote n'a été possible que grâce à l'intervention d'une idée nouvelle, complètement étrangère à la pensée grecque proprement dite, l'idée de l'Infini. Nous voyons en effet Plotin, dans le passage même qui vient d'être cité, déclarer qu'il ne faut pas craindre l'infinité dans le monde intelligible (*Ennéades*, V, VII, 1) : τὴν δὲ ἐν τῷ νοητῷ ἀπειρίαν οὐ δεῖ δεδιέναι. A plusieurs reprises il parle de l'infinité de l'Un, ἀπειρία. Sans doute il n'est pas sans s'apercevoir que cette notion est désormais prise par lui dans un sens tout différent de celui que lui avaient donné Platon et Aristote. Pour ces derniers, en effet, l'infini, ἄπειρον, représente le degré inférieur de l'existence, ou même un pur non-être. Pour Plotin, au contraire, l'infini, sans cesser d'avoir la même signification que chez les prédécesseurs et d'être l'essence de la matière, peut prendre en même temps un sens tout nouveau et devenir un attribut positif de l'Un, de l'Intelligence suprême et de l'Ame universelle. C'est à cette différence entre la conception grecque primitive de l'infini et la sienne propre que Plotin fait allusion lorsque, dans l'*Ennéade*, II, IV, 15, il distingue l'infini de là-haut et celui d'ici-bas : Πῶς οὖν ἐκεῖ καὶ ἐνταῦθα ἡ διττὸν καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὶ διαφέρει; ὡς ἀρχέτυπον καὶ εἴδωλον. Il est inutile d'entrer ici dans l'examen des distinctions très subtiles que le philosophe alexandrin établit entre l'infini-archétype et l'infini-image. Il suffit de constater que l'infini devient pour lui un attribut des trois hypostases, et c'est à cette condition seule qu'on peut concevoir un nombre indéterminé d'âmes ou d'esprits individuels comme contenus distinctement et en acte dans

l'Ame ou l'Intelligence universelle. Καὶ γὰρ ἕν ἐστι καὶ ἄπειρον αὖ καὶ πάντα ὁμοῦ καὶ ἕκαστον ἔχει διακεκριμένον καὶ αὖ οὐ διακριθὲν χωρίς (*Ennéades*, VI, IV, 14). Or il serait superflu d'insister longuement pour montrer qu'on ne trouve rien de pareil dans la philosophie antérieure. Le dieu des Grecs est toujours fini, πεπερασμένον, qu'il s'agisse, chez Platon, de l'idée du Bien ou de Jupiter, de l'acte pur d'Aristote, ou même du Logos stoïcien, confondu, il est vrai, avec le monde, mais avec un monde fini et de forme sphérique.

On ne saurait contester, croyons-nous, l'importance et la nouveauté de l'élément introduit par Plotin dans la théologie alexandrine. Nous ne nous proposons pas de chercher ici comment cette idée nouvelle a pénétré dans la philosophie de Plotin. Il ne serait peut-être pas très difficile de retrouver des doctrines intermédiaires établissant un lien de filiation sous ce point de vue entre Plotin et Philon le Juif. La conception de Dieu comme infini et comme tout-puissant est une conception orientale ou plutôt une conception juive. C'est parce qu'il en a subi peut-être plus ou moins confusément l'influence que Plotin n'a pas craint d'attribuer l'infinité à son Dieu, et c'est probablement par la même raison qu'il a été amené à donner au mot puissance, δύναμις, un sens positif fort différent de la simple possibilité dont parlait Aristote.

Si ces considérations sont exactes, il est rigoureusement vrai de dire que Spinoza, en admettant la doctrine de l'éternité individuelle des âmes, a, selon la juste expression de M. Hamelin, subi l'influence du péripatétisme alexandrin. Mais il n'est peut-être pas sans intérêt d'ajouter que la doctrine aristotélicienne, pour être acceptée de Spinoza et devenir en quelque sorte assimilable à son esprit, devait avoir subi l'élaboration que lui a donnée Plotin. C'est seulement de la combinaison des idées d'origine académique avec l'idée orientale de l'infini que devait résulter la doctrine du philosophe juif. Mais alors on peut dire que Spinoza, en retrouvant sous cette forme les idées aristotéliques dans la philosophie alexandrine ou la scolastique arabe qui en provenait, reprenait en quelque sorte son véritable bien, qu'il restait fidèle à l'esprit de sa race, et que, même en s'inspirant des Grecs, il restait Juif.

Au reste en signalant ce que Spinoza a pu emprunter aux Grecs dans la doctrine de l'éternité des âmes, il ne faudrait pas oublier les différences profondes qui séparent sa doctrine de celle des anciens, et tout ce qu'il y a aussi en elle d'origine cartésienne. On

ne trouve chez les Grecs ni la définition du corps par la seule étendue, et moins encore l'affirmation de l'étendue comme substance ou réalité existant par elle-même au même titre que l'âme. Mais surtout il reste entre la conception grecque de l'âme et celle des philosophes issus de Descartes une différence qui à elle seule crée entre les deux conceptions une véritable opposition. Chez les Grecs l'âme est une cause motrice, qu'elle soit elle-même mobile ou immobile; c'est elle qui meut directement le corps et a l'initiative du mouvement. Chez Descartes, au contraire, et surtout chez Spinoza, l'âme n'a plus d'action directe sur le corps; le mouvement a une tout autre origine. L'âme est une chose dont toute la nature n'est que de penser, et le chapitre que Spinoza lui consacre est intitulé : « *De Mente humana* ». Ce n'est pas à l'Ame universelle de Plotin, cause motrice de l'univers, c'est uniquement à l'Intelligence, à la seconde hypostase que se rattache la conception spinoziste. Par suite, il n'est peut-être pas exagéré de dire que Spinoza reste par-dessus tout fidèle à l'esprit de Descartes, et que si l'on retrouve chez lui des vestiges de la pensée grecque, les idées qu'il a pu emprunter sont profondément modifiées, et que, tout compte fait, il est encore plus cartésien que péripatéticien ou alexandrin. Il y a dans le spinozisme des éléments de provenances très diverses réunis, maintenus et synthétisés par un principe commun qui en fait l'unité. Si l'on ne se défiait de la rigidité trompeuse des formules et de leur fausse exactitude, on dirait que dans cette philosophie les modes sont aristotéliciens, les attributs cartésiens, la substance juive.

Quoi qu'il en soit, il nous paraît hors de doute que la pensée de Spinoza n'a pas été tout à fait exactement interprétée par les historiens qui n'ont vu, en elle, que la doctrine de l'éternité impersonnelle. Sans doute il est exact de dire que les âmes humaines, selon l'*Éthique*, ne sont pas des substances ou des êtres indépendants existant par eux-mêmes de toute éternité. Elles ne sont que des modes éternels de la substance. Mais ces modes sont éternellement distincts. Ils sont conscients, ils sont des individus, ils ont dans la vie éternelle tout autant d'existence consciente et personnelle que nous pouvons en avoir dans la vie présente. Il y a peut-être là de quoi satisfaire les plus exigeants. En un sens il importe peut-être assez peu que nous soyons éternels comme substances ou comme modes, pourvu que notre conscience, telle qu'elle apparaît dans la vie présente au moment où nos facultés s'exercent de la façon la plus

haute, soit éternelle. C'est donc bien la doctrine de l'éternité individuelle et personnelle que Spinoza a soutenue à sa manière, et cette théorie est déjà tout entière chez Plotin.

On pourrait, semble-t-il, justifier des conclusions analogues en ce qui concerne la Divinité elle-même. C'est peut-être interpréter trop étroitement le spinozisme que de ne voir en Dieu, comme on l'a fait quelquefois, que la Substance abstraite et impersonnelle. Sans doute le Dieu de Spinoza n'est connu de nous d'une façon claire et distincte que comme possédant les deux attributs de la pensée et de l'étendue. Mais il ne faudrait pas oublier qu'il en possède une infinité d'autres qui nous échappent, ou que nous ne connaissons pas clairement et distinctement. Ce serait forcer la pensée de Spinoza que d'essayer de dire quelque chose de ces autres attributs. Cependant, si différents que l'entendement et la volonté de Dieu soient de notre entendement et de notre volonté, rien ne peut faire qu'ils ne soient entendement et volonté. Et comme, ainsi qu'on l'a vu plus haut, Spinoza n'a parlé nulle part d'idées qui ne soient pas accompagnées de conscience, d'intelligible qui ne soit pas en même temps intelligence, il n'est peut-être pas interdit de supposer que son Dieu possède, lui aussi, une conscience et une personnalité, fort différentes sans doute de la nôtre, aussi différentes que le Chien, constellation céleste, l'est du chien animal aboyant, mais cependant analogue par quelque côté. Dans le *Tractatus theologico-politicus* qu'on a peut-être trop isolé de l'*Éthique*, au chapitre IV, Spinoza admet comme possible que Dieu communique avec son Fils d'âme à âme, et le charge d'apporter aux hommes la révélation. Dans l'*Éthique* même il nous est dit que Dieu se comprend lui-même « se ipsum intelligit » (partie II, prop. 3, coroll.). La fin du scholie de la proposition 33, partie I, donne aussi beaucoup à réfléchir. On y voit que Spinoza préfère décidément la doctrine cartésienne d'une volonté antérieure et supérieure à l'intelligence, à la conception platonicienne et aristotélicienne d'un modèle idéal que la volonté divine s'efforcerait d'imiter. S'il corrige et transforme la théorie cartésienne il prétend bien n'en pas abandonner l'essentiel. Sans doute il identifie à cette volonté l'entendement divin, mais on voit bien que Dieu lui apparaît surtout comme Volonté et comme Puissance. Au fond sa pensée dominante est qu'il faut tout expliquer par la puissance divine. Comme philosophe il ne voit clairement en Dieu que la pensée et l'étendue infinies; mais peut-être ce Dieu qui ne se laisse

découvrir que sous ces deux idées est-il le même qui ne laissait apercevoir à Moïse que le pan de sa robe, l'être ineffable et terrible que nul être humain ne saurait contempler sans être frappé de mort. Son panthéisme n'est que l'exagération de son monothéisme, et il n'est peut-être pas téméraire de dire qu'en dernière analyse, le Dieu de Spinoza présente quelque ressemblance avec ce Iahveh qui disait : « *Ego sum qui sum* ».

VICTOR BROCHARD,
Membre de l'Institut.

LES PRINCIPES MORAUX DU DROIT

I

Leibniz a défini le droit une *puissance morale*, par opposition au devoir, qui est une *nécessité morale* [1]. Le droit donc, suivant Leibniz, est un pouvoir idéal d'agir, une possibilité toute morale, qui peut bien ne pas s'accompagner de la puissance effective d'accomplir ce que l'on veut, mais que tout être moral doit respecter, sous peine de manquer à la vérité et d'aller contre la raison.

Voilà, en effet, le droit tel que le conçoivent d'un commun accord tous les philosophes, et l'on peut ajouter, tous les hommes. Personne, assurément, ne voudrait prétendre que la raison est un vain mot; or, si la raison est quelque chose de réel, il est impossible de ne pas reconnaître qu'il y a en elle une norme permettant de juger les actions humaines indépendamment du fait brutal de leur réalisation. Donc la distinction de ce qui *est* et de ce qui *doit être* s'impose à toute intelligence; de sorte qu'une définition du droit qui, comme celle que nous venons de formuler, ne fait qu'exprimer cette distinction, est absolument incontestable. Mais, quand on parle du droit, il est impossible de se tenir à des généralités aussi vagues que la simple opposition du droit et du fait. On veut savoir ce que c'est que le droit, en quoi consiste cette vérité idéale que la raison oppose à la réalité brutale; et, quand on pose ces questions, des divergences ne peuvent manquer de se produire, parce que, si les hommes sont d'accord pour reconnaître l'existence de la raison, ils sont loin de s'entendre au sujet de sa nature, et que des conceptions différentes sur la nature de la raison impliquent nécessairement des conceptions différentes sur la nature du droit. Toutefois, comme, en

1. Préface du *Code diplomatique*, Dutens, p. 285.

définitive, toutes les théories possibles de la raison se réduisent à deux, l'empirisme et l'idéalisme, on peut être certain, antérieurement à tout examen de la question, que le problème du droit comporte également deux solutions et pas davantage, la solution empirique et la solution idéaliste.

Voyons d'abord la solution empirique. Les théories qu'on en a données diffèrent sans doute dans la forme, pour le fond elles sont à peu près concordantes. Ne pouvant les examiner toutes, nous nous contenterons d'en discuter une, celle de Hobbes, qui est peut-être la plus fortement construite, et qui contient en substance toutes les autres.

II

Selon Hobbes l'homme recherche ce qui lui est agréable et évite ce qui lui est pénible aussi nécessairement qu'une pierre abandonnée à elle-même tombe suivant la verticale. Cette double tendance, parce qu'elle est nécessaire, est encore rationnelle, attendu que la raison et la nécessité ne font qu'un. Étant rationnelle, elle est légitime, puisque tout ce qui est conforme à la raison est légitime et juste. Comme, d'autre part, chaque individu est seul juge de ce qui lui convient ou ne lui convient pas, et des moyens à employer par lui pour se procurer ce qu'il désire, il s'ensuit que tout homme a le *droit naturel absolu* de faire pour son avantage personnel tout ce qu'il lui plaît, dans les limites de son pouvoir.

Que va-t-il résulter de là? Que tous les hommes ayant des droits égaux sur toutes choses, et les mêmes choses ne pouvant appartenir à tous ni être mises au service de tous, l'état naturel de l'humanité c'est *la guerre de tous contre tous*. Dans ces conditions le droit naturel périt, et fait place à son contraire, la force. Mais la force est un avantage précaire, car nul n'est assez fort pour être assuré de l'emporter toujours sur les autres. De plus, même pour celui qui triomphe, l'état de guerre est désastreux, parce que la nécessité de lutter toujours ne lui permet pas de jouir jamais. Il faut donc à tout prix trouver l'état de paix. Pour cela il n'y a qu'un moyen, c'est que l'individu renonce au droit absolu qu'il a sur toutes choses, puisque c'est de l'exercice de ce droit que vient la guerre. Toutefois, pour qu'un pareil sacrifice soit possible, il faut que tous le fassent ensemble; autrement, ceux qui y consentiraient se livreraient sans défense aux autres qui auraient gardé leur liberté. Mais au profit de

qui se fera cette renonciation? Au profit du souverain ou de l'État. Le souverain, qu'il soit un prince, ou une assemblée, ou la multitude elle-même, possède nécessairement sur les sujets un pouvoir absolu; attendu que seul il est resté dans l'état de nature, et que l'état de nature ne comporte aucune limitation au droit de chacun à user de toutes choses pour son avantage personnel. Ainsi, du moment où l'État est constitué, le souverain seul ayant gardé les droits primordiaux, les droits des sujets les uns à l'égard des autres et à l'égard de l'État ne peuvent être que des droits conventionnels, ceux que le souverain leur accorde, et qu'il leur accorde, naturellement, pour son avantage à lui, et non pas pour le leur.

Cependant les droits naturels, même après la constitution de l'État, n'ont pas entièrement disparu, parce qu'il en est que l'individu ne peut aliéner. Par exemple, l'individu peut bien reconnaître à l'État le pouvoir de lui prescrire ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter, en déterminant ce qui est juste et ce qui est injuste; il peut bien accepter de ne rien posséder absolument, et de ne tenir que de la volonté du souverain les objets dont il a la jouissance. Mais, si le souverain lui ordonne de se tuer, il a le droit de ne pas obéir; si le souverain ordonne de le tuer, il a le droit de se défendre. Car il est clair qu'ayant constitué la souveraineté en vue de sa conservation personnelle, il a excepté de ce qu'il livrait au souverain sa propre vie. A plus forte raison encore a-t-il le droit de se refuser à tout ce qui lui paraîtrait plus dur que la mort même. Et le droit de défense est le même, que l'on soit coupable ou innocent; car la loi naturelle veut que chacun défende sa vie envers et contre tous.

Cette théorie est originale, assurément. Il n'est pas un critique qui n'en ait admiré la dialectique puissante. Mais est-elle vraie? Ceci est une autre question. Nous allons montrer d'abord qu'elle pèche par la base, que la maxime fondamentale sur laquelle elle repose est inadmissible.

Si le phénoménisme était la vérité, si nous n'avions point de fond, étant tout en surface, il est certain que la loi d'existence ferait les hommes irréductiblement ennemis les uns des autres et ennemis de tous les autres êtres, comme le veut Hobbes; car c'est la caractéristique la plus essentielle de l'ordre phénoménal que les choses s'y opposent et s'y excluent entre elles; et l'on sait que ce qu'il y a de plus phénoménal au monde, étant le plus dépouillé d'attributs qualitatifs, à savoir l'étendue pure, se définit précisément par l'oppo-

sition des parties et l'impénétrabilité radicale : *partes extra partes.* Mais, du moment où l'on admet que nos existences ont un fond substantiel, il en est autrement; car, ce fond étant nécessairement commun, et d'autant plus commun qu'il est plus fond, c'est-à-dire qu'il est plus nous-mêmes, la multiplicité des êtres devient conciliable avec l'unité de la création, et l'antagonisme de nos appétits avec la solidarité de nos destinées.

En d'autres termes, Hobbes, cédant au penchant matérialiste de son esprit, à ce penchant qui fait voir à tant de philosophes dans le corps vivant la matière brute seule, dans la matière brute l'étendue pure, et dans l'étendue et ses combinaisons un simple terrain d'application des lois les plus abstraites de la logique, Hobbes, disons-nous, réduit les tendances de l'homme à une tendance unique, la plus élémentaire de toutes, le besoin d'être et de vivre, sans rien de plus; et il ne prend pas garde qu'à dépouiller ainsi l'être et la vie de toute forme, de toute détermination qualitative, il en fait de pures abstractions et des concepts vides. S'il était resté dans le concret; s'il avait vu que vivre n'est rien, qu'un mot; que l'essentiel est la manière dont on vit et le degré d'intensité dont la vie est susceptible, il n'eût jamais pensé que nous ne puissions vivre qu'à la condition de nous dévorer les uns les autres. Il est très vrai que dans l'ordre des fonctions inférieures c'est la lutte qui est la loi de l'homme, mais dans celui des fonctions supérieures c'est l'harmonie et c'est l'amour. Par ce qu'il y a en lui d'animalité l'homme est naturellement l'ennemi de l'homme, de même que les animaux sont naturellement ennemis les uns des autres : *homo homini lupus*, selon le mot de Hobbes. Et comme les passions animales sont celles de l'homme primitif; comme, au point où en est arrivée l'évolution de notre espèce, la vie animale est encore en nous la vie prédominante, il n'est pas surprenant que jusqu'à présent l'histoire du genre humain ne soit guère qu'un long tissu de luttes farouches entre des égoïsmes déchaînés les uns contre les autres. Mais un jour viendra où l'homme, ayant réalisé plus complètement sa nature idéale, qui est aussi sa vraie nature, recherchera moins ce qui en lui satisfait la bête, et davantage ce qui satisfait l'homme. Alors son amour de la domination, sans disparaître, aura changé d'objet et de forme. Il voudra toujours régner, mais régner sur ce qu'il y a en ses semblables de plus vraiment humain, l'intelligence et le cœur. Or l'intelligence et le cœur ne se conquièrent point par la violence :

ils appartiennent à celui-là seul à qui ils se sont librement donnés. La forme la plus haute de la suprématie sur les hommes, et celle par là-même qui nous paraîtrait la plus désirable si nous savions comprendre, la suprématie de la vertu et du génie, est donc aussi la moins oppressive de toutes; ou plutôt elle est tout le contraire d'une oppression, car, pour dominer les hommes de cette manière-là, il faut travailler à les rendre de plus en plus capables d'aimer le bien et la vérité, et, par conséquent, se mettre à leur service. C'est pourquoi, si la maxime de Hobbes est vraie à l'égard de l'homme animal, elle est radicalement fausse à l'égard de l'homme vraiment homme. Plus nous avons placé haut notre idéal de bonheur, plus il apparaît clairement à notre intelligence que nous ne pouvons le réaliser que dans et par le bonheur d'autrui.

Du reste, ce n'est pas seulement la raison métaphysique, c'est encore l'expérience, et sous sa forme la plus vulgaire, qui proclame la solidarité universelle. Il est clair que nous ne pouvons nous élever qu'à la condition de nous appuyer sur quelque chose. Mais, si pour être nous-mêmes, nous avons besoin des autres êtres, nous avons besoin également que ces autres êtres aient une existence aussi pleine et parfaite que possible; car quelle valeur auront-ils pour nous s'ils ne sont rien et ne peuvent rien? L'égoïsme, qui ne pense qu'à soi, et qui se sacrifierait volontiers toute la nature, est donc une sorte de contradiction vivante, puisque son triomphe complet, s'il était possible, serait aussi sa ruine complète. L'orgueil, qui veut régner quand même, fût-ce sur des cadavres, et qui, précisément, pour mieux assurer sa domination, s'efforce de réduire à l'état de cadavre tout ce qui l'entoure, est une aberration, parce que sur des cadavres on ne règne pas. Sans doute l'exercice d'une puissance sans frein donne des jouissances intenses à l'orgueil et à la colère; mais ces victoires à la Pyrrhus ne coûtent plus cher à personne qu'à ceux qui les remportent. Dominer n'est pas tout dans la vie; et si le mot de César dans les Alpes se comprend comme affirmation hautaine de l'ambition dont César était dévoré, en soi il est absurde. Il vaut mieux être simple citoyen d'un État civilisé que souverain d'une peuplade barbare. Un bourgeois d'aujourd'hui a plus de sécurité pour sa vie et ses biens, plus de confort dans sa maison, plus de jouissances intellectuelles et artistiques, une existence plus heureuse enfin qu'un puissant baron du moyen âge. *Vivre et laisser vivre*, l'un des deux implique l'autre, et la vie, d'une manière géné-

rale, est pour nous d'autant meilleure que l'on vit mieux autour de nous.

Ce qui est vrai des individus l'est encore des nations. Jalouser, opprimer, mauvaise politique. Du reste il est des circonstances où l'on peut être obligé par les nécessités de la défense à rendre le mal pour le mal. Quand vous avez affaire à des voisins dont l'idéal est encore inférieur, et qui, pour grossir les sources où s'alimente leur vie matérielle, ne songent qu'à tarir celles où vous puisez la vôtre, vous êtes bien forcé de descendre sur le terrain où ils vous appellent à la lutte, et de les combattre avec leurs propres armes. Car la vie matérielle passe avant la vie supérieure, en ce sens qu'elle est la condition de cette dernière : *primum vivere*. Mais, tant que son existence ni son indépendance ne sont menacées, un peuple a intérêt à la prospérité de ses voisins, et nullement à leur ruine. Dans l'ordre économique, intellectuel, moral, est-ce que nous serions ce que nous sommes si nous vivions entourés de hordes sauvages?

Ainsi la solidarité est partout; c'est la loi fondamentale de toute existence. Ma destinée ne peut s'accomplir parfaitement sans que s'accomplisse parfaitement la destinée, non seulement de tous les hommes, mais encore de tous les autres êtres. Il n'est donc pas vrai que l'état de guerre soit l'état naturel de l'humanité. Au contraire, la sagesse nous commande de désirer le plein épanouissement de toutes puissances de la personne humaine chez nos semblables aussi bien que chez nous-mêmes.

Si le principe de Hobbes est faux, il est à croire que la théorie édifiée sur ce principe manquera de solidité. Nous allons voir en effet qu'ayant pour objet d'expliquer la nature du droit elle n'aboutit qu'à le nier.

Considérons d'abord l'état de nature. A l'état de nature l'homme est, selon Hobbes, une brute qui ne pense pas, qui n'a que des appétits, et qui les satisfait dans la mesure de sa force. Peut-on vraiment appeler *droit naturel*, comme le fait Hobbes, l'absence de contrainte morale avec laquelle l'homme, dans cet état, pourvoit à ses besoins et satisfait ses désirs autant que le lui permettent les lois de la nature et sa vigueur physique en lutte contre celle de ses semblables? Autant vaudrait dire que l'obus lancé par le canon de marine a *droit* à parcourir l'espace avec toute la vitesse que lui donne la force propulsive de la poudre, diminuée de ce que lui en ont fait perdre la pesanteur et la résistance de l'air, et *droit* aussi à

percer la plaque de blindage si celle-ci n'offre pas une résistance suffisante. Dans ce que Hobbes appelle l'état de nature il est impossible de voir autre chose qu'un conflit de forces brutes, où les plus puissantes l'emportent nécessairement sur les plus faibles, en vertu de lois qui ne sont que des lois mécaniques ou qui se réduisent aux lois mécaniques. Il n'y a rien là, évidemment, qui donne lieu à l'intervention d'une idée morale quelconque.

En réalité, l'état de nature ainsi compris n'est qu'une fiction. L'homme est homme, et non pas animal, même à l'état de nature, et Hobbes ne l'a jamais entendu autrement. Mais peu importe. Nous transposons ici la thèse de notre auteur pour la commodité de la discussion, mais sans la dénaturer en aucune manière. Voyons maintenant si le droit, qui n'a aucune place dans les relations humaines à l'état de nature, va en prendre une à l'état social.

L'homme, même primitif, est capable de penser et de réfléchir, c'est entendu. Mais, remarquons-le bien, dans la doctrine de Hobbes, la pensée et la réflexion sont toujours, chez lui, au service exclusif des appétits et des passions. Toutes ses volontés particulières, sous leur diversité apparente, ont un objectif immuable, se conserver et jouir; et à l'action de ce motif fondamental il est impossible qu'aucun motif différent, qui serait nécessairement un motif contraire, vienne jamais mêler la sienne. Voici dès lors quel rôle est réservé à l'intelligence dans la vie humaine. Au lieu d'aller droit devant lui, comme va l'obus dont nous parlions tout à l'heure, et comme aussi va l'animal, l'homme, afin de mieux atteindre son but, prend souvent des chemins de traverse. Il sait que la force brutale n'est rien si elle n'est dirigée, et qu'elle peut être aisément vaincue par la faiblesse appuyée sur la ruse. Il ruse donc avec la nature, avec ses semblables, avec toutes choses. Et, parmi les ruses dont il se sert, les plus savantes, les meilleures, sont les contrats, d'une manière générale, parce qu'il n'y a rien de mieux qu'un contrat pour s'assurer sans péril et sans peine un maximum de résultat utile, mais surtout ce contrat qui dépasse tous les autres en étendue et en efficacité, et qu'on peut considérer comme le chef-d'œuvre de son industrie, le contrat par lequel il constitue l'État.

Mais si l'État n'est ainsi, en définitive, dans la pensée de Hobbes, qu'une ruse, la plus perfectionnée des ruses qu'a su inventer le génie de l'homme pour assurer sa sécurité et son bonheur, dans quel esprit vivrons-nous la vie sociale? Évidemment, dans un esprit de

ruse et de lutte, non plus ouverte mais sournoise, contre tous nos semblables. Hobbes ne l'entend pas de cette façon. Il veut, et c'est une inconséquence qui étonne chez un raisonneur généralement si exact, que nous fassions avec nos voisins une paix non pas seulement apparente, mais réelle; que nous respections les contrats, non pas seulement quand nous y sommes contraints, mais toujours, et avec une sincérité entière. Et quelle raison allègue-t-il pour cela? C'est que, si les conventions n'étaient pas respectées, la renonciation de chacun au droit naturel qu'il a sur toutes choses serait vaine. Violer une convention ce serait à la fois vouloir et ne vouloir pas la paix, ce qui est contradictoire. L'injustice n'est au fond qu'une absurdité, mais c'en est une. C'est donc sur la logique que Hobbes compte pour nous faire passer de l'état exclusivement passionnel à l'état moral. Peut-on admettre sérieusement que la logique ait une telle vertu? Il faut avouer que la doctrine de Hobbes est ici à la fois bien incertaine et bien extraordinaire. Il est des moments où il semble qu'il voie dans la logique un frein capable de contenir les appétits et les passions; des moments où cet homme, si profondément ennemi du mysticisme moral des doctrines qui nous présentent la justice et le droit comme des absolus, paraît s'abandonner lui-même à un mysticisme logique qui lui rend sacré, moralement en quelque sorte, le principe de contradiction : tant il est vrai qu'il est plus facile de nier les lois fondamentales de la pensée et de la vie que d'y échapper! Mais cette manière de considérer les choses est en soi tellement insoutenable, et en définitive, tellement opposée au génie propre de Hobbes, qu'il ne s'y arrête pas un seul instant, et que de suite il revient à ses principes, lesquels ne lui permettent de donner pour mobile à la volonté que l'intérêt seul; de sorte que la puissance de la logique n'est si grande en l'espèce que parce que le langage qu'elle tient est celui de l'intérêt même. Sa thèse, par là, à la vérité, redevient cohérente, mais aussi l'objection que tout à l'heure nous formulions contre elle reprend toute sa force : si l'intérêt et la nécessité, — nécessité effectivement contraignante, ou nécessité purement morale résultant de la crainte d'un châtiment, peu importe — sont les seuls motifs qui puissent décider l'individu à respecter les contrats, comment comprendre qu'un régime de paix, non pas seulement apparente mais réelle, puisse s'établir parmi les hommes? Là où chacun veut avoir tout ce dont il peut s'emparer soit par la force soit par la ruse, et le veut sans autres limites à ses prétentions que

celles de sa puissance, sans égard à d'autres considérations que celle des dommages auxquels il s'expose en les faisant valoir, est-ce l'état de paix qui règne, ou bien est-ce l'état de guerre?

Mais, dira Hobbes, s'il est vrai que la crainte ou l'intérêt seuls puissent imposer à l'individu le respect des conventions passées par lui avec d'autres individus, il n'en est pas de même à l'égard du contrat constitutif de l'État. Cette lutte sourde, qui existe entre mes concitoyens et moi au sein de l'État, ne saurait exister entre moi et l'État lui-même, puisque triompher de l'État ce serait le détruire, et qu'avant tout j'ai besoin qu'il subsiste. Ce raisonnement serait juste si le contrat de renonciation qui lie tous les sujets entre eux, et sur lequel repose la toute-puissance du souverain, était un absolu, un bloc indivisible, dont il fût impossible de détacher la moindre partie sans l'anéantir entièrement. Mais on ne peut pas faire ainsi de l'État une entité métaphysique, qui est ou n'est pas, et dont la consistance ne comporte pas de degrés. C'est, au contraire, une chose humaine, donc relative et variable, que je puis vouloir d'une manière générale sans être disposé à faire, pour ma part, tout ce qu'il est nécessaire que nous fassions, mes cocontractants et moi, pour lui donner sa perfection idéale. Et si je n'y suis pas disposé, c'est pour deux raisons faciles à comprendre. La première c'est que je vois avec clarté que, dans une multitude de cas, l'avantage que je retirerai d'un manquement à mes engagements compensera largement l'inconvénient d'une atteinte portée à l'ordre social, assez solide d'ailleurs pour pouvoir y résister. La seconde c'est que, si je gardais au pacte social une fidélité absolue, je ferais un marché de dupe, parce que cette fidélité n'a son effet qu'à la condition d'être observée par tous, et je sais fort bien qu'elle ne l'est pas et ne le sera jamais. Donc je puis sans être absurde, — et même c'est à agir autrement qu'il y aurait absurdité, — violer à tout moment le contrat social aussi bien que les contrats particuliers, pourvu que je puisse le faire impunément. Si je m'y soumets, c'est par calcul. La constitution de l'État a été pour moi une ruse, l'obéissance que je lui donne est une ruse encore, l'un des moyens dont j'use pour me conserver, et pour tirer le meilleur parti possible de ce que j'ai de forces physiques et intellectuelles. Mais c'est un moyen qui, comme tous les moyens, ne vaut que pour les résultats qu'il procure, et qu'à tout moment je dois être disposé à sacrifier à la fin pour laquelle il sert. Ainsi, sous les apparences d'un citoyen

soumis aux lois, je suis un révolté, un ennemi des lois que je veux détruire, non pas en elles-mêmes, mais dans leur action en ce qui me concerne. Je suis en guerre contre l'État tout autant et de la même manière que contre les autres hommes, usant contre lui, aussi bien que contre eux, de toutes les ressources dont je dispose, et ne cédant jamais que sous la pression de la force ou sous celle de la peur.

On le voit, c'est en vain que Hobbes oppose l'un à l'autre comme deux contraires l'état de nature et l'état social. De ces deux états, à les entendre comme il les entend, le second est un prolongement et un perfectionnement du premier; il n'en est pas spécifiquement différent. Comme le premier, c'est un état de guerre de tous contre tous, guerre sourde qu'on ne voit pas, parce qu'elle est surtout une hostilité latente, mais guerre réelle, comme est la guerre permanente que se font les nations, alors même qu'elles se disent et qu'elles se croient en paix; guerre des citoyens entre eux, que couvre d'une apparence de justice et de concorde l'intervention de l'État; guerre des sujets contre le souverain et du souverain contre les sujets, qui éclaterait à tout instant en conflits violents, si la peur, la lassitude de la lutte, l'incertitude de l'avenir, n'imposaient d'un côté la soumission, de l'autre la modération. Ainsi l'homme reste, en dépit des dénégations de Hobbes, à l'état social comme à l'état de nature, « un loup pour l'homme »; c'est-à-dire que la loi de la vie c'est la lutte pour la satisfaction des appétits personnels, lutte sans trêve, que ne peuvent tempérer ni la pitié pour la souffrance, ni le respect pour la personnalité d'autrui.

Que devient le droit dans ces conditions? Nous l'avons dit déjà : là où l'appétit impose et règle seul les actions humaines, là où la force est l'unique arbitre des compétitions que la passion ou le besoin font naître entre les individus, il ne peut y avoir aucune place pour un droit *naturel*, parce que la notion d'un tel droit suppose chez l'homme qui agit l'idée d'une certaine légitimité morale de son action, tout à fait indépendante du motif intéressé qui le pousse à l'accomplir. Mais, si le droit naturel disparaît, n'en peut-il pas exister un autre? Hobbes, sur ce point, commet encore une grave inconséquence. Il prétend garder le droit naturel, inhérent selon lui à la condition de l'homme en l'état de nature; et à ce droit naturel il juxtapose un droit différent propre à l'homme social, uniquement fondé sur la convention et sur la loi, et, par conséquent, absolument

hétérogène au premier; c'est-à-dire qu'il donne le même nom à deux choses qui n'ont rien de commun l'une avec l'autre, comme s'il voulait créer une confusion qu'au contraire, dans l'intérêt de la clarté et de la logique, il importe au plus haut point de dissiper. La vérité est que le droit naturel exclut le droit légal, en tant du moins que celui-ci a la prétention de se dégager de toutes entraves à l'égard du droit naturel pour n'exprimer que la seule volonté du législateur, et réciproquement. Donc entre les deux il faut choisir. Hobbes ne choisit pas; il prend à la fois le droit naturel et le droit légal, et, sans voir qu'ils sont l'antithèse l'un de l'autre si l'on en fait deux absolus, il les pose comme inconditionnellement vrais l'un en face de l'autre. C'est, nous l'avons dit, une faute de logique évidente; mais passons là-dessus. On vient de voir que le droit naturel entendu comme l'entend Hobbes est une fiction à laquelle il est impossible de prêter la moindre réalité, un mot auquel il est impossible de donner aucun sens. Voyons maintenant si la thèse du droit légal pur est une thèse qui puisse mieux se soutenir [1].

A cette thèse on peut objecter d'abord qu'elle ne donne pas satisfaction aux exigences de la conscience humaine. Si l'homme se passionne comme il le fait pour l'idée du droit, s'il y voit un idéal dont il faut que les législations positives s'inspirent et qu'elles doivent par-dessus tout s'efforcer de faire passer dans les faits, c'est, évidemment, qu'il voit dans le droit autre chose que l'expression des volontés du législateur. Hobbes, Spinoza, Proudhon, tous ceux qui ne croient qu'au droit légal, répondront-ils qu'en cela l'homme se trompe? Ils le peuvent sans doute; mais, quoique cette réponse soit difficile à réfuter dialectiquement, il est certain qu'elle paraîtra irrecevable à l'immense majorité des hommes. Et c'est là contre la thèse une présomption dont le poids est énorme; parce que l'expé-

1. L'idée que c'est la loi seule qui fait le droit, que le souverain en cette matière peut tout se permettre, la liberté de son initiative n'étant limitée que par la considération de son intérêt, est une idée qui n'appartient pas en propre à Hobbes, ni aux empiristes d'une manière générale; on la retrouve encore chez de purs idéalistes comme Spinoza. La chose, d'ailleurs, n'a pas lieu de surprendre. Faire du droit une vérité en soi c'est faire de l'homme, au moins à certains égards, un être inviolable et sacré, intangible pour toute créature raisonnable, intangible en quelque sorte pour Dieu même, en un mot un absolu, et rien n'est plus contraire aux principes du déterminisme universel que professe Spinoza. Il s'en faut d'ailleurs que ce point soit toujours bien compris. Quantité de personnes qui tiennent le déterminisme universel pour une vérité incontestable, comprennent le droit comme le sens commun, et pas du tout comme Spinoza.

rience des choses de la pensée que nous ont apportée les siècles montre qu'il faut avoir plus de confiance aux instincts profonds de l'humanité qu'aux raisonnements des philosophes, surtout lorsque, comme c'est ici le cas, ces instincts sont des sentiments que le progrès de la civilisation tend à fortifier en nous, et qu'il nous rend en même temps de plus en plus chers. Mais, s'il y a là une présomption très forte, il paraît difficile d'y voir une raison proprement démonstrative.

Voici qui paraîtra peut être plus décisif. Outre la considération de son intérêt personnel il est une restriction à la toute-puissance du législateur que Hobbes ne saurait méconnaître, et qu'en effet il ne méconnaît pas, ce sont les lois de la nature extérieure. « La Chambre des Communes peut tout, excepté changer un homme en femme », disent plaisamment les Anglais. S'il existe des nécessités matérielles, pourquoi n'existerait-il pas des nécessités morales tout aussi inéluctables? Les premières se voient ou plutôt se sentent, parce qu'elles sont contraignantes, les autres, non; mais celles-ci sont contraignantes aussi à leur manière, pour la raison. Hobbes ne voit dans la raison que la fonction logique, l'aptitude à raisonner juste en demeurant constamment d'accord avec les principes que l'on a posés, et c'est en effet la seule conception de la raison que comporte son matérialisme, de même que l'idéalisme absolu de Descartes. Mais la raison est tout autre chose que la faculté abstraite et vide de suivre les combinaisons d'un inerte mécanisme d'atomes ou d'idées. La raison est concrète et vivante. Aussi appartient-elle à l'ordre, non de la quantité, mais de la qualité, c'est-à-dire à l'ordre moral. Dès lors les vraies nécessités pour elle sont morales également, et non plus toutes du même degré, comme les nécessités logiques, mais de degrés différents, et formant une hiérarchie dont le sommet s'élève à mesure qu'elle même se développe et réalise de plus en plus son essence : nécessités d'autant plus impératives qu'elles sont plus hautes, plus vraiment morales, plus éloignées, par conséquent, de la pure nécessité logique. Sans doute, Hobbes, partant de cette idée éminemment matérialiste que la première de nos tendances, celle d'où dérivent toutes les autres, c'est la tendance à la conservation, non pas à la conservation de notre nature à son degré le plus élevé de richesse et de complexité, mais, au contraire, à son degré le plus infime, à ce degré évanouissant où, comme l'a dit Hegel, l'être tend à se confondre avec le néant, Hobbes, disons-nous, était fondé à

refuser à l'idée du droit tout contenu moral, tout caractère d'absolu, pour en faire un simple jeu des passions humaines. Mais cette conception du droit est, nous le répétons, liée à son matérialisme, et doit disparaître avec lui.

A ces objections d'ordre spéculatif on en peut ajouter d'autres d'ordre pratique.

Nous disions tout à l'heure que, dans la doctrine de Hobbes, même à l'état social et sous le régime des contrats, l'homme demeure l'ennemi de l'homme, et le citoyen l'ennemi de l'État, que cependant il a fondé, et qu'il prétend vouloir maintenir. Mais, dans de telles conditions, la vie en société est-elle encore possible? Si le seul frein qui puisse empêcher les plus forts d'opprimer les plus faibles est la crainte de l'État, l'État sera-t-il capable, malgré l'énormité extravagante de son autorité et de sa puissance, de contenir, dans la mesure du minimum indispensable d'ordre et de paix sociale, les appétits déchaînés les uns contre les autres? On est généralement d'accord pour penser qu'une société ne peut subsister à moins que l'immense majorité des individus qui la composent ne soit formée de gens paisibles, amis de l'ordre et se soumettant aux lois d'eux-mêmes, sans contrainte. Mais si, en vertu de la loi de l'égoïsme universel et absolu, les perturbateurs du repos public deviennent, en fait, légion; si les seuls citoyens qui s'opposent à l'injustice sont ceux qui craignent d'en pâtir, comment l'État viendra-t-il à bout de réprimer toutes les tentatives criminelles par lesquelles son existence est menacée? A cela, il est vrai, Hobbes pourrait répondre que si, comme le veut notre raisonnement, l'individu est l'ennemi de l'État en tant que l'État fait obstacle à son injustice personnelle, il est au contraire l'allié de l'État en tant que l'État fait obstacle à l'injustice d'autrui; de sorte qu'à l'injustice de chaque sujet l'État peut opposer la force que lui donnent l'assentiment et le concours de tous les autres. Mais cette réponse est plus spécieuse que solide, attendu qu'il faudra compter avec les coalitions d'intérêts privés, toujours fort peu soucieux des périls qu'ils peuvent faire courir à l'État; et nous voyons assez, dans nos sociétés modernes, à quel degré formidable de puissance de pareilles coalitions peuvent atteindre. Ainsi l'État même n'est possible qu'à la condition que dans la conscience de l'individu l'amour naturel de soi trouve sa contre-partie dans le respect inné de la personne d'autrui, c'est-à-dire qu'il existe une autre source du droit que la loi positive.

III

Ainsi la philosophie empirique est impuissante à nous fournir la solution du problème du droit; et il n'y a rien là qui puisse étonner, car cette philosophie, par nature, ne connaît que les faits; or il est clair que des faits, c'est-à-dire de ce qui est, on ne peut pas tirer la notion du droit, c'est-à-dire de ce qui doit être. C'est donc aux principes de la philosophie contraire, l'idéalisme, que nous devons demander cette solution : ce qui veut dire que le droit ne peut être qu'une idée, et une idée nécessaire, non pas de cette nécessité conditionnelle, propre aux choses de l'expérience, qui fait qu'un phénomène apparaît inévitablement lorsque toutes les conditions desquelles il dépend sont données, mais d'une nécessité absolue, antérieure à l'expérience, supérieure à l'ordre purement mathématique et logique auquel se ramènent en dernière analyse les lois de la nature, et par conséquent morale.

Cette nécessité supérieure et l'expérience ne peuvent cependant pas constituer comme deux mondes radicalement étrangers l'un à l'autre. Il faut que la nécessité morale s'exprime dans les faits; car que serait-ce qu'une nécessité qui, demeurant à l'état d'idée pure, ne nécessiterait rien? Et, d'autre part, l'expérience ne se conçoit que soumise à une vérité d'ordre transcendant; autrement il faut dire que la nature se suffit à elle-même, qu'elle est tout, qu'elle est l'absolu; ce qui est absurde, puisque la nécessité conditionnelle, la seule que la nature reconnaisse dans cette hypothèse, peut bien déterminer en fonction les uns des autres les phénomènes qui la composent, mais ne suffit pas à la poser dans son ensemble. Du reste il est impossible que les faits expriment jamais intégralement l'idée, parce que la nature entièrement spiritualisée ne serait plus nature mais esprit. Et ce ne serait pas la nature seule qui alors disparaîtrait, ce serait encore l'esprit lui-même, puisque, encore une fois, la nécessité morale a besoin de trouver dans l'expérience un terrain d'application. L'esprit suppose donc la nature comme la nature l'esprit. En définitive, l'esprit et la nature sont deux contraires, irréductibles l'un à l'autre, et vivant l'un par l'autre, comme tous les contraires; avec cette différence pourtant que l'esprit, étant l'absolu, subsiste en soi et par soi, tandis que la nature, qui n'est pas l'absolu, quoiqu'elle veuille l'être, et que d'ailleurs cette prétention la constitue à l'état

de révolte permanente contre l'esprit, ne subsiste que dans et par l'esprit.

Le droit donc est une idée, mais ce n'est pas une idée pure, puisque c'est une idée qui veut trouver sa réalisation dans les faits. Cette réalisation n'est possible, évidemment, qu'à la condition que l'idée du droit ait action sur la nature. Toutefois son empire ne saurait s'étendre à la nature totale. Comme elle est une idée, le point d'application de sa force est nécessairement une conscience, et non pas une conscience quelconque, mais une conscience parvenue à l'état rationnel. Par conséquent, chez tout ce qui en est resté à la vie sensitive, chez tout ce qui est nature sans être esprit, les fins de l'esprit sont non avenues, et les relations s'établissent uniquement selon l'ordre de la nature. Et même, comme ces êtres supérieurs auxquels est réservé le privilège de la raison, et qu'on appelle des *personnes*, ne sont raison et esprit qu'au sommet de leur être, à ce point culminant par où se fait leur union avec l'être absolu, et d'ailleurs plongent les racines de leur existence physique jusque dans les couches les plus profondes de l'infrastructure universelle aussi bien que les créatures les plus infimes, ce qu'il y a en eux de vie inférieure les met en rapports avec d'autres êtres arrêtés au même niveau, et ces rapports encore sont régis exclusivement par la loi de nature; de sorte que l'homme traite les animaux comme les animaux se traitent entre eux et comme ils le traitent lui-même, les dominant par la force, et se servant d'eux pour ses besoins, sans avoir égard aux leurs, sinon dans les limites où son intérêt le lui commande. C'est donc seulement dans les rapports des personnes entre elles que l'idée du droit intervient, avec une puissance d'autant plus grande que les personnes ont moins de vie animale et plus de vie raisonnable.

Mais comment comprendre le triomphe au moins partiel que l'esprit remporte ainsi sur la nature, si, comme nous venons de le dire, la nature est réfractaire par essence? C'est que la nature est antinomique en elle-même, étant en quelque sorte à la fois elle-même et son contraire. En tant que s'opposant à l'esprit, elle apparaît comme un pur principe de division et de discorde. Considérée en soi, elle apparaît comme aspirant à l'unité et à l'être : et, de fait, il faut bien qu'elle soit être et unité en dépit d'elle-même, sous peine de se réduire au néant. Je veux être l'absolu, et c'est une aberration, puisque je ne puis pas, moi, être l'absolu; mais c'est aussi une

vérité, puisqu'en cherchant l'absolu je suis évidemment dans l'ordre. C'est parce qu'il y a dans la nature de vouloir être et d'être véritable que l'esprit a prise sur elle. Il ne s'agit que de la conduire là où elle veut aller, à la perfection, au bonheur, à l'absolu, mais de l'y conduire par un chemin qu'elle ignore, dont elle se détourne avec horreur, et qui pourtant est le seul véritable, le chemin de la perfection en Dieu et par Dieu, et non plus en soi ni par soi. Ainsi l'assujettissement de la nature à l'esprit est possible, et, s'il est possible, il faut qu'il soit.

Considéré du point de vue de l'esprit, le droit est unité et identité en Dieu de tous les êtres raisonnables; considéré du point de vue de la nature, il est diversité, mais égalité des personnes devant la conscience humaine. Cette base, toute métaphysique et morale, de la doctrine d'égalité est bien souvent méconnue. On veut aujourd'hui, et l'on n'a pas tort, faire de l'égalité des hommes le fondement de toute la science sociale; mais plusieurs croient trouver dans l'expérience et dans la nature seules la justification du principe d'égalité. La vérité est, au contraire, que, pour fonder rationnellement le dogme de l'égalité, il est nécessaire de s'élever au-dessus de la nature jusqu'à la sphère supérieure de la nécessité selon l'esprit. Pour toute doctrine de pur naturalisme il n'est qu'une conception possible des rapports primordiaux des hommes entre eux, c'est celle de Hobbes; et l'homme, dans cette conception, n'est pas plus l'égal de l'homme que le mouton n'est l'égal du loup.

Quiconque ne veut pas sortir de l'ordre naturel est condamné par la logique à nier le droit en niant l'égalité morale des personnes. C'est ce que Renan avait bien vu, lorsqu'après Aristote donnant au Grec le droit d'asservir le Barbare à cause de l'infériorité naturelle de celui-ci, il soutenait que toute l'humanité n'est faite que pour s'épanouir en quelques personnes; que l'égalité des droits primordiaux attribuée à tous les hommes est « l'antipode des voies de Dieu, Dieu n'ayant pas voulu que tous vécussent au même degré la vie de l'esprit »; que « la nature à tous les degrés a pour fin unique d'obtenir un résultat supérieur par le sacrifice d'individualités inférieures »; et qu'enfin « le grand nombre doit penser et jouir par procuration... quelques-uns vivant pour tous : si l'on veut changer quelque chose à cet ordre personne ne vivra »[1]. Ces théories ont

1. *Dialogues philosophiques*, passim.

soulevé l'indignation de l'école démocratique : elles s'imposent pourtant du moment où l'on rejette la métaphysique pour s'en tenir à la science, la raison pour s'en tenir à l'intelligence. Le principe aristocratique est la loi universelle de la nature; il faut donc qu'il s'applique à l'homme comme à tous les êtres, à moins que chez l'homme l'application n'en soit contrariée et limitée par un principe différent. Nous avons essayé de montrer comment la raison, en effet, rend toutes les personnes parfaitement égales entre elles en tant que personnes. Nos explications pourront paraître insuffisantes, mais quiconque comprendra le problème reconnaîtra que la voie que nous avons suivie pour en chercher la solution était la seule qui pût conduire au but.

IV

Ainsi le droit n'est pas une chose, c'est une idée. Ne le cherchez pas parmi les attributs de la personne humaine comme si c'était un fait au même titre que le langage ou le raisonnement; vous le chercheriez dans la nature où il ne peut être. Il appartient à l'ordre moral, et rien de ce qui est moral ne fait partie des choses qui *sont*, au sens que l'expérience donne à ce mot. Le droit donc n'est pas, mais il veut être; c'est-à-dire qu'il veut passer dans les faits en pliant à ses lois nos volontés rebelles. Pour cela deux conditions sont nécessaires : d'abord qu'il se précise et se détermine en prenant pour chaque individu un contour aussi arrêté que possible; car c'est un caractère essentiel de l'expérience que les choses y sont extérieures les unes aux autres, et par conséquent délimitées les unes par les autres; ensuite, qu'il rencontre dans le monde des faits une force doublée d'intelligence qui veuille bien l'appuyer, et qui ait la puissance suffisante pour le faire triompher.

Que le droit prenne corps dans l'expérience de sorte que telle personne puisse moralement exiger de telle autre ou lui interdire telle action déterminée, cela suppose une législation. A l'image du droit premier et fondamental, qu'on appelle ordinairement droit *naturel*, et qu'il vaudrait mieux peut-être appeler droit *idéal*, la législation crée donc un droit immédiatement applicable aux relations de la vie sociale, et qu'on appelle droit *positif*. Celui-ci est encore idéal par un certain côté, parce qu'il est un devoir être en tant qu'il commande à nos volontés sans les contraindre; mais en soi, et considéré à part des applications qui en sont faites, nous

voulons dire considéré en tant que prescription d'un législateur, il est un fait réel. Or le réel ne saurait être adéquat à l'idéal. Le droit absolu est donc à la fois impossible à concevoir et impossible à réaliser; c'est pourquoi la parfaite justice est inaccessible. Non pas que le législateur ne puisse formuler des maximes d'une généralité et d'une vérité absolues, comme, par exemple, qu'on ne peut ni voler ni tuer, sauf le cas de légitime défense; mais ces maximes, justement parce qu'elles sont générales, ne représentent qu'une justice abstraite, la justice selon l'entendement, laquelle est à la justice concrète, la vraie, ce que sont nos concepts généraux aux objets particuliers, beaucoup plus réels qu'eux, et seuls vraiment réels, quoiqu'en aient dit certains interprètes infidèles de la doctrine de Platon.

Du reste, au-desous de cette justice idéale et inaccessible il en est une autre, qui seule est obligatoire pour nous : c'est celle que nous nous donnons à nous-mêmes en formulant les lois selon les lumières de notre raison finie, la justice *positive*. Celle-ci est naturellement progressive comme la conscience morale de l'homme.

Reste à savoir d'où vient la législation et comment elle s'établit. On peut dire, car, théoriquement au moins, la chose est vraie, que la première législation vient de la conscience individuelle. C'est ainsi que, hors de l'État, ou même dans l'État, en présence de quelqu'un de ces cas innombrables que le code n'a pu prévoir ni régler, nous créons la législation nous-mêmes, et faisons le départ de ce que nous devons à autrui et de ce qu'il nous doit. Quelquefois aussi le droit se fonde sur des contrats. Nous convenons entre nous que vous irez jusqu'ici, et qu'au delà le terrain m'appartiendra; que vous ferez telle chose, et que je vous paierai telle somme, etc. La législation est alors particulière et concrète comme dans le cas précédent, et les principes en sont les mêmes, avec cette seule différence qu'elle est créée non plus par une seule, mais par deux ou plusieurs volontés individuelles d'accord entre elles. Cette justice antérieure à la loi écrite c'est la justice de l'Age d'or : *Aurea prima sata est ætas*... justice parfaite, en ce qu'elle est adéquate à la conscience humaine, et que, de plus, étant d'une absolue souplesse, elle est essentiellement équité, justice à laquelle il faudrait se tenir si les passions avaient moins d'empire sur l'homme. Mais l'expérience a montré qu'il y aurait trop de dangers à laisser l'homme juge en sa propre cause. Quant aux contrats, ils sont d'un usage restreint,

parce qu'il n'y a pas toujours entente entre les individus; sans compter que la fourberie, l'intimidation, mille autres causes en font souvent tout autre chose que des expressions de la justice. Du reste il ne suffirait pas que des contrats fussent passés si rien n'existait qui pût assurer leur exécution. Il est donc nécessaire pour que le droit soit respecté parmi les hommes, du moins autant qu'il est nécessaire à la conservation de la vie sociale, qu'une autorité intervienne pour fixer, en dehors des individus, les pouvoirs et les obligations de chacun, c'est-à-dire pour formuler des *lois*; et il faut de plus que cette autorité soit armée d'une puissance matérielle suffisante pour pouvoir imposer à tous le respect de ses décisions.

Cette autorité législative c'est d'abord celle de la société. Le fonctionnement social, de lui-même, engendre des *coutumes*, que les particuliers sont forcés de respecter, et qui par là prennent le caractère de véritables lois. La coutume est généralement une forme de législation très bonne, parce qu'étant née spontanément des besoins d'une société, et s'étant établie par un accord tacite des volontés, elle court aussi peu risque que possible d'être oppressive ou injuste. Mais elle a l'inconvénient de n'embrasser qu'une partie restreinte des relations juridiques, et aussi celui d'être locale, par conséquent de varier d'une région à une autre. C'est pourquoi, dans les pays fortement centralisés, et où l'État a acquis un certain degré de cohésion et de puissance, on ne laisse régir par la coutume que ce qui se rapporte à des usages locaux; mais pour tout ce qui est d'ordre général, les pouvoirs publics substituent aux coutumes diverses et non écrites un ensemble de prescriptions législatives qui devront être appliquées uniformément dans le pays tout entier. En formulant ainsi les lois l'État substitue à l'équité idéale une justice stricte, moins parfaite en soi, mais d'une application plus sûre et plus efficace. Cette justice stricte, par cela seul qu'elle est générale, laisse forcément dans une indétermination au moins partielle une multitude de cas particuliers, de sorte qu'elle est incapable d'éteindre complètement la guerre entre les hommes; mais ce qu'elle en laisse subsister n'est plus un péril grave pour l'ordre social. Quant aux nations, qui n'ont pas au-dessus d'elles, comme les individus, l'autorité d'un État pour les contraindre à vivre en paix et à respecter la justice, elles en sont encore au régime de l'Age d'or, sauf certaines conventions internationales, qui d'ailleurs ne les obligent que dans la mesure où elles veulent bien s'y soumettre.

L'intervention de l'État dans la détermination des droits des individus, outre qu'elle est nécessaire, puisqu'en dehors des individus il est la seule autorité humaine à laquelle il soit possible de faire appel, ne présente que des avantages. Cette intervention est la plus désintéressée, et par suite la plus juste qui puisse exister, puisqu'elle ne tend qu'à la vie sociale, qui est pour l'homme, non un accident ni un caprice, mais une exigence de la raison, et que si l'État vient à prévariquer, en cherchant autre chose que la justice, il en est puni par sa propre dissolution. Puis l'État peut mettre au service du droit une force irrésistible, ce dont nul autre pouvoir ne serait capable, et cela encore est considérable. Il n'est pas jusqu'à la rigidité même de ses lois qui ne trouve son correctif dans la latitude laissée aux magistrats de juger selon leur conscience, en comblant par leurs décisions les lacunes de la loi.

Ainsi l'office de la puissance publique consiste, non pas à créer le droit de toutes pièces, en le tirant pour ainsi dire du néant, mais seulement à donner une forme, la forme du défini et du délimité, à la matière indécise et vague que lui fournissent à la fois la nature et la raison. Du reste il n'est pas inexact de dire que cet acte de délimitation est proprement un acte de création. Tant que la loi n'est pas intervenue il n'y a pas de droit, parce qu'un droit indéterminé n'est pas un droit, de même qu'une grandeur indéterminée n'est pas une grandeur, et que, d'une manière générale, une chose indéterminée n'est pas une chose [1]. Il existe sans doute des droits qui paraissent, et qui sont en effet, antérieurs et supérieurs à toutes les législations, puisque toutes les législations les consacrent; mais ce sont des droits très généraux, et par eux-mêmes très indéterminés, comme le droit de défendre en cas d'attaque sa vie, son bien, son honneur. Quant aux droits particuliers et déterminés, comme ceux qui règlent les successions, les rapports entre propriétaires d'immeubles, etc., ils supposent toujours soit une décision législative, soit au moins un usage ayant force de loi. Et l'exercice même des droits les plus généraux a besoin d'être réglementé par le seul fait qu'il entre dans la pratique. Par exemple, la conscience et la loi vous reconnaissent le droit de tuer s'il est nécessaire pour défendre votre vie : mais si vous ne risquez qu'une blessure? On vous recon-

1. Et c'est une nouvelle raison à l'appui de ce que nous disions plus haut que les animaux n'ont pas de droits. Les animaux n'ont pas de droits parce qu'ils ne font pas partie de l'État.

naîtra encore ce même droit pour la défense de votre bien : mais s'il ne s'agit que de vingt-cinq centimes? En fait la loi n'a pas établi de prévisions pour ces cas très particuliers; mais les tribunaux jugent après coup, et apprécient la légitimité de l'acte accompli, ce qui revient au même. Ainsi le droit peut être indépendant de la loi dans son esprit, dans sa teneur générale; mais sitôt qu'on entre dans le domaine des faits, il faut que la loi intervienne. La loi est nécessaire pour donner au droit la détermination sans laquelle il n'est rien, du moins rien de pratique.

Jusqu'ici nous n'avons invoqué en faveur de l'intervention de l'État dans la constitution des lois que des raisons d'utilité; mais des raisons d'utilité ne sauraient suffire, parce qu'il est nécessaire que les lois portées par la puissance publique obligent en conscience le citoyen, et que la raison d'utilité ne peut obliger personne en conscience. Quant au fait que cette puissance est seule capable de faire plier toutes les résistances individuelles, il y faut voir en effet une condition nécessaire de la fonction qu'elle s'attribue, mais non pas une condition suffisante; car, si elle commandait uniquement au nom de la force, c'est par la force seule qu'elle pourrait imposer ses décrets; et alors on reviendrait à la doctrine de Hobbes. Ainsi la volonté du citoyen ne peut être contrainte par la loi. Mais, si la loi ne contraint pas, tout en restant efficace, c'est donc qu'elle est acceptée. Telle est effectivement la vérité. Il existe chez chacun de nous une volonté de vivre en société, antérieure et supérieure à toutes les volontés particulières, laquelle emporte, naturellement, une adhésion du même ordre à tout ce sans quoi la vie sociale est impossible, et spécialement à l'existence de lois communes régissant tous les citoyens. Qu'après cela une loi portée par la puissance publique régulièrement constituée et agissant suivant les principes établis déplaise à quelques-uns, de sorte que l'emploi de la force devienne nécessaire pour les contraindre à l'obéissance, on peut dire que malgré tout cette obéissance est volontaire, puisque voulant la fin, c'est-à-dire la vie sociale, et cela d'une manière inconditionnelle, ils veulent aussi les moyens, c'est-à-dire précisément cette obéissance qu'on est censé leur imposer. Ainsi se réconcilient l'autorité et la liberté.

On voit en même temps que ce qui fonde l'autorité de l'État, et par conséquent celle des lois, c'est une volonté absolument générale, et qui se retrouve identiquement la même chez tous les citoyens. Il

est vrai qu'aucune loi particulière ne recueille jamais pareille unanimité. Les décisions, en fait, ne sont jamais prises qu'à la majorité des suffrages: mais sous cette majorité l'unanimité se retrouve, parce que tout citoyen veut nécessairement qu'en cas de divergence ce soit la majorité qui décide. C'est pourquoi la souveraineté réside non seulement dans la nation comme corps, mais encore, et tout aussi intégralement, dans chacun des membres qui la composent. La souveraineté de la nation ne peut pas plus s'imposer à l'individu que n'importe quelle autre souveraineté. Toute son autorité lui vient de ce qu'elle se confond avec la souveraineté de l'individu même. Du reste, pour se retrouver tout entière dans chaque citoyen, la souveraineté de la nation ne cesse pas d'être une, non plus que la loi morale ne cesse d'être une par le fait qu'elle a son principe dans la volonté de chaque homme; car la volonté qui pose ainsi d'un côté la vie sociale avec ses exigences pratiques, de l'autre la loi morale, c'est-à-dire la nécessité de vivre rationnellement, est une volonté rationnelle, pure, et par là même identique chez tous les êtres raisonnables.

Cela étant, on comprend encore que la volonté pure, qui pose la vie sociale comme une nécessité inconditionnelle, et l'obéissance aux lois comme une condition de la vie sociale, comporte pourtant des limites à cette obéissance; car, si la vie sociale est rendue impossible par le refus de soumission des citoyens aux lois, elle peut ne l'être pas moins par les lois elles-mêmes; de sorte que le citoyen est appelé à juger, et à juger en dernier ressort, du parti qu'il doit prendre pour essayer de sauver malgré tout l'institution sociale. De là le droit d'insurrection. Théoriquement le droit d'insurrection est incontestable. En fait il est extrêmement rare qu'il puisse s'exercer légitimement, parce qu'il est l'*ultima ratio*, et que jamais on ne peut dire que toutes les voies pacifiques ont été épuisées, et qu'il ne reste plus d'espoir d'obtenir justice.

V

Contenir les passions humaines, contraindre les hommes au respect de la justice et assurer le règne du droit, voilà la raison d'être et la fonction de l'État. La justice imparfaite, à laquelle seule il est permis à l'homme de prétendre, ne se réalise que par l'État, — sauf les cas où, comme nous l'avons dit, la conscience individuelle

se fait elle-même législatrice, et impose à la volonté ses décisions — et, d'autre part, on peut dire que l'État n'existe que pour la justice. C'est pourquoi la doctrine anarchique, qui veut la dissolution de l'État par l'anéantissement de toute autorité, ne peut-être considérée, quelle que soit la sincérité de certains de ses partisans, que comme une criminelle folie. Au sein de l'État, et grâce à l'action qu'il exerce, la paix règne parmi les hommes.

La paix pourtant n'est pas universelle, parce que le domaine de l'État ne l'est pas. Deux sortes de relations demeurent en dehors : d'abord ces relations d'individu à individu que la législation n'a pu prévoir, ou du moins qu'elle ne peut régir, et ensuite, d'une manière générale, les relations des différentes nations entre elles. Alors c'est la guerre. Ce qui constitue la guerre ce n'est pas la violence ouverte, c'est le fait que deux individus ou deux peuples ont sur un même objet des prétentions contradictoires, et cherchent à les faire prévaloir, sans se soucier d'observer la justice, et sans que personne puisse la leur imposer. Ce dernier point est capital. Ainsi deux individus qui ont une contestation devant les tribunaux de leur pays, et qui emploient l'un contre l'autre des moyens même déloyaux, vivent cependant à l'état de paix, parce qu'il y a au-dessus d'eux une autorité pour juger leur différend et les contraindre à subir ce qu'elle déclare être la justice; tandis que deux nations en lutte l'une contre l'autre sont en état de guerre, même s'il est certain qu'elles n'en viendront point aux mains, parce que chacune d'elles n'a pour modérateur dans la lutte que la considération de sa force ou celle de son intérêt.

Laisser, de parti pris, subsister la guerre entre les individus paraîtrait insensé; Hegel veut la laisser subsister entre les nations, sous prétexte que, dans la guerre, les meilleurs finissent nécessairement par l'emporter, et qu'ainsi se réalise le progrès continu de notre espèce. Cette solution, d'un si serein optimisme, pourrait bien être contredite par l'expérience. Il n'est pas du tout certain que dans les luttes entre nations les qualités physiques, intellectuelles, morales les plus excellentes doivent toujours assurer la victoire. Un petit peuple peut avoir beaucoup plus de vertus qu'un grand avec lequel il se trouve en conflit, et néanmoins périr écrasé sous la masse de ce dernier. Mais laissons de côté la question de fait, et voyons la thèse au point de vue purement spéculatif.

Les qualités qui doivent nécessairement l'emporter dans la guerre,

suivant Hegel, sont l'intelligence et les qualités morales telles que le courage, l'endurance, la discipline, etc. Considérons d'abord l'intelligence. Que l'intelligence soit l'un des facteurs les plus importants du gain des batailles, nul ne le contestera. Il est clair qu'à la guerre la science de l'ingénieur qui a créé l'armement, l'habileté du stratégiste qui commande les mouvements peuvent beaucoup pour le succès. Faisons abstraction du reste, et admettons pour un moment avec Hegel que cette science et cette habileté, là où elles sont prééminentes, assurent la victoire. Ainsi c'est la nation la plus intelligente qui triomphe. Hegel ajoute : et cela est bon, parce que son triomphe est celui de l'intelligence même. Voici donc l'intelligence, qui d'abord n'était qu'un moyen pour la guerre, devenue une fin dont la guerre est le moyen à son tour. Les rôles sont renversés, et ce renversement est un cercle vicieux, à moins qu'on ne puisse prétendre que l'intelligence dont la victoire assure le triomphe n'est pas celle qui rend les peuples puissants à la guerre. Mais une pareille proposition est insoutenable. Un mode d'intelligence autre que celui qui fait la supériorité politique et militaire, s'il en existe de tels, pourra se rencontrer aussi bien chez des peuples qui ne possèdent pas cette supériorité que chez des peuples qui la possèdent, et dans ce cas il est condamné à l'écrasement. — Il ne s'agit pas, dira-t-on, de développer un mode d'intelligence différent de celui qui fait la supériorité politique et militaire, mais d'étendre le domaine de l'intelligence en général, dont l'intelligence politique et militaire n'est qu'une partie. L'intelligence est bonne à tout, elle sert à tout, non pas à la guerre seulement; et, s'il est vrai que la guerre assure la prééminence des nations ou des races les plus intelligentes sur celles qui le sont moins, c'est tout profit pour l'humanité, non seulement au point de vue de l'art de la guerre, mais encore au point de vue de l'industrie, du commerce, des arts libéraux, et de toutes les manifestations de la pensée humaine. — Parler ainsi c'est méconnaître cette vérité essentielle que nous rappelions tout à l'heure, à savoir que la guerre entre nations ne se fait pas seulement sur les champs de bataille, mais partout et toujours, même en ce qu'on appelle *temps de paix*. Les combinaisons stratégiques du général en chef pendant la campagne ne sont que l'un des facteurs, important à la vérité, du résultat final; mais derrière ce facteur il en est une multitude d'autres dont le concours n'est pas moins nécessaire, l'armement, la puissance financière, etc.;

et derrière ceux-ci il y en a d'autres encore, l'activité industrielle, la puissance de production, le génie scientifique, les habitudes d'épargne; de sorte qu'on peut dire qu'en l'état de guerre, entendu au sens large où il faut l'entendre, rien de bon et de sage ne se fait chez un peuple, aussi bien dans la vie privée des citoyens que dans la vie publique, qui ne tende à la guerre *directement*, bien que, le plus souvent, les motifs qu'ont dans l'esprit les individus, et qui les font agir, soient d'une tout autre nature. — Mais ce sont précisément ces motifs qui donnent du prix à l'intelligence en dehors de son utilité pour la guerre. — Il y a de cela en effet; mais, remarquons-le bien, si la guerre peut servir au progrès de l'intelligence humaine, c'est uniquement en tant que cette intelligence elle-même sert à la guerre, et nullement en tant qu'elle sert à d'autres fins: puisque, manifestement, la thèse de Hegel veut que la victoire demeure à ceux qui auront cherché dans l'intelligence, d'une manière exclusive, des éléments de puissance dans la guerre. Ainsi notre proposition subsiste. L'intelligence pour la guerre, la guerre pour l'intelligence, les deux termes s'engendrant dans un *crescendo* indéfini, voilà au fond la thèse de Hegel. Si la guerre ne sert ainsi qu'à faire progresser la guerre, comment soutenir que la guerre est un instrument de progrès?

Ce que nous venons de dire de l'intelligence pourrait se répéter au sujet des qualités morales. C'est le courage qui gagne les batailles, et il faut s'applaudir qu'il en soit ainsi, puisqu'il est dans l'intérêt de la moralité que le courage l'emporte sur la lâcheté. — Fort bien, mais qu'est-ce qui donne du prix au courage, à votre avis? C'est qu'il est utile à la guerre : voilà la seule raison que vous puissiez alléguer; car, si le courage vaut pour autre chose que la guerre, comme ces qualités d'un autre ordre n'ont point à la guerre leur emploi, la guerre peut les anéantir tout aussi bien que les développer. Votre thèse que la guerre est le triomphe du courage implique donc que par le mot *courage* vous entendez exclusivement l'énergie qui gagne les batailles, *en tant qu'elle est propre à les gagner*; ce qui vous ramène au cercle vicieux que nous dénoncions tout à l'heure au sujet de l'intelligence.

Considérons encore ceci. Hegel pose en principe que c'est la vertu qui fait le droit : cela revient à nier le droit purement et simplement. La chose est évidente tant qu'il ne s'agit que de rapports d'individu à individu. Voici un bien qui m'appartient légitimement : parce que

vous êtes plus sage, plus généreux, plus tempérant que moi, avez-vous le droit de vous en emparer? Si, lorsqu'il s'agit d'individus, la supériorité, même morale, ne suffit pas à conférer des droits, pourquoi en serait-il autrement lorsqu'il s'agit de nations? En quoi les deux cas diffèrent-ils spécifiquement l'un de l'autre?

— A prendre ainsi les choses, dira-t-on, vous entravez le progrès, parce que vous empêchez l'élimination des moins bons sans laquelle rien n'est possible. — Vous l'entravez bien davantage, répondrons-nous, en donnant pleine licence de tout faire aux plus forts, sous prétexte qu'ils sont les plus forts par la vertu. Quel est le véritable et seul progrès sinon le triomphe de la justice? Au nombre de vos vertus vous mettez votre tempérance; mais qu'est-ce qu'une tempérance qui, s'abstenant d'alcool, ne s'abstient pas du bien d'autrui? L'appellerons-nous autre chose qu'une pure hypocrisie?

En somme, il est clair que, par l'identification qu'il fait de la vertu et de la force, au moins chez les nations, Hegel supprime la vertu. Sa thèse revient à celle de Hobbes : elle s'y réduit sans y rien ajouter.

Les nations ont leurs passions comme les individus. Ce qui contient les individus et les contraint à la paix, à cette paix en dehors de laquelle il n'y a de place dans le monde que pour la force brutale, c'est l'État. Pour contenir les nations il faut un État aussi, ou du moins une institution qui en tienne lieu, et cette institution ne peut être qu'une entente entre les nations telle que, si l'une d'elles veut en opprimer une autre, elle trouve devant soi l'opposition active de tout le genre humain. Si nous n'en sommes pas là encore, il semble que nous marchions à la réalisation de cet idéal. Mais, pour l'atteindre, il faut souhaiter qu'il ne se constitue pas sur la terre de trop grands empires, assez forts pour pouvoir braver l'opposition de beaucoup d'autres.

La guerre a du bon, disent certaines personnes. — Oui, en un sens. Il est certain, en effet, que la guerre, tout en engendrant une multitude de maux et de crimes, développe chez les hommes, du moins chez ceux qui combattent pour une cause juste, le sentiment de la justice, l'esprit de dévouement et de sacrifice, l'amour de la patrie, et tout cela est excellent. Mais la guerre, en tant qu'elle est ce que nous avons dit, est un mal, et rien qu'un mal. Le maréchal de Moltke disait : « Si les peuples d'Europe avaient devant eux cinquante années de paix assurée, le monde, par l'égoïsme et par

tous les vices, retournerait à la barbarie. » Le mot peut être juste s'il s'agit d'une paix imposée du dehors, non conquise par l'effort et sans caractère moral. Mais la certitude de la paix fondée sur la volonté qu'on a soi-même de respecter la justice et sur la connaissance d'une semblable volonté chez les autres, n'a pas les mêmes effets; car, loin de faire obstacle à la vertu, elle la suppose. Du reste, la guerre n'est pas nécessaire pour établir la prééminence des meilleurs, il suffit de la concurrence. Est-ce que le marchand qui fabrique le mieux ne vendra pas le mieux ses produits? Est-ce que la nation la plus savante, la plus morale, la plus sérieuse n'est pas celle qui aura le plus de chances de faire accepter ses idées au dehors et d'y répandre son influence? Même à l'état de paix, par conséquent, il y a entre les peuples, comme entre les individus, une lutte pour la vie qui oblige à agir et à se défendre; mais la concurrence n'y prend pas le caractère de la guerre, parce que les facultés actives, sans cesser d'être hautement encouragées, y sont contenues dans les bornes de la justice.

Quant à l'état de guerre existant entre les individus dans le domaine des choses qui échappent à la loi, il est impossible de le faire disparaître, parce qu'il est impossible d'établir une législation dans les cadres de laquelle rentre toute la vie sociale. La solution de ce problème est uniquement dans le progrès de la conscience personnelle, disposant les hommes à traiter leurs semblables avec plus de justice et de bienveillance. D'ailleurs la constitution d'un état de paix entre les nations dépend également de ce même progrès. Aucune réforme sérieuse ne peut se faire sans être imposée par la conscience humaine de plus en plus éclairée et de plus en plus exigeante [1].

CHARLES DUNAN.

1. Cet article est un chapitre détaché de la troisième et dernière partie des *Essais de philosophie générale* qui va paraître prochainement à la librairie Delagrave.

QUELQUES RÉFLEXIONS

SUR

L'IDÉE DE JUSTICE DISTRIBUTIVE[1]

La justice distributive peut être considérée soit comme une fonction de la Société, c'est-à-dire de la collectivité humaine organisée, soit comme un devoir des individus : c'est ainsi qu'il sera loisible à la Société d'établir entre ses membres, par l'institution d'un certain régime de la propriété, une certaine répartition des richesses de préférence à telle autre; et de même il est loisible à tout homme de distribuer à sa guise cette portion de ses biens qu'il ne consomme pas pour son usage personnel, ou encore d'adopter telle ou telle

1. Ces *Réflexions* peuvent être considérées comme une sorte d'appendice à notre étude sur *L'utilité sociale de la propriété individuelle* (Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1901). Dans cet ouvrage, après avoir essayé de démontrer « que la propriété individuelle porte en elle-même une cause de dommages et de maux qui n'a pas d'équivalent dans la propriété collective, qu'il est de l'essence du régime individualiste de la propriété que dans ce régime certaines déperditions de richesse se produisent, très considérables au reste, tandis que rien de pareil ne saurait être dit du régime collectiviste », et après avoir indiqué quelle est, du point de vue que l'on nomme utilitaire, la règle de répartition la meilleure, nous constations que les résultats de notre recherche ne nous autorisaient pas à proclamer le régime socialiste préférable au régime présent : « tout d'abord, disions-nous (voir p. 408-409), s'il existe des déperditions de richesse qui sont de l'essence de l'organisation sociale actuelle, tandis qu'il n'en est pas qui soient de l'essence de l'organisation collectiviste, ces organisations comportent toutes deux des déperditions de richesse d'une autre sorte; et il se pourrait qu'ici l'organisation individualiste eût la supériorité... — En outre, c'est une étude purement économique que celle que l'on a lue... Mais à côté des fins purement économiques, il y a pour l'humanité des fins esthétiques, intellectuelles, morales...; et il se pourrait que le régime individualiste mieux que l'autre permît à l'humanité de réaliser ces fins. — Et puis..., est-il bien sûr que la justice ne viendra pas opposer son veto à ce que l'utilité sociale aura ordonné? » — Les quelques pages que nous publions ici aujourd'hui répondent à la dernière de ces questions: et on s'y demande en outre si la considération des fins extra-économiques de l'humanité doit intervenir dans la détermination de ce que veut la justice.

règle, relativement aux marques d'estime ou de déférence qu'il accordera à ses semblables. Notre intention est de parler ici de la justice distributive considérée comme une fonction de la Société. Nous n'ignorons pas, au reste, qu'il n'est pas universellement admis que cette fonction, la Société doive la remplir : bien qu'ils deviennent chaque jour plus rares, il est encore des gens pour considérer un régime défini de la propriété, avec les phénomènes économiques qui s'y manifestent, comme « naturel »; pour eux, le rôle de l'État doit se réduire à assurer le libre jeu des lois économiques; l'État doit empêcher qu'aucune violence, qu'aucune fraude vienne troubler l'action de ces lois, et il s'interdira de fausser par une intervention malencontreuse les faits qu'elles régissent; bref, l'État a le devoir de faire régner parmi les hommes la justice *commutative*; quant à la justice *distributive*, soit qu'elle se ramène à celle-là, soit qu'on la conçoive comme une idée distincte de la première [1], il n'aura pas à s'en préoccuper. Nous prendrons pour admis qu'il en va autrement, que l'établissement de la justice distributive est une tâche qui incombe à l'État, représentant de la Société : et, faisant cette hypothèse, nous tâcherons de découvrir par quelle méthode cette notion de justice distributive peut être définie.

A vrai dire même, le sujet que nous voulons traiter est encore plus restreint. Les biens, en effet, qu'il appartient à la Société de distribuer entre ses membres, et que cette Société, dès lors, devra se préoccuper de distribuer conformément à la justice, peuvent être de sortes diverses. La Société peut, par exemple, avoir à distribuer ce qu'on appelle des honneurs, c'est-à-dire des charges ou des distinctions rapportant de la considération à ceux qui les reçoivent; elle distribue d'autre part des biens, au sens économique du mot; c'est-à-dire qu'elle fait, par les lois qu'elle établit ou qu'elle conserve, que se répartissent d'une certaine manière entre les hommes ces choses désirables qui sont susceptibles d'être échangées. Or il n'apparaît pas que la règle de la distribution doive être nécessairement la même pour ces différentes sortes de biens. Ici, nous ne considérerons que la distribution des richesses — laquelle, manifes-

1. On rencontre les deux opinions. Certains, en effet, considèrent que l'égalité dans les échanges — laquelle égalité serait assurée du moment que les échanges sont libres — fait que chacun reçoit ce qu'il est juste qu'il reçoive. D'autres admettent qu'une répartition différente des richesses serait plus juste; mais ils proclament que, pour des raisons impérieuses d'intérêt social, l'État doit se borner à faire régner la justice commutative.

tement, est la plus importante — : le lecteur distinguera aisément, parmi les remarques que nous aurons lieu de faire au sujet de cette distribution particulière, celles qu'il convient de généraliser.

I

Qu'est-ce donc que la justice? Si l'on recherche quel est le contenu de cette notion, on y trouve tout d'abord — et ce sera là l'élément le plus important, l'élément vraiment essentiel de la définition — l'idée d'une règle inflexible, s'appliquant à tous les individus, sans faire entre eux de distinction. Un acte est juste, peut-on dire en rappelant la formule kantienne de l'impératif catégorique, si on peut le rattacher à une règle que l'on voudrait voir érigée en loi universelle; dans l'ordre d'idées qui nous préoccupe ici, on considérera comme juste la rémunération qui sera faite du travail d'un homme, si cette rémunération est une application particulière d'une règle qu'on voudrait voir appliquée à tous les cas.

Ces assertions doivent être bien entendues. La règle de la justice est une règle inflexible : cela veut dire qu'elle n'admet pas d'exceptions arbitraires, pareilles à ces exceptions que les vieilles grammaires alignaient, sans en rendre compte, après chacune de leurs règles, ou semblables encore à ces miracles qui viendraient contrecarrer l'action des lois physiques; mais cela ne veut pas dire le moins du monde que la formule de la justice distributive doive tenir dans une seule proposition : rien n'empêche de concevoir qu'il faille distinguer un certain nombre de cas, et faire à chacun de ces cas, du principe général sur lequel on se fonde, une application spéciale.

Il ne doit pas être fait de distinction entre les individus, avons-nous dit encore. Cela signifie qu'on ne doit pas instituer pour un ou plusieurs individus, pour une collectivité ou pour une classe, un traitement autre que celui qu'on réserve à leurs semblables, si ce traitement distinct ne se *justifie* point par le même principe d'où le traitement de la généralité se déduit; en d'autres termes, et plus simplement, il ne devra être fait de faveurs à personne, il ne devra point exister de *privilèges*. Avant la Révolution, les nobles jouissaient de certaines prérogatives, de certaines immunités; ils étaient notamment exemptés de tout impôt. Et de quels hommes la classe noble était-elle composée ? elle comprenait — si l'on met à

part le petit nombre de ceux qui avaient été anoblis en personne — les descendants de ceux qui jadis avaient pris ou reçu certains titres. Toute la question, dès lors, était de savoir si l'on pouvait déduire d'une manière plus ou moins immédiate les immunités de cette classe, à savoir les descendants des hommes jadis anoblis, du même principe qui faisait accepter les différences de condition existant entre les autres membres de la nation. Et comme il ne paraissait pas que cela fût possible, on estimait qu'il était juste d'abolir les prérogatives de la noblesse. Pareillement, il parut juste aux hommes de la Révolution de supprimer la propriété ecclésiastique, parce qu'ils trouvèrent que, la propriété se légitimant par l'utilité commune, la possession par le clergé des biens qu'il détenait n'offrait pas à la communauté les mêmes avantages que la possession de ces mêmes biens par les particuliers.

Ainsi donc, ce que la justice veut, c'est que tout soit ordonné par rapport à une fin unique, qu'aucune autre considération que celle de cette fin n'intervienne au profit de tels, au détriment de tels autres. J'ai droit, en vertu du principe directeur adopté pour la répartition des biens, à un certain traitement; tout autre aura exactement le même traitement, qui, à l'égard du principe dont nous parlions, se comportera comme moi; peu importera sa taille, son intelligence, si cette taille, si cette intelligence n'ont rien à voir avec notre principe; peu importera de même sa naissance, si elle est, elle aussi, sans rapport avec lui.

Il suit de là qu'on a tort de dire : la justice réclame l'égalité des hommes devant la loi. Cette manière de parler n'est point heureuse. Veut-elle dire que la loi doit être appliquée à tous ceux pour qui elle est faite, que lorsqu'un homme se sera placé dans un cas prévu par la loi, il ne pourra pas être soustrait à l'application de celle-ci? pareille affirmation serait purement inutile, les lois n'étant point faites pour rester lettre morte. Que si maintenant notre formule signifie qu'une seule proposition doit suffire à énoncer la règle de la justice, non point dans son principe, mais avec cette précision qu'elle doit avoir pour être exécutable, il devient assez apparent, pour une raison qui a déjà été dite plus haut, qu'elle ne peut pas être acceptée. Le législateur, lorsqu'il légiférera sur la distribution des biens et ce qui s'y rapporte, s'inspirera d'un principe supérieur : de ce principe il tirera des lois générales; puis il s'apercevra que ces lois, appliquées aux cas extrêmement variés qui peuvent se présenter, ne répondent

pas toujours, par leur effets, aux vues qui les ont dictées; et alors d'autres lois interviendront, générales encore (quoique moins générales que les précédentes), ou même particulières, pour limiter le domaine des premières. Il pourra ne pas être juste d'exempter d'impôts les descendants de ceux qui ont rendu à la collectivité de certains services, et cependant il sera juste, bien que tout d'abord les impôts soient établis sur tous les citoyens, d'accorder cette exemption à certaines autres catégories de citoyens, à ceux-là par exemple qui auront procréé plus de trois, ou de quatre, ou de sept enfants : c'est que, en allant au fond des choses, il apparaît que le principe directeur qui préside à la confection des lois veut l'établissement de cette immunité-ci, et non pas de la première.

Ce que l'on dit si souvent des droits égaux que tous les individus possèdent n'est ni plus clair, ni plus satisfaisant que ce que l'on dit de l'égalité des citoyens devant la loi. Affirmer que tous nous avons des droits égaux, c'est affirmer que chacun de nous, s'il se trouve faire partie d'une catégorie à laquelle la loi assigne un certain traitement, pourra prétendre à ce traitement; que si la loi institue des prérogatives au bénéfice de ceux qui rempliront de certaines conditions, chacun pourra aspirer à remplir ces conditions et à bénéficier de ces prérogatives[1]. Mais qu'y a-t-il là-dedans qui ait besoin d'être dit? Ce qui est important, c'est de savoir comment seront établies les catégories dont nous avons parlé, comment l'on déterminera les conditions moyennant lesquelles on obtiendra un traitement plus avantageux, et quel traitement sera donné à chacune des catégories distinguées. Et ce qu'il faut affirmer ici, c'est que, dans la détermination et des catégories, et des traitements afférents

1. Dans la pensée de certains, l'affirmation que tous ont des droits égaux a un sens plus fort : elle signifie que les conditions mises à l'obtention des prérogatives ne doivent pas être telles que ces prérogatives deviennent inaccessibles pour certains. Ainsi, avant la Révolution, certaines charges étaient réservées aux nobles; aujourd'hui les charges sont ouvertes à tous. — Dans cette manière de voir il y a une erreur qu'il faut signaler. Sous l'Ancien Régime, il n'était pas inconcevable qu'un roturier, par de certaines actions d'éclat, par de certains services rendus, pût se faire anoblir; et de nos jours il est absolument impossible à celui qui est affligé de certaines infirmités de devenir officier, à l'imbécile de devenir professeur; il est impossible que 100 réussissent là où il n'y a que 10 places. On ne peut pas demander que toutes les charges soient *réellement* accessibles à tous. Ce qu'on peut demander, c'est que les obstacles mis sur le chemin de certaines charges, *obstacles qui seront sans doute infranchissables pour plus d'un*, soient établis en vertu *des mêmes raisons* pour lesquelles les charges en question sont faites plus lucratives que d'autres.

à ces catégories, on devra se guider toujours sur un seul et même principe supérieur.

A la rigueur, on peut admettre que la notion d'égalité figure parmi celles qu'on donne à tâche à l'État de réaliser, on peut continuer à dire que la justice réclame l'égalité des citoyens. Ceci afin d'affirmer cette vérité, évidente par elle-même, que la justice est exclusive de toute faveur. Mais on devra se garder de croire que l'égalité suffise à définir la justice. Et ce n'est pas tout : on prendra soin, en outre, de ne pas céder à une illusion dont beaucoup sont victimes, et qui consiste à s'imaginer que l'égalité voulue par la justice, c'est l'égalité matérielle. L'égalité dont le droit public doit s'inspirer n'est pas l'égalité *réelle*, et ceux qui *de plano* veulent trouver une contradiction entre les inscriptions de nos monuments publics et la diversité très grande que nous notons dans les conditions des citoyens, ceux-là sont dans l'erreur. L'analyse du concept de justice nous fait concevoir une règle, compliquée peut-être, mais procédant en tous cas d'un principe unique : ce n'est que par une amphibologie grossière qu'on peut prétendre trouver dans cette analyse l'idée d'un nivellement général des conditions. Non certes qu'il soit interdit à ceux qui se préservent de cette amphibologie de trouver l'égale distribution des biens plus conforme à la justice que toute autre [1] ; mais il faudra alors fonder cette opinion en raison, en montrant que cette distribution égale est propre plus que toute autre à réaliser la fin en vue de laquelle la distribution doit être ordonnée.

De tout ceci, cette vérité se dégage nettement, que la notion de justice est en elle-même une notion toute formelle. Mais toute forme est inféconde et vide. On a reproché souvent à Kant que son énoncé de la loi morale ne peut être d'aucun secours pour la conduite de la vie : « Agis toujours de telle sorte, nous dit-il, que tu puisses vouloir que la maxime de ton action soit érigée en loi universelle » ; comment tirer de là des préceptes pour la conduite ? comment juger la valeur morale des actes sans prendre pour criterium quelque principe étranger à la doctrine kantienne ? De même pour l'organisation sociale : la notion de justice — ne craignons pas de le répéter encore une fois — est la notion d'une règle ; mais l'introspection du concept ne nous apprend pas ce que sera l'énoncé de cette règle, de quel principe cette règle doit découler, de quelle fin elle doit

1. Voir un peu plus bas.

assurer la réalisation. Ce principe, cette fin, il nous faudra cependant la découvrir, si nous voulons savoir non plus seulement ce qu'est, *dans son essence*, la justice distributive, mais encore ce que cette justice commande.

Avant toutefois d'entreprendre cette recherche nouvelle, il convient de formuler une condition que le principe à découvrir doit remplir, un desideratum auquel il doit répondre. Ce desideratum, c'est que notre principe soit, si possible, rationnel, non sentimental; il ne faut pas que le choix en soit abandonné au caprice du sentiment : car rien n'est variable comme celui-ci, soit que l'on prenne un individu à différents moments de son existence, soit que l'on compare ensemble plusieurs individus. Ou plutôt nous n'établissons pas entre le sentiment et la raison, entre les mobiles et les raisons de nos déterminations une opposition absolue : nous estimons en effet qu'il n'est point de motif de choix qui soit purement intellectuel, et vide de tout contenu sentimental; nous pensons que l'intelligence, faculté de coordination, implique nécessairement un contenu, dont elle ne peut être détachée que par l'abstraction. Mais parmi les sentiments — si l'on veut tout ramener à ceux-ci — il est des sortes diverses : certains sont plus stables que d'autres, et en ce sens plus fondamentaux, certains encore sont de nature à permettre l'établissement d'un accord entre les hommes, tandis que d'autres tendent à diviser ceux-ci. Et dès lors il est évident que le sentiment où la règle de justice trouvera son appui devra appartenir à la catégorie des sentiments durables, et être de ceux qui peuvent unir les hommes. Ce que nous voulions dire en demandant que le principe dont la règle de justice sera déduit fût rationnel, c'est qu'il serait bon que ce principe se fît accepter, comme principe directeur de la distribution, de tout le monde, qu'il s'imposât à tous les esprits. Si l'accord ne devait pas se faire nécessairement, entre tous les hommes, sur la règle commune qu'ils cherchent, il n'y aurait pas à proprement parler de justice : il y aurait des conceptions sociales diverses, dont l'une peut-être triompherait, mais ne triompherait qu'en fait[1].

1. On ne se préoccupe pas ici des difficultés plus ou moins grandes qu'on aurait, dans la pratique, à surmonter pour faire triompher la justice, selon qu'on l'aurait fondée sur tel principe ou sur tel autre, et de l'intérêt qu'il y aurait à obtenir le plus vite possible l'accord des esprits, ou à obtenir l'accord du plus grand nombre possible d'esprits sur le même choix. Nous nous plaçons, dans cette étude, en dehors de ces contingences (que peut-être cependant il y aurait lieu

Enfin il ne suffit pas que sur le choix du principe tout le monde s'accorde; il faudrait encore qu'il n'y eût pas deux manières d'appliquer ce principe. Les hommes — comme on verra tantôt par des exemples — peuvent s'entendre pour poursuivre en commun une même fin, pour s'inspirer du même principe dans la législation qui régira les rapports sociaux, et cependant différer d'avis, faute de pouvoir mesurer l'efficacité des moyens, sur la façon d'assurer la réalisation de la fin choisie. Il serait bon que pareille chose n'arrivât point : sans quoi la justice ne régnerait dans la société que d'une manière imparfaite, plus satisfaisante aux yeux de ceux-ci que de ceux-là, et en soi seulement approximative.

Négligeons pour l'instant cette dernière remarque; nous en tenant alors aux deux propositions précédemment établies, à savoir que *la règle de justice doit procéder d'un principe unique*, et qu'*elle doit procéder d'un principe rationnel*, nous sommes en droit d'affirmer à priori, antérieurement à tout essai de détermination de cette règle, qu'une règle pratique adéquate à cette notion formelle qu'est la justice idéale ne saurait être trouvée, et que nous serons dans la nécessité de nous contenter d'un à peu près.

C'est qu'en effet les fins de l'activité humaine, et en particulier celles que les hommes poursuivent en société (ce sont les seules dont nous ayons à nous occuper ici) peuvent se classer par genres et par espèces, tout comme les animaux ou les plantes. Pour ces fins que nous avons à considérer, il est un genre suprême où toutes rentreront : on dira que toute l'organisation sociale doit être établie en vue du bien public[1]. Mais sous cette dénomination commune, que de choses diverses peuvent rentrer! Ce bien public, ce peut être

de ne pas négliger : nous voulons réserver la question), et nous étudions la justice en philosophe; ce qui veut dire que nous nous efforçons de voir ce qu'elle est pour un homme raisonnable, tous les hommes étant supposés raisonnables.

1. Ainsi, du caractère formel de la notion de justice, de la nécessité de donner un contenu à cette notion, de chercher, pour déterminer la règle de justice, une fin de notre activité, résulte immédiatement l'identité de la justice — considérée dans sa détermination pratique — et de l'utilité sociale. Cette identité peut être démontrée d'une autre manière, indirecte celle-là. Les philosophes nous ont fait voir que la charité, pour être vraiment efficace, pour atteindre le but qu'elle se propose, devait être éclairée, et que cette charité dirigée par la raison cessait d'être distincte de la justice : *justitia est caritas sapientis*. Ils ne se sont pas aperçus que du moment que les deux choses se confondaient, il devait être possible de retourner la proposition, et de dire que vouloir la justice, c'est vouloir le bien des hommes.

la multiplication des denrées, des valeurs; ce peut être encore le progrès des connaissances, l'épanouissement de l'art, le développement de la moralité. Et à ces divisions, des subdivisions peuvent s'ajouter.

S'il en est ainsi, comment s'y prendra-t-on pour trouver la fin qui doit régler la distribution des biens? Il faudrait, avons-nous dit, un principe unique. Choisirons-nous le principe le plus général, celui du bien public? Par là, semble-t-il, la difficulté se trouvera résolue. Seulement, de ce principe du bien public on ne peut tirer *immédiatement* une règle pratique, une législation. Pour légiférer, il est de toute nécessité qu'on s'inspire d'un principe plus spécifié : ainsi, celui qui se préoccupera de multiplier les richesses autant que possible saura quel régime il faut instituer pour la propriété, il pourra déterminer les lois les mieux en rapport avec le but qu'il se sera assigné. Dès lors, qu'arrivera-t-il? nous nous trouverons en présence de plusieurs fins distinctes, qui demanderont peut-être, pour être réalisées, l'emploi de moyens opposés, et entre lesquelles il n'existera peut-être pas de commune mesure. Se décider pour l'une, et renoncer aux autres complètement, ce serait procéder d'une manière arbitraire, c'est volontairement se résigner à n'avoir qu'une organisation et qu'une justice imparfaites. Adopter un compromis, c'est encore tomber dans l'arbitraire, car rien ne pourra nous permettre de décider des conditions de ce compromis; c'est donc encore se condamner à ne point atteindre la vraie justice. — Et en même temps, pour la même raison, on sera empêché de conformer la règle de justice à la deuxième des exigences énoncées plus haut : la multiplicité des fins désirables, et l'absence d'une mesure commune à ces fins, empêchera nécessairement de formuler une règle qui puisse s'imposer à tous les esprits.

II

Ainsi prévenus du caractère approximatif de toute détermination pratique de la justice distributive, entreprenons — puisque aussi bien il faut qu'une telle détermination soit faite — de chercher quelle est la fin que, de préférence à toute autre, on doit avoir en vue dans la distribution des biens. Et tout d'abord, pour faciliter notre recherche, demandons-nous quelle est la fin que les hommes ont en vue dans les conceptions diverses qu'ils se font de la justice distributive; plus

exactement, quel est le principe d'où ces conceptions sont déduites, que ce soit ou non d'une manière consciente.

Les formules par lesquelles on a coutume d'exprimer les exigences de la justice distributive sont, tout compte fait, au nombre de quatre. Tantôt l'on veut que chacun soit rémunéré à proportion des services qu'il rend à la communauté dont il fait partie (« à chacun selon ses œuvres ») [1]; tantôt on veut qu'il soit tenu compte, dans la répartition des richesses, de la quantité de travail fournie par chaque individu (« à chacun selon sa peine ») [2]; parfois encore on réclame l'égalité complète des parts; enfin on a souvent voulu régler la distribution sur les besoins des particuliers (« à chacun selon ses besoins »). — Ce n'est pas que chacun s'en tienne à l'une ou l'autre de ces formules : la plupart des hommes, faute d'avoir réfléchi assez sur la question de la justice, flottent continuellement entre ces différentes conceptions. Ce n'est pas non plus que, sur la manière d'appliquer nos formules, il ne puisse y avoir de graves divergences d'opinion. Il n'en reste pas moins que c'est à ces formules que se ramènent les conceptions que les hommes se font de la justice : il convient donc que nous les passions en revue.

Pourquoi, premièrement, s'attache-t-on souvent, pour régler la distribution, aux services rendus? Dans une certaine mesure sans doute, c'est parce que l'égalité ou la proportionnalité [3] de la rémunération aux biens produits est une idée qui par elle-même séduit notre esprit, épris de simplicité et aussi de symétrie. C'est aussi, et tout d'abord, parce que dans notre esprit une association étroite s'établit naturellement entre l'idée de l'individu qui travaille et celle du produit que cet individu obtient par son travail, et qu'ainsi nous sommes portés à attribuer à notre individu ce produit, ou plutôt —

1. C'est à cette formule que se rattache la conception de ceux qui veulent que la justice distributive règne, dès lors que la liberté des échanges est assurée, de ceux, en d'autres termes, qui ramènent la justice distributive à la justice commutative : pour eux, en effet, la liberté des échanges fait que chacun reçoit exactement l'équivalent de ce qu'il a produit.

2. Ces deux formules n'en font qu'une, si l'on admet la théorie d'après laquelle la valeur des biens serait constituée et mesurée par le travail qu'ils ont coûté à produire.

3. Le principe du droit au produit intégral du travail (on devrait dire : du droit à l'équivalent du produit intégral du travail) est une expression particulière du principe : à chacun selon ses œuvres. Ceux qui parlent de proportionnalité, et non d'égalité, tiennent compte de la nécessité où est la collectivité de prélever une part du produit créé par ses membres, afin de subvenir aux dépenses publiques.

car dans notre société on ne produit que rarement ou qu'en très petite quantité ces objets dont on a besoin soi-même ; l'échange est une nécessité quasi-universelle — l'équivalent de ce produit. Ajoutons qu'en général nous sommes des producteurs : nous tenons jalousement à conserver les biens que nous avons créés nous-mêmes, et, par sympathie, nous comprenons que les autres y tiennent aussi, nous sommes conduits à respecter leus biens. — Toutefois ce ne sont pas là toutes les raisons qui expliquent qu'on conçoive la justice comme nous avons dit. Il ne paraîtra pas téméraire d'avancer que le sentiment et l'idée de la propriété fondée sur le travail producteur, s'ils ont dans notre nature les racines qui viennent d'être indiquées, ont cependant été renforcés par d'autres causes. La différence entre l'attachement que nous avons pour les biens créés par nous et celui que nous inspirent les biens acquis autrement, encore que sans doute elle soit sensible, est moins sensible cependant qu'on ne serait porté à croire si l'on raisonnait sur ces choses à priori ; et de même nous ne distinguerions pas si bien les choses produites par nous de celles que nos voisins ont produites, si quelque raison indépendante de celles qu'on a vues ne venait pas enfoncer en nous cette idée que nous avons des droits sur les premières, et sur les premières seulement. En réalité, il faut faire intervenir ici un autre élément, à savoir ce sentiment plus ou moins obscur que nous avons que si la rémunération ne variait pas en raison des biens produits, ce ne serait pas la peine de produire, ou de produire beaucoup. Chacun cherche à s'assurer la condition la meilleure possible ; or, dans une société fondée sur la division du travail et l'échange, chacun a intérêt — à prendre les choses en gros — à ce que la prospérité générale soit portée à son plus haut point : pour cela, il faudra que la rémunération des individus croisse toujours quand croîtra leur production ; et c'est quand il s'agira de fixer le rapport des deux grandeurs qu'on adoptera, comme plus simple et plus esthétique, la règle de l'égalité ou de la proportionnalité [1].

1. Il en va tout de même pour la justice pénale. L'opinion publique réclame un châtiment pour les criminels, d'une part parce que chacun sympathise avec les victimes, et veut pour celles-ci une vengeance, d'autre part parce qu'on sent qu'il est socialement utile que des peines soient infligées aux criminels ; puis ensuite, pour déterminer la peine à infliger, on s'arrête à l'idée, simple et plaisante à l'esprit, de l'égalité ou de la proportionnalité de cette peine au crime, à l'idée du talion.

— Pour corroborer notre assertion que c'est le souci de la prospérité générale qui fait adopter de tant de gens la formule : à chacun selon ses œuvres,

Les mêmes remarques s'imposent au sujet de la formule : à chacun selon sa peine. L'origine de cette conception est dans cette pensée — pensée qui se présente tout naturellement à l'esprit — qu'il convient que les hommes soient incités à travailler beaucoup, et qu'il est nécessaire pour cela que la rémunération soit plus forte pour une quantité supérieure de labeur fourni. C'est donc à la même fin que les deux formules se rapportent : la différence est dans le moyen choisi pour réaliser cette fin. Et si l'on choisit le deuxième moyen, on procédera, pour le déterminer, à peu près comme tout à l'heure : on réclamera la proportionnalité de la rémunération au labeur dépensé pour cette double raison que la proportionnalité est volontiers acceptée de notre esprit, et qu'en fait dans notre société le travail est payé — la qualité restant la même — en raison directe de la quantité qui en est fournie.

La règle de l'égalité parfaite diffère sensiblement, à première vue, des deux précédentes. A vrai dire d'ailleurs, elle ne compte guère de partisans qui l'affirment et la soutiennent résolument; mais c'est une tendance qui existe chez beaucoup de gens, de considérer l'égalité absolue comme seule conforme à la justice : cette tendance se manifeste assez dans les protestations qui sans cesse s'élèvent contre les inégalités sociales. Pourquoi donc voudrait-on que toutes les conditions fussent semblables? C'est tout d'abord, comme il a été vu plus haut, parce qu'une confusion très explicable nous fait passer de l'idée de ce qu'on nomme l'égalité des droits à celle de l'égalité matérielle. C'est ensuite parce que l'uniformité, par elle-même, nous plaît plus que la diversité. C'est parce que, parmi ces conditions diverses qui sont le lot de nos semblables, il en est de misérables, qui excitent notre pitié; c'est parce nous portons envie à ceux qui sont au-dessus de nous, et que nous désirerions les voir abaissés, dussions-nous n'en retirer aucun avantage personnel, dussions-nous même en souffrir. Mais pour expliquer notre amour de l'égalité il y a une autre raison encore; nous savons en effet, ou nous sentons, que, à quantité égale, les biens ont pour nous moins de prix lorsque nous

notons que les partisans de cette formule admettront aisément que ceux-là qui sont incapables de travailler ne soient pas moins bien traités que les autres (il est vrai qu'ils parleront peut-être ici d'assistance ou de solidarité, non plus de justice; mais c'est tout un, du moment que l'assistance ou la solidarité sont tenues pour des devoirs de la Société). D'une manière analogue, l'opinion publique, qui réclame des châtiments pour les criminels, fait une exception en faveur des aliénés, parce qu'il ne servirait à rien de les punir.

en possédons une somme plus grande, que l'utilité des biens décroît à mesure que la quantité en augmente; nous concevons que ce qui sert au riche à satisfaire de vains caprices pourrait servir à satisfaire les besoins les plus impérieux du pauvre, que par conséquent le bien-être de l'humanité serait accru si l'on diminuait le luxe des uns pour soulager la misère des autres : et c'est en grande partie pour cette raison, plus ou moins nettement aperçue de nous, que nous nous représentons la répartition égale des biens comme celle qui de toutes serait la meilleure.

Reste enfin la formule : à chacun selon ses besoins. Elle se rapproche très sensiblement de la précédente, et on doit la regarder comme une expression plus correcte — d'une certaine manière — des mêmes préoccupations dont celle-là procède. On connaît assez ce fait qu'à de certains individus il faut, pour la satisfaction des nécessités premières de l'être, une somme de biens plus considérable qu'à d'autres; et c'est une opinion reçue de tous — encore qu'il n'existe point de commune mesure permettant de comparer les besoins des différents individus — qu'à de certaines gens il faut, en raison de leur sensibilité plus vive, de leur culture plus raffinée, davantage de biens qu'à d'autres pour avoir une même somme de bien-être. L'égalité ne règnera pas si l'on donne à tous les membres de la société la même quantité de valeurs; il n'est d'égalité véritable que s'il est tenu compte des besoins de chacun; et les raisons pour lesquelles on veut parfois qu'il soit donné à chacun selon ses besoins sont en définitive les mêmes pour lesquelles d'autres fois on veut que tous reçoivent des parts égales : peut-être même qu'ici la raison utilitaire joue un plus grand rôle que tout à l'heure.

On voit les conclusions qui se dégagent de ce rapide examen des formules courantes de la justice distributive. On est communément porté à croire que la notion de justice est une notion se suffisant en quelque sorte à elle-même, que la règle de justice s'impose à l'esprit d'une manière immédiate, à la façon des axiomes mathématiques, qu'à la question : pourquoi ceci est-il juste? il n'y a pas d'autre réponse à faire que la suivante : parce qu'il est évident que c'est juste. On distingue la justice de l'utilité sociale, on croit souvent apercevoir des oppositions entre ces deux principes, et on s'imagine être dans la nécessité de choisir entre eux. En réalité, à la notion par elle-même formelle de justice on est obligé de donner un contenu matériel, et la détermination particulière que l'on fait de la

justice implique toujours, nécessairement, l'adoption d'une certaine fin, elle procède toujours de la considération de l'utilité sociale[1], entendue d'une certaine façon.

Si maintenant l'on regarde les fins adoptées, on voit que la fin morale n'y figure pas, ou que du moins elle ne joue ici qu'un rôle tout à fait effacé[2]. Lorsqu'on cherche à se représenter quelle est la distribution la plus juste, on ne s'inquiète pas de la moralité plus ou moins grande des individus. Ce qui constitue le mérite moral d'un homme, ce sont les efforts qu'il fait pour conformer sa conduite à l'idéal moral; c'est à proportion de ces efforts qu'on le louera ou qu'on le blâmera. Or, des différentes formules de la justice distributive, celle qui se rapproche le plus de la formule suivant laquelle on décerne le blâme et l'éloge est à coup sûr la formule : à chacun selon sa peine; et cette peine n'est pas mesurée par l'effort qu'elle suppose, elle est mesurée par la quantité, c'est-à-dire par la durée du travail fourni; ceux qui veulent qu'on proportionne la rémunération à la peine n'entendent point par là, en général, que le malingre, pour une égale quantité d'heures de travail, reçoive plus que l'homme robuste. Ainsi le *mérite économique*, si l'on peut employer cette expression, est quelque chose de différent du mérite moral; et les deux choses diffèrent parce qu'elles correspondent à des préoccupations d'ordres divers[3].

1. Ainsi, quand nous disons que les conceptions qu'on se fait de la justice distributive sont d'origine utilitaire, nous voulons dire simplement que la notion de justice est une notion vide par elle-même, et qui réclame un contenu; l'utilité — ou le bien — est pour nous l'idée générale qui comprend dans son extension toutes les fins de l'activité humaine. Et à ce propos nous exprimerons le regret que le mot utilité ait été si souvent pris dans un sens particulier, et qu'il soit entendu en des sens divers, que par exemple l'utilitarisme, pour S. Mill, désigne l'une des méthodes servant à déterminer la conduite la meilleure, que pour d'autres le mot utilitarisme indique les doctrines qui entendent mal l'utilité.

2. La préférence donnée généralement aux formules : à chacun selon ses œuvres, et : à chacun selon sa peine, s'explique en partie par l'attraction qu'exerce l'idée du mérite moral sur l'idée de ce que nous nous permettrons d'appeler le mérite économique.

3. Si l'on voulait expliquer avec précision pourquoi le mérite économique et le mérite moral ne sont pas déterminés de la même façon, il faudrait noter que les produits de notre activité économique prennent sur le marché une valeur, laquelle est mesurable, et coûtent un travail d'une certaine durée; que la distribution des richesses influe par elle-même sur le bien-être général, tandis qu'il n'en est pas de même pour la distribution des éloges et des blâmes, etc. Nous nous réservons de revenir un jour sur cette question.

— On a pris ici pour accordé que la règle suivant laquelle on décerne le blâme et l'éloge, suivant laquelle, en d'autres termes, on détermine le mérite moral des gens, répond à des préoccupations pratiques. Nous n'entrepren-

Est-il nécessaire maintenant de noter que le souci des fins intellectuelles et esthétiques de l'humanité ne perce nullement dans les formules de la justice distributive? Sans doute l'application des deux premières de ces formules aurait pour effet d'encourager les travaux intellectuels et la production esthétique : mais c'est seulement parce que ces travaux, cette production peuvent avoir une valeur économique, et dans la mesure où ils en ont une; c'est parce que les fins intellectuelles et esthétiques de l'humanité coïncident partiellement avec les fins économiques de celles-ci, et dans la mesure de cette coïncidence. Le peintre, pour prendre un exemple, qui fait un tableau, produit une œuvre qui a une valeur marchande : on voudra dès lors qu'il soit rémunéré soit en raison de la valeur de son tableau, soit en raison de la peine que celui-ci lui aura coûté.

En définitive, la raison qui fait adopter telle ou telle formule pour la justice distributive, c'est presque toujours le désir plus ou moins conscient d'accroître le bien-être de l'humanité; et l'on peut dire que les différentes formules de la justice se rapportent à une même fin, que l'on peut appeler la *fin économique*, l'économique étant définie l'art de *porter au maximum ce bien-être que procure aux hommes la jouissance des biens échangeables*. Seulement deux de ces formules, les formules : à chacun selon ses œuvres, et : à chacun selon sa peine, sont inspirées par ce qu'on a appelé la conception *chrématistique* de l'économique; elles tendent à provoquer la multiplication des richesses, sans qu'il soit fait état de l'utilité plus ou moins grande que prennent ces richesses selon qu'elles viennent à être consommées par tel individu, ou par tel autre; on règle ici la distribution de manière à faire que la production soit le plus abondante possible, sans attacher d'importance à la distribution considérée pour elle-même; les deux autres formules, au contraire : part égale à tous, et : à chacun selon ses besoins, impliquent cette idée que l'humanité sera au total plus ou moins heureuse, toutes choses égales d'ailleurs, selon que les biens produits seront répartis d'une façon ou d'une autre; et, prétendant indiquer la répartition en elle-

drons pas pour l'instant de démontrer la chose. Nous signalerons simplement ce fait, on ne peut plus patent d'ailleurs, que la règle en question est précisément celle dont l'application est la plus propre à inciter les gens à se bien conduire; cette constatation rend pour le moins vraisemblable la supposition que la préoccupation de la fin ci-dessus dite a amené les hommes, d'une manière plus ou moins consciente pour eux, à adopter cette règle.

même la meilleure, elles négligent les conséquences que cette répartition aura par rapport à la production.

Pourquoi les conceptions qu'on se fait de la justice distributive sont-elles dominées par le souci de faire se réaliser au mieux la fin économique de l'humanité? La raison capitale, c'est que cette fin est celle à laquelle les hommes attachent le plus d'importance, celle qui tient la place la plus grande dans leurs pensées, dans leur vie. La première de toutes les choses, pour les hommes, c'est la satisfaction des besoins de leur organisme; avant tout, il leur faut assouvir leur faim, leur soif, se protéger contre les intempéries : et cela ne peut être obtenu, le plus souvent, que grâce à la production de biens échangeables. Même après que ces besoins essentiels ont été satisfaits, les hommes, pour la plupart, n'ont pas de désir plus ardent que de s'enrichir, que de se procurer une somme plus grande de bien-être — ce mot étant entendu au sens que lui donne l'économique —. Les autres fins de l'activité humaine cèdent le pas devant celle-là; quelques-unes d'ailleurs, d'une certaine manière et dans une certaine mesure, s'y laissent ramener. La fin morale est accessoire, et on la tient pour secondaire. Sans doute il est d'un grand intérêt que les hommes conforment leur conduite aux règles de la morale, qu'ils s'abstiennent de nuire à leur prochain, qu'ils s'efforcent de faire du bien, mais c'est parce qu'ainsi les autres fins de l'humanité seront remplies, et bien remplies; c'est que, plus il y aura de moralité, plus nos efforts nous donneront de ces résultats qui nous paraissent avoir du prix par eux-mêmes. En outre, si l'on met de côté certains actes d'une particulière gravité, l'élévation de la moralité générale est, aux yeux des hommes, une chose moins essentielle que le degré de la prospérité économique. Pour ce qui est maintenant des fins intellectuelle et esthétique, elles ne se séparent pas complètement de la fin économique : le vrai et le beau sont appréciés des hommes, et font ou peuvent faire l'objet d'échanges tout comme les denrées d'alimentation [1]. D'une manière analogue, la satisfaction de certains

1. En quoi les fins intellectuelle et esthétique se distinguent-elles de la fin économique? Le vrai et le beau n'ont d'utilité, et on peut dire d'existence, qu'en tant qu'ils sont connus ou goûtés : qui voudrait renoncer à un bien, si minime fût-il, priver ses semblables de ce bien, pour qu'une vérité insoupçonnée se trouvât consignée dans un livre dont personne n'aurait, ni ne devrait jamais avoir connaissance? En outre, on peut avancer qu'il n'est point d'œuvre d'art ni de découverte qui ne soit susceptible de prendre une valeur marchande, de rapporter de l'argent à son auteur : on vend ou on exhibe l'œuvre d'art, on

besoins de notre nature, qui au premier abord semblent n'avoir rien de commun avec la fin économique, soit par exemple le désir que tant de gens ressentent de fonder une famille, se rattachent à celle-ci : la nuptialité et la natalité ne sont pas sans entretenir des rapports avec la richesse [1].

La fin économique étant ainsi tenue par les hommes pour la plus importante, il est naturel que la considération de cette fin ait inspiré les conceptions que l'on se fait de la justice distributive. Les uns s'attachent, comme on a vu, au rapport qui existe entre le bien-être économique et la distribution des richesses : ceux-là — rien n'est plus évident — adopteront cette règle de distribution qui immédiatement, par elle-même, porte le bien-être économique à son maximum. D'autres font dépendre ce même bien-être de l'abondance de la production. Et il ne serait pas inconcevable que ceux-là se servissent, pour encourager la production, d'un moyen autre que celui que la distribution leur fournit, qu'ils incitassent par exemple les gens à produire beaucoup en les louant et en les blâmant à proportion de ce qu'ils produiraient. Mais on comprendra qu'il n'en soit pas ainsi, et qu'on veuille plutôt se servir, pour pousser à la production, de ce stimulant qu'est l'appât du gain. C'est qu'en effet ce stimulant est

imprime ou on enseigne la découverte. Ce qu'on peut dire, c'est que très souvent cette valeur marchande ne correspondra pas à l'utilité réelle de la chose. Et cela peut tenir à deux causes : tantôt c'est qu'on ignore la valeur marchande que la chose en question prendra un jour, valeur qui sera soit plus grande, soit moins grande : et dans ce cas on se trouve en présence d'une erreur d'ordre économique; tantôt on ignore l'estime qu'il faut faire de la chose : et alors on est en présence d'une erreur qu'on peut appeler morale. Lorsqu'on dit d'une certaine organisation sociale qu'elle nuit à la réalisation des fins intellectuelle et esthétique de l'humanité, on veut dire qu'elle empêche la découverte de vérités, la création d'œuvres d'art que les hommes seraient très heureux un jour de posséder; ou bien l'on veut dire que la société qui a adopté cette organisation ne fait pas assez cas de la connaissance du vrai et de la contemplation du beau, qu'elle n'ordonne pas ses désirs comme il faudrait; ou bien enfin l'on veut dire l'une et l'autre chose à la fois.

1. En somme, pour parler d'une manière tout à fait correcte, il ne faudrait point faire de ce que nous avons nommé la fin économique une fin distincte. Cette fin économique, avons-nous dit, c'est l'accroissement de ce bien-être que donne la jouissance des biens échangeables. Mais les biens désirés des hommes ne sont pas désirés parce qu'échangeables; du moins n'est-ce pas là la raison dernière qui les fait désirer : ces biens sont désirés, en définitive, parce qu'ils servent à satisfaire des besoins, lesquels peuvent être de sortes très diverses, intellectuels, esthétiques, etc. Il n'en subsiste pas moins des motifs très sérieux de faire des biens échangeables une catégorie à part, de considérer à part, dans les biens, la propriété qu'ils ont d'être échangeables; et on nous permettra — sauf à bien entendre la chose — de parler d'une fin économique qui ne s'identifierait pas avec les fins intellectuelle, esthétique et autres.

beaucoup plus énergiqne que l'autre : si les gens ne devaient être récompensés de leur travail productif que par des éloges, s'ils ne devaient être punis de leur paresse que par des blâmes, il est bien certain que la plupart ne se donneraient aucun mal, que ce serait la misère partout, et bientôt le retour à la barbarie : au lieu que si leurs efforts sont pour eux la condition de l'acquisition des richesses, la nécessité les contraindra à fournir une certaine somme d'efforts, à produire une certaine quantité de biens, et ils auront le désir d'en produire le plus possible. Ajoutons que, cherchant à rendre abondante la production des richesses, une association d'idées toute naturelle nous fera choisir, pour réaliser cette fin, le moyen que nous fournit la distribution des richesses, plutôt que la distribution des éloges et des blâmes.

Si l'importance que les hommes attribuent au développement du bien-être économique est la raison principale pour laquelle ils rapportent à cette fin la règle de la justice distributive, on doit cependant à cette raison, dans certains cas, en joindre une autre. On a vu que la loi de justice doit être telle qu'elle s'impose à tous les esprits; et cette nécessité est sentie de tous. Il faut donc autant que possible que la fin dont on se préoccupera dans la détermination de la règle cherchée soit ou doive être conçue de la même manière par tous ceux à qui cette règle s'appliquera; il faut que l'on puisse reconnaître objectivement si cette fin est réalisée, dans quelle mesure elle l'est. Or, pour beaucoup de gens, le bien-être de l'humanité dépend seulement de l'abondance de la production : et cette conception chrématistique n'appartient pas seulement à des gens ignorants, elle s'exprime et se développe dans les livres de quantité d'économistes. Mais l'abondance de la production est une chose qui, à ce que l'on croit, se mesure objectivement : c'est ainsi que l'on s'imagine pouvoir apprécier la richesse d'une nation, son bien-être, par la considération de la quantité qu'elle produit et qu'elle consomme de chaque denrée, par celle de son commerce extérieur, et d'autres données du même genre [1]. Rien de pareil pour les autres

1. Est-il besoin de dire que la conception chrématistique est fausse? La distribution des biens, en supposant que la production reste exactement la même, ne saurait être tenue pour indifférente. Les richesses ne méritent ce nom qu'en tant qu'elles servent à satisfaire les besoins des hommes, et l'utilité d'un bien variera selon que ce bien sera attribué à tel, ou à tel autre. — Remarquons d'ailleurs que les besoins des différents individus n'ont pas de commune mesure. Et ainsi, en même temps qu'on est obligé de proclamer que la distri-

fins de l'activité humaine. Les fins intellectuelle et esthétique, par exemple, ne se distinguent de la fin économique qu'en tant que les œuvres ou les découvertes qui les réalisent sont objets d'appréciations subjectives. Et semblablement il n'est pas de mesure de la valeur morale des individus qui s'impose, ou qui paraisse s'imposer : fait qui n'a pas d'importance du moment que l'éloge et le blâme servent à récompenser ou à punir la moralité ou l'immoralité des actes, et sont décernés dès lors par les hommes individuellement — à la vérité selon une règle commune —, non par la Société organisée, mais qui semblerait regrettable si la Société, chargée de distribuer les richesses, devait, dans cette distribution, se régler sur la valeur morale de ses membres.

Telles sont les raisons pour lesquelles on s'inspire, lorsqu'il s'agit de formuler la règle de la justice distributive, du souci du bien-être économique général. Convient-il d'adopter cette manière de voir? Nous estimons que oui ; nous pensons, puisque aussi bien il faut nécessairement faire ici de la notion tout à fait générale et vague du bien public une détermination particulière, qu'on ne saurait mieux faire que de définir le bien public à la façon des économistes.

A l'appui de cette opinion, nous nous garderons d'invoquer la deuxième des raisons que nous avons dites, parce que nous savons que le bien-être économique, la richesse générale — entendue comme il faut —, ne sont pas susceptibles d'une mesure objective. En revanche nous n'hésiterons pas à faire nôtre la première raison, à tenir, comme la plupart des hommes, la fin économique pour la plus importante des fins que nous poursuivons. C'est tout d'abord que la jouissance d'un certain bien-être est pour nous la condition indispensable de l'accomplissement de toute fin, quelle qu'elle soit. C'est ensuite que le bien-être économique, comme il a été vu, est moins une fin particulière qu'une dénomination générale qui embrasse, considérés il est vrai d'un certain point de vue, presque

bution des richesses, en elle-même, n'est pas indifférente, on est obligé de proclamer qu'il est impossible de dire quelle distribution est, toujours en elle-même, la meilleure. De là, pour celui qui veut régler la distribution — comme nous croyons qu'il convient de faire — en vue de l'accroissement du bien-être, une difficulté qui tout d'abord se présente comme insurmontable. Nous avons exposé cette difficulté dans notre livre sur *L'utilité sociale de la propriété individuelle* (§§ 269 et suiv.); et nous nous sommes risqués (§§ 273 et suiv.) à en proposer une solution pratique.

tous les biens désirés des hommes; que presque toutes les fins, dans une certaine mesure, se ramènent à celle-là. Porter le bien-être économique à son maximum, c'est assurer les progrès de la science, c'est permettre à l'art de fleurir, c'est donner aux hommes la possibilité de satisfaire le besoin qu'ils sentent d'affections domestiques; et si l'on trouve que le maximum de bien-être ne coïncide pas avec la floraison artistique la plus belle ou avec le progrès le plus rapide des sciences, il sera possible — puisque aussi bien nous savons d'avance qu'on ne saurait faire dépendre la justice distributive de ce principe unique dont, théoriquement, il faudrait qu'elle découlât — d'apporter à la règle adoptée quelques corrections. Quant à la fin morale[1], on se convaincra aisément qu'elle ne doit pas être préférée, comme norme de la distribution des richesses, à la fin économique. Parmi les manquements aux préceptes de la morale, il en est qui sont si graves qu'il est nécessaire, pour les prévenir autant que possible, de recourir à des mesures telles que l'institution de peines; ceux-là mis à part, on admettra, comme il est fait généralement, que l'observation stricte des préceptes de la morale importe moins à la Société que le développement du bien-être[2].

III

Nous sommes arrivé à cette conclusion, que la fin à laquelle la justice distributive doit se rapporter est la même à laquelle se rapportent les conceptions que les hommes se font d'ordinaire de cette justice, c'est-à-dire la fin économique. Resterait maintenant à exa-

1. Nous ne prenons pas le mot dans son sens philosophique. Le mérite moral que la société peut avoir intérêt à récompenser est mesuré par les efforts que nous accomplissons pour conformer notre conduite aux commandements de la morale; peu importe à la Société le mobile qui nous pousse à accomplir ces efforts. Au sujet, d'ailleurs, de la moralité entendue au sens de certains philosophes, de cette moralité qui consiste dans l'amour de la vertu pour elle-même, on doit remarquer que cette moralité ne saurait être accrue par l'établissement de sanctions, quelles qu'elles soient.

2. Nous avons passé en revue les principales des fins sur lesquelles on peut être tenté de régler la distribution des biens. Nous pensons qu'on peut négliger les autres. Est-il besoin, par exemple, de démontrer que la fin que nous avons choisie est préférable à celle qui consiste dans la satisfaction du sentiment d'envie que les hommes éprouvent souvent à l'égard de leurs supérieurs? Les idées égalitaires procèdent parfois de ce sentiment d'envie. Mais, sans faire intervenir ici de ces considérations qu'on appelle morales, il suffira de remarquer que le sentiment de l'envie n'est pas un de ces sentiments que tous les hommes éprouvent, et éprouvent d'une manière continue; d'où il suit que ce sentiment ne peut pas servir de principe à la justice.

miner ce que valent les formules courantes, et pourquoi des formules sont acceptées qui ne répondent que d'une manière très imparfaite à l'idée dont elles procèdent; resterait peut-être aussi à chercher une règle nouvelle, plus propre à assurer la réalisation de notre fin que les règles que l'on propose d'ordinaire. Il ne rentre pas dans notre dessein d'aborder ces points aujourd'hui[1]; les laissant donc tout à fait de côté, nous nous bornerons à compléter par deux courtes remarques les développements qui précèdent.

L'une de ces remarques a trait à l'opposition que l'on établit communément entre la justice et l'utilité sociale[2]. S'il est vrai, comme nous avons tenté de le prouver, que les conceptions que l'on a de la justice soient utilitaires, non seulement dans le sens tout à fait général du mot, mais dans le sens plus étroit de l'utilité économique, comment peut-on admettre la possibilité d'une telle opposition? — A cela il faut répondre que la prétendue opposition de la justice et de l'intérêt social se ramène à une opposition de ce que l'intérêt social veut, les conditions d'application de la règle à déterminer étant ce qu'elles sont, et de ce que ce même intérêt voudrait, si ces conditions étaient autres, et si elles étaient telles, qu'une réalisation plus complète de la fin poursuivie devînt possible par là. Ainsi l'on entend dire assez souvent ceci : la justice voudrait que chacun reçût selon ses besoins, mais l'application de cette règle, étant donné la tendance des hommes à la paresse et le peu d'empire qu'ont sur eux les sentiments altruistes, serait désastreuse; il convient donc de rémunérer les gens à proportion de leurs œuvres. Qu'est-ce à dire? on pense que, par elle-même, la distribution la meilleure est celle qui tient compte des besoins des individus; malheureusement, dans l'état actuel de l'humanité, il faut se préoccuper des répercussions de la distribution sur la production; et c'est le pis-aller dont on s'accommode qu'on rattache à l'intérêt social,

1. On trouvera dans le livre que nous avons déjà cité la critique de certaines des formules dont nous avons parlé (notamment du droit au produit intégral du travail, §§ 326 et suiv.); nous avons tenté également d'y déterminer la règle économiquement la meilleure de répartition (voir toute la deuxième partie du livre, et particulièrement les §§ 273-278, 324, 325, 330-333).

2. Combien de gens qui accordent que la justice ne règne pas dans la société présente, qui reconnaissent que l'organisation socialiste serait plus juste que celle qui existe aujourd'hui, mais qui cependant s'opposent à ce qu'on touche aux principes constitutifs de notre société, parce qu'ils estiment que pour faire régner la justice sur la terre, il faudrait rendre l'humanité plus malheureuse encore qu'elle n'est!

l'autre conception étant rattachée à l'idée — qu'on tient différente, et plus haute — de la justice [1].

Notre deuxième remarque — laquelle, comme on va voir, n'est pas sans se rattacher à la précédente — se rapporte à la distinction que nous avons faite, tout au début de ces *Réflexions*, entre la justice distributive, fonction de la Société, et la justice distributive, devoir des individus. Ces deux justices sont-elles identiques absolument, ou bien peuvent-elles, dans certains cas, se distinguer l'une de l'autre? — Pour répondre à cette question, il faut considérer que le législateur, chargé par la Société de faire régner la justice, est contraint de parler par propositions générales. Mais ces propositions, par la nature même des choses, n'assureront jamais l'application parfaite du principe dont on s'inspire à la multitude des cas particuliers qui se présenteront ; en d'autres termes, elles ne feront jamais se réaliser complètement la fin que l'on poursuit. Imaginons que le législateur ait adopté comme règle de justice la formule : à chacun selon ses œuvres, et qu'il ait tâché, par le détail des lois, d'appliquer au mieux cette règle. Il restera que telle loi de détail entraînera parfois des conséquences contraires à la formule choisie. Il restera encore que cette formule n'est la meilleure que parce que la généralité des hommes ont besoin pour travailler d'être stimulés par la nécessité, par l'appât du gain; en sorte que s'il se trouve un homme méritant plus par ses besoins qu'il ne mérite par ses œuvres, et que l'application à cet homme de la règle : à chacun selon ses besoins ne doive pas le faire travailler moins, la justice d'un individu pourra faire ce que ne fait pas la justice sociale. En somme, entre la justice sociale et la justice individuelle, il y aura cette distinction qu'on établit souvent entre la justice et l'équité : l'équité est une justice plus souple, s'adaptant mieux aux circonstances; elle procède directement de l'idéal conçu, au lieu d'être figée en des propositions générales qui, en raison même de leur généralité, sont des intermédiaires imparfaits entre le principe normatif adopté et la complexité infiniment diverse des faits.

ADOLPHE LANDRY.

1. Parfois aussi l'on dit que la justice n'est susceptible que de réalisations approximatives, et l'on distingue plusieurs formules qui l'expriment, mais d'une manière plus ou moins adéquate.

ÉTUDES CRITIQUES

LE CHRISTIANISME DE TOLSTOÏ

« Je crois en Dieu, qui est pour moi l'Esprit, l'Amour, le Principe de toutes choses. Je crois qu'il est en moi comme je suis en lui. Je crois que la volonté de Dieu n'a jamais été plus clairement, plus nettement exprimée que dans la doctrine de l'homme Christ; mais on ne peut considérer Christ comme Dieu et lui adresser des prières, sans commettre, à mon avis, le plus grand des sacrilèges. Je crois que le vrai bonheur de l'homme consiste en l'accomplissement de la volonté de Dieu: je crois que la volonté de Dieu est que tout homme aime ses semblables et agisse toujours envers les autres comme il désire qu'ils agissent envers lui, ce qui résume, dit l'Evangile, toute la loi et les prophètes. Je crois que le sens de la vie, pour chacun de nous, est seulement d'accroître l'amour en lui, je crois que ce développement de notre puissance d'aimer nous vaudra, dans cette vie, un bonheur qui grandira chaque jour et, dans l'autre monde, une félicité d'autant plus parfaite que nous aurons appris à aimer davantage; je crois, en outre, que cet accroissement de l'amour contribuera, plus que toute autre force, à fonder sur la terre le royaume de Dieu, c'est-à-dire à remplacer une organisation de la vie où la division, le mensonge et la violence sont tout-puissants, par un ordre nouveau où régneront la concorde, la vérité et la fraternité. Je crois que pour progresser dans l'amour nous n'avons qu'un moyen : la prière. Non pas la prière publique, dans les temples, que le Christ a formellement réprouvée (Matth., VI, 5-13). Mais la prière dont lui-même nous a donné l'exemple, la prière solitaire, qui consiste à rétablir, à raffermir en nous la conscience du sens de

notre vie et le sentiment que nous dépendons seulement de la volonté de Dieu [1]. » Telle est la foi que Tolstoï affirme dans une admirable lettre au saint synode et qu'il oppose à la doctrine traditionnelle de l'Église constituée. Le monde civilisé a été ému par cette magnifique profession; elle a rendu populaires les pensées philosophiques de Tolstoï. Nous nous proposons ici de retracer l'évolution psychologique dont celles-ci procèdent : nous retrouverons ainsi la logique intérieure qui les pénètre, les relie et qui leur donne sinon la force de conviction, du moins l'unité de système. Peut-être cette étude contribuera-t-elle à faire comprendre tout le sens de la doctrine de Tolstoï et à mettre en lumière les raisons de son incompatibilité avec le christianisme officiel.

I

Vers l'année 1874 le comte Tolstoï avait environ quarante-cinq ans. Riche, jouissant d'une santé excellente, heureusement marié, père de nombreux enfants, bref, vivant la vie que rêvent la plupart des hommes, il avait en plus la gloire. Sa réputation d'écrivain franchissait les limites de la Russie; elle était européenne; elle était universelle; et cela était justice. Car Tolstoï avait écrit des œuvres comme les *Souvenirs du siège de Sébastopol*, *Mes Mémoires*, *La Guerre et la Paix*. Dans la solitude d'Iasnaïa Poliana, il mettait la dernière main à *Anna Karénine*. Sa vie s'écoulait, pacifique et féconde, entre les travaux des champs et les travaux de la plume.

C'est à ce moment, il nous l'a conté [1], que le problème philosophique s'imposa brusquement à lui. La secousse fut vive, elle fut douloureuse; elle fut terrible. Que faire? à quoi bon vivre? quel est le sens de la vie? Ces questions se présentèrent à son esprit et l'obsédèrent impérieuses et cruelles. A tout propos, à toute heure, elles renaissaient; et Tolstoï ne savait qu'y répondre, et il voyait en même temps que, s'il n'y trouvait pas de réponse, il ne pourrait plus vivre. « Je sentis, écrit-il dans sa Confession, que ce quelque chose sur quoi la vie repose se brisait, qu'il n'y avait plus rien où je pusse me retenir; que ce dont je vivais n'était déjà plus; que, moralement, je ne pouvais plus vivre. Ma vie s'arrêta. »

Cette crise est celle par laquelle passe un jour ou l'autre qui-

1. *Le Temps*, 1er mai 1901.

conque est destiné à réfléchir philosophiquement. Mais, si l'on en croit Tolstoï, elle fut chez lui particulièrement grave. Il déclare avoir éprouvé à cette époque un besoin violent de sortir de l'existence. L'idée du suicide le hante. Autant il désirait naturellement vivre avant d'avoir perdu le sens de la vie, autant il désire spontanément mourir depuis que ce sens lui a échappé. « Et voilà que moi, homme heureux, je me cachais la corde pour ne pas me pendre à la solive entre les armoires de la chambre où chaque soir j'étais seul en me couchant, et que je n'allais plus à la chasse avec mon fusil, pour ne pas être tenté par ce moyen trop facile de me défaire de la vie [1]. » Par bonheur, Tolstoï sut résister à la tentation; il ne voulut pas fuir la vie avant d'avoir examiné si elle était vraiment dénuée de toute signification. C'est ainsi que, de romancier, il devint philosophe.

*
* *

Pour résoudre le problème qui le troublait, Tolstoï se tourna, en effet, d'abord, vers le savoir théorique humain. Mais il n'y trouva que leurre et déception. Les produits de la réflexion humaine sont de deux espèces : les sciences positives, la métaphysique. Les premières sont « les mathématiques, la physique, la chimie, la physiologie [1] ». Les secondes contiennent des hypothèses plus ou moins hasardées sur l'origine de la vie.

Or si l'on s'adresse aux sciences positives et si on leur demande comment il faut vivre, elles répondent qu'elles n'en savent rien. Elles ignorent systématiquement la question que Tolstoï leur pose. « Elles disent : A ce que tu es et pourquoi tu vis, nous n'avons pas de réponses, et nous ne nous en occupons pas. Mais, si tu as besoin de connaître les lois de la lumière et des compositions chimiques, les lois du développement des organismes, si tu as besoin de connaître les lois des corps, leur forme et la relation des chiffres et des grandeurs, si tu as besoin de connaître les lois de ton esprit, alors, pour tout cela, nous avons des réponses claires, précises et incontestables [2]. » Pour elles, l'homme est un fragment de la nature emporté par une évolution qui se continue quoi qu'il fasse, qu'il la favorise ou qu'il s'y oppose. A quoi bon, par conséquent, se demander comment il faut vivre? On ne peut le savoir; et, quand on le

1. *Ma confession.*
2. *Id.*

saurait, rien ne serait changé, puisque les événements resteraient, malgré tout, les mêmes. La question philosophique et morale proprement dite n'a pas de raison d'être. Elle est illusoire et absurde.

Si l'on s'adresse aux sciences métaphysiques, on trouve, au contraire, qu'elles se posent effectivement le problème qui préoccupe Tolstoï. Les métaphysiciens se demandent bien : Qu'est-ce qui est? D'où vient la nature? D'où viens-je moi-même? Que dois-je faire? Mais ces questions, ils ne les résolvent pas. Tous sont d'accord pour répondre à la première : il existe quelque chose, un être, une essence, des idées, suivant les mots qu'ils emploient, et mon moi est précisément une partie de ce quelque chose. Mais ceux qui sont sincères s'arrêtent là. Devant les autres questions, ils avouent leur ignorance; ils répondent : « Je ne sais pas ». Pour un métaphysicien qui ne se ment pas à lui-même, la vie est l'incompréhensible [1]. L'esprit ne peut en découvrir ni l'origine ni la signification. Il ne peut donc dire en connaissance de cause ce qu'il faut en faire. La raison spéculative est muette devant le problème de la vie. Toute sa réflexion peut et doit seulement la forcer à reconnaître qu'elle doit l'être. Bref, contrairement à ce que font les sciences positives, la métaphysique pose la question du sens de la vie. Seulement elle ne peut rien que de la poser [2]; elle s'arrête là.

Tolstoï sort donc de la réflexion théorique et rationnelle, l'esprit plus déçu et plus meurtri qu'avant d'y entrer. Dans tout l'appareil des démonstrations scientifiques et des raisonnements philosophiques, il n'a pu découvrir une lueur de vérité qui l'éclaire. Il ferme ses livres de science et de métaphysique, convaincu plus que jamais que la vie est « un énorme mal ». La raison spéculative ne peut savoir ce qu'il faut en faire, et elle ne peut éviter de se le demander. Le plus sage est donc de renoncer à vivre. Cette proposition est le dernier mot de la réflexion spéculative sur la destinée humaine. C'est celui que prononcent également, dans l'ordre pittoresque où Tolstoï les range, Socrate, Schopenhauer, Salomon et Bouddha.

1. *Ma confession.*
2. *Id.*
3. *Id.*
4. *Id.*

*
* *

Cette conclusion est désespérée. Pourtant, remarque Tolstoï, il y a autre chose que la spéculation pure. Autour de lui, des hommes vivent. Quelques-uns paraissent heureux. Ceux-là doivent posséder le sens de la vie. Car ils vivent et, s'ils l'ignoraient, ils ne vivraient pas. Tolstoï ne va-t-il donc pas pouvoir apprendre d'eux ce qui les sauve? Cette préoccupation le ramène, de la spéculation philosophique, à l'observation de l'humanité.

Il jette d'abord les yeux sur les hommes du monde auquel il appartient. Or, en dehors de ceux qui sont logiques et qui se délivrent de la vie par le suicide, il n'en aperçoit que trois espèces. Ceux qui ignorent le problème philosophique et qui vivent sans jamais s'être demandé si la vie avait un sens et quel était ce sens; ceux qui connaissent la question mais qui évitent d'y penser et passent le temps à s'étourdir de peur de voir trop clair en eux; ceux qui sont faibles et qui, tout en sachant l'absurdité de la vie, tout en étant las et dégoûtés d'eux-mêmes et de toute chose, continuent cependant de vivre, faute d'avoir le courage d'en finir une bonne fois avec une existence qui les écœure. Tolstoï constate qu'aucune de ces trois attitudes n'est possible pour lui. Ignorer le problème du sens de la vie? Ce problème s'impose à lui et il ne peut l'éviter. Se « divertir » au sens que Pascal donnait à ce mot? Son imagination est trop vive; aucune distraction ne le soulage; il voit à toute heure la mort au bout de chacune de ses actions. Vivre en se dégoûtant lui-même? C'est ce qu'il fait; c'est ce qu'il ne veut plus faire [1].

Mais ce qu'on appelle le monde n'est pas toute l'humanité. Ce n'en est que la plus infime partie. Or les millions, les milliards d'hommes qui ont vécu et vivent du travail de leurs mains ont supporté ou supportent la vie. Ils l'aiment même, et l'opinion générale est, chez eux, que le suicide est un mal effroyable. Quelle est donc la force qui soutient ainsi les simples et les humbles, et qui leur conserve la volonté de vivre? Tolstoï ne va-t-il pas apprendre du peuple « ce qui fait vivre les hommes »? Cette force n'est pas l'ignorance du problème du sens de la vie. Les travailleurs russes se posent ce problème et « ils y répondent avec une clarté étonnante [2] ». Ce n'est pas davantage le divertissement. La vie des

1. *Ma confession.*
2. *Id.*

pauvres gens est faite « de privations et de souffrances bien plus que de jouissances ». Cette force, c'est la foi. Tous les peuples ont toujours vécu d'une croyance religieuse; et c'est en particulier la croyance chrétienne qui sauve le peuple russe. Cette constatation achève le malheur de Tolstoï. Ceux des hommes qui vivent, vivent ou de l'ignorance du problème philosophique, ou de la foi. Or Tolstoï ne peut ignorer la question du sens de la vie, et la foi lui apparaît comme la croyance en quelque chose d'absurde et de contraire à toute raison. « Dieu un et trois, la création en six jours, les démons et les anges et tout ce que je ne peux pas reconnaître à moins que d'être fou. » Le voilà donc une seconde fois tombé dans un abîme!

*
* *

Que faire? Il lui semble de nouveau qu'il n'ait plus qu'à mourir. Et pourtant, il fait encore une tentative pour continuer à vivre. Il examine si toute foi est désormais impossible pour lui. Il veut une croyance et il la cherche. Cette tentative le sauva. Car il dut à cet effort suprême de retrouver, avec une conviction, la paix de l'âme qu'il avait perdue.

Être malheureux, c'est, à proprement parler, ne pas vivre. Vivre vraiment, c'est donc vivre heureux. Pour mener une vie qui ait un sens, une vie qui en soit une, il faut donc que chaque homme trouve le moyen de vivre heureux. Or l'homme est un individu. Mais il est, en même temps, doué de raison et d'amour. Il peut donc chercher à être heureux de deux façons différentes : en prenant pour but de son activité les satisfactions de son être physique et moral individuel; ou bien en suivant sa raison qui lui ordonne de sacrifier le bien de son individualité au bonheur général de l'humanité et son amour qui l'y porte. Quelle est donc celle de ces deux attitudes qui mènera l'homme au bonheur et qui, par conséquent, le fera *vraiment vivre* [2]? Tolstoï n'hésite pas à répondre que c'est dans l'amour seul que l'homme trouvera la vie.

Celui qui cherche le bonheur dans les satisfactions de son individualité est, en effet, condamné inévitablement à ne pas le trouver, condamné au malheur. Le bonheur de l'être individuel suppose la possession de certains avantages extérieurs, la fortune, le rang,

1. *Ma confession.*
2. *Id.*

les honneurs. Or tous les hommes sont en lutte pour les conquérir. Celui qui les cherche a donc toutes chances ou de ne pas les obtenir, ou de ne pas pouvoir les garder, ou d'être, tout au moins, dans l'inquiétude perpétuelle de les perdre. D'autre part, les jouissances sont d'une nature essentiellement fuyante. A mesure que la vie avance, il devient plus difficile de se les procurer; et elles s'en vont sans cesse, laissant derrière elles, avec l'ennui, le regret amer de les avoir perdues. Il est donc fort difficile à chaque individu de conquérir et de conserver ce qui est nécessaire aux satisfactions de son égoïsme. Mais à supposer, contre toute vraisemblance, un homme pourvu de ce nécessaire, il sera encore malheureux. Car il sera forcé de constater à toute heure que son individualité, pour laquelle il fait tout, lui échappe sans cesse et que, quels que soient ses efforts, il ne peut pas la conserver [1]. Chaque seconde rapproche chaque homme de la dissolution finale. Nous sommes suspendus au-dessus d'un puits au fond duquel un dragon inexorable ouvre sa gueule pour nous recevoir, cramponnés aux branches d'un buisson dont deux souris, l'une blanche, l'autre noire, ne cessent de ronger les attaches. Et nous avons beau, pour oublier notre situation, sucer quelques gouttes de miel éparses sur les feuilles de l'arbuste qui nous soutient, nous ne pouvons éviter de prévoir l'issue fatale [2]. Comment, dans ces conditions, vivre heureux en vivant pour son individualité? Comment ne pas être en proie au vertige et ne pas sentir qu'on fait en vain tout ce qu'on fait puisqu'on le fait pour un cadavre? Comment goûter les satisfactions d'un moi qui meurt au moment même où il jouit? On ne peut vivre pour soi et être heureux. Celui qui le fait est un sot. Il a l'air de vivre et il ne vit pas.

Si un homme, au contraire, a mis une fois son bonheur dans les satisfactions de la vie d'amour, si, ayant renoncé au bien de son individualité périssable, il ne veut plus travailler qu'au bonheur des autres hommes, il est sûr d'être parfaitement heureux. Rien ne peut plus le troubler. Les hommes luttent frénétiquement autour des biens nécessaires à la satisfaction de l'égoïsme; j'en serai donc peut-être privé. Que m'importe si j'ai renoncé à mon bien-être individuel et si je me suis retiré de la lutte? Les jouissances fuient comme l'eau coule à travers les doigts ouverts: la vie est souffrance.

1. *De la vie.*
2. *Ma confession.*

Que m'importent jouissances et souffrances, si j'ai placé mon bonheur dans le mépris de mes satisfactions individuelles? La mort me menace à toute seconde et ma vie n'est qu'une destruction continuelle. Quelle mort, quelle vie? Celle de mon individualité? Mais je ne m'inquiète plus de ses satisfactions. Il m'est donc indifférent qu'elle disparaisse et se dissolve. Quant à ma vraie vie, elle ne peut s'anéantir. Elle consiste dans l'acte par lequel j'ai renoncé à mon égoïsme pour ne plus faire qu'aimer les autres. Moi seul je pourrais donc la tuer en cessant d'accomplir cet acte. Si donc je ne faiblis jamais, si, jusqu'à la destruction de mon individualité, je continue d'aimer sans me renier moi-même, je suis éternel jusque dans la mort; dissous, je persiste par mon acte d'amour et par ses effets. Celui qui a vécu d'amour pour l'humanité survit en elle à jamais puisque le bien des autres est son bien. Le Christ est, à la lettre, toujours vivant dans l'univers dont il relie les éléments épars [1]. Pour celui qui a mis sa vie dans l'amour, il n'y a donc plus de mort possible. Le spectre de l'anéantissement dont la vue corrompt toutes les joies de l'égoïste s'évanouit pour lui. Qu'est-ce qui pourrait, par conséquent, inquiéter l'homme qui fait sa joie du renoncement au prétendu bien de son individualité? Qu'est-ce qui pourrait altérer son bonheur?

Pour vivre heureux, c'est-à-dire pour vivre vraiment, il faut donc, une fois pour toutes, cesser de s'occuper de soi et travailler exclusivement au bonheur d'autrui. Toute vie égoïste est le résultat d'un faux calcul et c'est l'opposé d'une vie. Seule, la vie d'amour est le résultat d'un calcul juste de notre intérêt réel. Elle est la vie véritable.

Comme on le voit, Tolstoï ne pense pas du tout qu'en proposant à l'homme la renonciation au bien de son individualité, il lui demande un sacrifice pénible. Il pense tout le contraire. Est-ce un sacrifice pénible pour l'oiseau que d'apprendre à se servir de ses ailes [2]? Non; mais, au contraire, c'est par là qu'il s'initie à la vie pour laquelle il est né. De même, l'homme est né pour la raison et pour l'amour. Il lui est aussi naturel de vivre de raison et d'amour qu'il est naturel à l'oiseau de voler. Seulement, l'oiseau commence par ne pas savoir voler. L'homme commence, de même, par ne pas savoir aimer. Mais qu'une fois l'oiseau ait pris son vol, et il y trou-

1. *De la vie.*
2. *Id.*

vera une vie supérieure et plus heureuse. Que, de même, l'homme se soit envolé dans la raison et dans l'amour, et il y rencontrera son bonheur. Il s'apercevra alors que son individualité n'avait pas son but en elle-même, qu'elle n'est qu'un instrument avec lequel il convient qu'il travaille et que cet instrument est fait pour n'être pas plus ménagé par lui que ne l'est par un ouvrier sa pelle ou sa pioche [1]. Il faut que l'homme renaisse à nouveau par l'amour et alors il vivra. Car il réalisera sa nature et il sera heureux. Mais tant qu'il ne sera pas né à l'amour il aura beau croire vivre, il ne sera qu'un mort sous la figure d'un vivant.

Pour vivre vraiment, il faut donc vivre d'amour. Mais qu'est-ce que vivre d'amour? Il y a de faux amours. Il ne faut donc pas s'y tromper. Aimer sa femme, ses enfants, son clocher, sa patrie, un groupe d'hommes quelconque à l'exclusion des autres, tout cela est faux amour. Celui qui aime ainsi n'aime, en réalité, que le plaisir qu'il éprouve dans son individualité à sentir heureux les uns ou les autres [2]. L'amour véritable est tout différent. C'est un sentiment beaucoup plus général et beaucoup plus ample. « Quel est celui des hommes vivants qui ne connaît pas ce sentiment de félicité pour l'avoir éprouvé au moins une fois, et surtout dans sa plus tendre enfance, alors que son âme n'était pas encore obstruée par toutes les doctrines mensongères qui étouffent en nous la vie, ce sentiment de bonheur et de tendresse qui fait que l'on voudrait tout aimer, et ses proches, et son père, et sa mère, et ses frères, et les méchants, et les ennemis, et le chien, et le cheval, et le brin d'herbe, qui fait que l'on n'éprouve qu'un désir, c'est que tout le monde soit heureux et content, et que l'on désire encore plus ardemment faire en sorte que tous soient heureux, que l'on désire enfin faire le sacrifice de soi-même et de toute sa vie pour que tous soient toujours heureux et contents? C'est précisément là l'amour, et c'est le seul en qui réside la vie de l'homme [3]. » Être ainsi, dans un état de bienveillance universelle, c'est « ce qui fait vivre les hommes ». Hors de cet état, point de vie humaine, mais seulement l'apparence d'une vie. Dans ce sens on peut dire que Dieu fait et maintient la vie. L'amour est, en effet, ce qui assure la durée de l'humanité; chaque individu n'existe qu'autant qu'il est jusqu'à un certain point aimé par les

1. *De la vie.*
2. *Id.*
3. *Id.*

autres. Or « ce qui est en l'amour est en Dieu et Dieu vit en lui. Car Dieu c'est l'amour [1] ».

Telles sont les idées philosophiques que Tolstoï a trouvées dans sa conscience en méditant sur la foi. Ce sont elles, comme il le déclare lui-même, qui l'ont sauvé du suicide [2]. Car, si l'on ne peut pas dire qu'elles l'ont conduit à la religion chrétienne puisqu'il les a découvertes en l'étudiant, ce sont du moins elles qui l'ont justifiée à ses yeux et ont rendu à son cœur troublé, avec la confiance, la force et la volonté de vivre.

Nul, peut-être, en effet, n'a été plus méprisant que Tolstoï pour les preuves admises de la vérité du christianisme, et nul n'a certainement cru plus fermement que lui à la vérité de la doctrine du Christ.

On tente généralement de prouver l'exactitude de la morale chrétienne en s'efforçant de démontrer la divinité de la personne du Christ. On invoque pour cela ses propres assertions rapportées dans l'Évangile, l'accomplissement des prophéties bibliques, les miracles faits par Jésus. Chaque Église ajoute à ces preuves l'affirmation de sa propre autorité. Chacune fait remarquer, que, parlant au nom du Christ, elle n'a pu être abandonnée de lui; comment, dans ces conditions, l'interprétation qu'elle donne des Évangiles pourrait-elle être inexacte? — Ces raisons n'ont point de force sur l'esprit de Tolstoï. La lecture approfondie qu'il a faite des Évangiles lui permet de déclarer que pas une fois le Christ ne s'est donné lui-même comme ayant un caractère divin [3]. Le Christ ne dit pas : ma doctrine est divine parce que c'est moi qui la formule. Il dit : ma doctrine est divine parce qu'elle est vraie. Or si le Christ ne s'est pas donné comme Dieu, quelle raison reste-t-il de croire à la divinité de sa personne? — Les prophéties? Mais elles ne prouveraient quelque chose que si l'on pouvait admettre à la fois le caractère divin des deux Testaments : l'ancien et le nouveau. Or cela est impossible. Car ils sont en désaccord absolu [4]. L'ancien Testament ne proclame-t-il pas que la loi de la justice est « œil pour œil, dent pour dent », le nouveau que la loi de la justice est : « ne résistez pas au méchant;

1. *Ce qui fait vivre les hommes.*
2. *Ma confession.*
3. *Ma religion.*
4. *Les Évangiles.*

si l'on vous frappe sur la joue droite, tendez la joue gauche et, si l'on vous prend votre robe, donnez aussi votre manteau. » Comment pourraient-ils donc être tous deux à la fois des révélations du même Dieu? Entre les deux, il faut choisir, et la grande erreur des Églises est d'avoir toujours voulu les concilier. — Les miracles? Tolstoï en parle à peine, tant l'idée qu'il y en ait eu lui paraît enfantine. Il commente celui de la multiplication des pains dans l'esprit le plus contraire aux tendances ecclésiastiques [1]. Il ne voit dans la tradition qui les rapporte qu'une légende sans fondement. — Quant à la prétention de chacune des Églises à être spécialement protégée de Dieu et, par suite, à posséder seule la tradition de la vérité, non seulement Tolstoï la rejette, mais encore il refuse aux Évangiles dits authentiques eux-mêmes ce privilège qu'on leur accorde généralement. Les Évangiles sont, pour lui, des livres écrits longtemps après la mort du Christ [2], ayant subi toutes les vicissitudes des textes anciens, réclamant le même travail de critique et de reconstitution dont ils ont tous besoin, pleins de gloses et d'erreurs; les prétendus apocryphes ne sont pas plus indignes de foi que les prétendus authentiques. Tous sont des sources impures d'où l'historien ne peut qu'à grand'peine tirer la connaissance de la doctrine du Christ. Rien de plus. Il faut être aveugle pour ne pas le voir. Sur tous ces points Tolstoï est donc d'accord avec les plus incroyants parmi les incroyants. Aucune des raisons qui conduisent la plupart des chrétiens au christianisme n'a donc eu d'influence sur son esprit pour l'y faire venir et l'y maintenir.

Et pourtant Tolstoï est profondément convaincu du caractère divin de la doctrine du Christ. Seulement cette doctrine n'est pas divine, à ses yeux, parce qu'elle a été apportée aux hommes par un Dieu, elle l'est parce qu'elle est la vraie. Elle est, en effet, la seule « qui permette de vivre », la seule « qui donne un sens à la vie » [3]. Seule, en effet, elle est d'accord avec la raison et le cœur de l'homme, de sorte qu'il suffit de l'avoir comprise pour y croire; elle s'impose absolument à l'esprit [1]. « La doctrine de Jésus-Christ est la doctrine de la vérité. C'est pourquoi la foi en Christ n'est pas la croyance en un système sur *la personne* de Jésus, *mais la connaissance de la vérité*... Quiconque comprend la doctrine du Christ aura

1. *Ma religion.*
2. *Les Évangiles.*
3. *Id.*

foi en lui, parce que cette doctrine est la vérité. Et quiconque connaît la vérité indispensable à son bonheur ne peut pas ne pas y croire; c'est pourquoi un homme qui a compris qu'il se noie ne peut pas ne pas saisir la corde du salut. Aussi la question : Comment faire pour croire? est une question qui témoigne qu'on n'a pas compris la doctrine de Jésus-Christ[1]. » Voilà ce que n'ont pas saisi les exégètes incroyants. Ils ont à expliquer ce fait singulier : pendant des siècles, des milliers d'hommes ont déclaré spontanément que le Christ était Dieu[2]. Ils n'en sauraient rendre compte par aucune considération relative à la vie de Jésus, et, quand ils connaîtraient cette vie par le détail, ils n'en seraient pas plus avancés. La seule chose qui fasse comprendre un si prodigieux succès, c'est l'accord de la doctrine du Christ avec l'âme de l'humanité. Et cet accord est la preuve même de la vérité de cette doctrine. Bref, ce qui démontre à Tolstoï le caractère divin du Christianisme, c'est qu'il en retrouve les conclusions lui-même en réfléchissant sur la vie; c'est que son cœur et sa raison les lui dictent également.

Qu'est-ce, en effet, que la doctrine du Christ?

Ce n'est pas le dogme de l'une quelconque des églises qui se disent chrétiennes, avec son péché originel, sa Trinité, son Immortalité de l'âme et ses sacrements. Ce n'est pas, en particulier, celui de l'église orthodoxe russe; ce dogme, Tolstoï le déclare « risible et funeste ». Il en fait, dans *Ma religion*, une analyse ironique plus cruelle qu'une critique et il la termine par l'observation suivante : « Que l'on rompe avec l'habitude contractée dès l'enfance de croire à tout cela; qu'on essaye d'envisager cette doctrine en face, simplement; qu'on essaye de s'identifier par la pensée à un homme sans prévention élevé hors d'elle, et l'on se demandera si cette doctrine ne doit pas paraître à cet homme comme le produit d'une complète démence. » En particulier, le dogme de l'immortalité de l'âme dont « la seule preuve est le silence des morts qui ne reviennent pas pour le démentir », paraît à Tolstoï une superstition tout à fait absurde. « La croyance à une vie future est une conception très basse et très grossière fondée sur une idée confuse de la ressemblance du sommeil et de la mort, idée commune à tous les peuples sauvages[4]. »

1. *Ma religion.*
2. *Les Évangiles.*
3. *Ma religion.*
4. *Id.*

Ce que les Églises exposent à leurs fidèles sous le nom de la doctrine du Christ et sous le couvert de la croix n'est donc pas le Christianisme. Ce n'en est même pas une déformation. C'en est la négation. Et le contre-sens date de loin. Il a été commis du jour où saint Paul, « qui n'a jamais compris la doctrine du Christ[1] », a essayé de concilier l'ancien et le nouveau Testament, qui sont inconciliables Il a été consacré du jour où, au nom d'un prétendu Saint-Esprit, les Églises ont substitué, de leur autorité, leur opinion propre à la doctrine du Christ qui est toute différente[2]. Les Églises devraient déclarer qu'elles professent non pas la doctrine du Christ-Dieu, mais celle du Saint-Esprit, dernier et suprême révélateur. N'est-ce pas, en effet, en se disant inspirés de lui que les Pères et les Conciles ont altéré l'Évangile jusqu'au fond?

Que nous promet, en effet, le Christ? De nous faire comprendre la vie: de nous révéler sa signification, et, par conséquent, de nous permettre de vivre. Rien de plus. Toute sa doctrine a pour but d'enseigner aux hommes le moyen de vivre en paix et, par conséquent, d'être heureux[4]. Le règne de Dieu dont il parle est celui de la paix et du bonheur universels, nôn pas dans une autre vie problématique, mais dans la vie très réelle que nous vivons. La fin est enviable. Que faut-il donc faire pour l'atteindre? Aimer, répond le Christ, son prochain comme soi-même, amis et ennemis; mener une pure vie d'amour. Cinq commandements résument toute la sagesse : « 1° Il ne faut faire injure à personne ni éveiller le mal en personne. Car du mal ne peut résulter que le mal. 2° Il ne faut pas entretenir de rapports sensuels avec les femmes et il ne faut pas abandonner la femme que l'on a possédée. 3° Il ne faut jamais rien jurer attendu qu'il est impossible de promettre quoi que ce soit l'homme étant tout entier dans la main du Père, et attendu que les serments peuvent être employés à de mauvais usages. 4° Il ne faut pas résister au mal, mais au contraire supporter toutes les injures, et faire davantage encore ce qui est demandé. Il ne faut pas juger, ni engager de procès, attendu que tout homme est lui-même plein de fautes et n'a pas le droit d'en remontrer à autrui. En se vengeant on apprend seulement aux autres à se venger. 5° Il ne

1. *Les Évangiles.*
2. *Id.*
3. *Id.*
4. *Ma religion. Les Évangiles.*

faut faire aucune différence entre ses compatriotes et les étrangers. Car tous les hommes sont enfants du même père. » Voilà toute la doctrine du Christ, telle qu'elle ressort de la comparaison méthodique des Évangiles, pour peu qu'elle soit faite sincèrement. Cette doctrine est dominée tout entière et uniquement par l'idée d'assurer le bonheur de l'homme sur la terre [1]. Et, en effet, si elle était pratiquée, la paix absolue régnerait dans le monde, et avec elle régnerait l'entier bonheur. En somme, elle affirme que la vie heureuse est la vie de pur amour, que chaque homme doit attendre son propre bonheur des autres hommes et ne travailler au sien qu'en travaillant au leur [2], enfin qu'en dehors de l'amour il n'y a pour l'homme aucun espoir possible de bonheur. Sans l'amour l'homme ne peut vivre. En l'amour il trouve son salut.

Tolstoï aboutit donc à la conviction qu'il faut vivre en chrétien non pas parce que le Christ est le Christ, non parce qu'il est un être surhumain, mais parce qu'il a dit le premier avec toute la netteté possible, ce que tout homme trouve au fond de lui-même quand il veut bien y regarder. Le premier, il a prononcé les paroles du pur amour qui sont aussi celles du pur bonheur terrestre. Le premier, il a révélé à l'humanité les préceptes dont l'observation rigoureuse la rendrait heureuse ici-bas. C'est pour cela « qu'il est la voie ». Et, sans doute, le Christ n'est pas Dieu, et ce n'est pas comme à un Dieu qu'il faut lui obéir. C'est un homme : mais il a compris la nature humaine; il a trouvé l'amour en lui et il a dit ce que dira tout homme qui se connaîtra lui-même. Il a vu la route du bonheur. Si nous ne l'apercevons pas dès le premier coup d'œil, c'est que nous sommes comme la vierge qui verrait apparaître sans être prévenue les premiers symptômes de sa puberté. « Cette vierge considérerait cet état qui la convie à la vie de famille, aux devoirs et aux joies de la maternité, comme un état maladif et anormal qui la réduirait au désespoir [3]. » De même, le renoncement au bien de notre vie individuelle nous paraît contre nature et nous croyons que celui qui nous y exhorte nous demande un sacrifice. Or sans ce renoncement nous ne réaliserons jamais notre vraie nature; nous serons toujours malheureux. Le Christ l'a compris et l'a proclamé. Voilà pourquoi il faut le croire et le suivre.

1. *Ma religion.*
2. *Id.*
3. *De la vie.*

On voit combien cette façon d'entendre le christianisme est contraire à celle dont on le professe et dont on l'enseigne généralement. Tolstoï comprend la doctrine du Christ comme un eudémonisme et comme une sorte de naturalisme. Le Christ ne nous invite pas à lutter contre notre nature, mais à satisfaire ce qui est en elle et ce qui en fait le fond : l'amour. Le renoncement à l'égoïsme qu'il nous demande n'est que de l'intérêt bien entendu. L'interprétation proposée par Tolstoï a d'ailleurs des bases solides. Elle repose sur un travail considérable. Tolstoï a fait une étude critique des Évangiles où il les examine phrase par phrase, mot par mot. Il a entrepris une comparaison générale des textes. Comme un archéologue restitue une frise de briques en recueillant de ci, de là ses fragments épars et en les réunissant de façon à refaire les figures détruites, il a, par un rapprochement raisonné de tous les Évangiles, reconstruit le texte d'un Évangile unique [1]; ce texte, il l'a publié avec un commentaire net, précis, et d'une admirable simplicité. Bref, les convictions de Tolstoï sont le fruit d'un double travail philosophique et historique dont on peut contester la vérité, mais dont on ne peut méconnaître le très grand intérêt.

Il n'en fallait certes pas davantage pour attirer sur Tolstoï les anathèmes de l'Église russe. Cependant, il est bien vraisemblable que s'il s'était contenté de pures spéculations théoriques, l'Église l'eût laissé achever sa vie en paix. Les Églises, aujourd'hui, ne sont guère difficiles. Elles s'accommodent volontiers d'un christianisme pornographique comme celui de M. Huysmans ou d'un christianisme politique comme celui de M. Brunetière. Elles sont trop heureuses qu'un homme simplement connu dise : il faut être chrétien, pour aller regarder de très près dans quel sens un homme sacré grand déclare qu'il faut l'être. Ne savent-elles pas que la plupart des gens en font autant? Pour beaucoup, c'est un argument péremptoire pour rester chrétien qu'un Tolstoï le soit, et presque tous en concluront qu'il suffit, pour être chrétien, de l'être à la façon de l'Église, au lieu de se donner la peine de chercher ce que Tolstoï veut dire quand il déclare qu'il faut l'être. En ce sens, les Églises ont intérêt à laisser subsister les équivoques, à ne pas faire d'éclat. C'est le parti qu'elles prennent; elles évitent le scandale tant qu'elles peuvent,

1. *Les Évangiles.*

parce qu'elles profitent de l'irréflexion de la foule, et parce qu'il est toujours dangereux de faire savoir au monde qu'un grand génie les condamne. Seulement, il vient un moment où cette politique ne peut plus durer. C'est ce moment qui est venu pour Tolstoï.

*
* *

Ce moment est venu parce que Tolstoï n'est point de ces purs spéculatifs qui jouent avec les idées sans jamais chercher à en tirer les conséquences pratiques. Tolstoï est un esprit d'une étonnante logique et d'une admirable sincérité.

Pour vivre vraiment, il faut vivre en chrétien, il faut appliquer les préceptes du Christ. Mais pour appliquer ces préceptes, comment convient-il donc d'agir?

Dès qu'il a réfléchi à ce problème, Tolstoï a constaté avec horreur que, pour se conduire en chrétien, il faut faire à peu près le contraire, non seulement de ce que font d'ordinaire « ceux qui se disent chrétiens [1] », mais encore de ce que prêchent dans leurs églises et de ce que sanctionnent de leur présence les ministres du culte. L'Église exploite la croix, en vendant sous son couvert, ce qui est une honte, une marchandise frelatée, ce qui est une deuxième honte.

On ne saurait, d'abord, à la fois, être chrétien et nourrir en soi des sentiments patriotiques. *A fortiori* ne saurait-on l'être et accepter, en même temps, de collaborer à l'organisation militaire de la vie sociale.

Le sentiment patriotique « n'est autre chose que la préférence accordée par chacun à son propre pays, comparé à tous les autres [2] ». Est-il donc un sentiment moins chrétien? Le Christ ordonne à chacun de ne pas se mettre au-dessus d'autrui; il veut que tout homme considère tous les hommes comme des frères et les aime tous également à quelque pays et à quelque race qu'ils appartiennent. Le patriote a donc des sentiments contraires à ceux que le Christ approuve et recommande. Il est l'opposé d'un chrétien. Qu'on ne prétende pas, d'ailleurs, sous prétexte de défendre le sentiment patriotique, qu'il est respectable parce qu'il est naturel à l'homme [3]. Cela est faux. Le patriotisme n'existe chez le peuple qu'autant que

1. *Ma religion.*
2. *L'esprit chrétien et le patriotisme.*
3. *Id.*

les classes supérieures le lui insufflent et le réchauffent artificiellement chez lui pour le dominer et l'asservir. Qu'une nation, quelle qu'elle soit, cesse pendant quelques années de l'entretenir chez ses individus par des moyens factices, il n'en restera rien qu'un souvenir. Qu'on prétende moins encore que le patriotisme est un sentiment sublime comme se plaisent à le hurler ceux qui s'en font une fortune. C'est un sentiment « fort bas, inutile et funeste, stupide et immoral ». — « Il est stupide parce que si chaque État se considère comme supérieur aux états voisins, aucun d'eux ne se conformera à la vérité; il est immoral, parce qu'il pousse inévitablement chacun de ceux qui l'éprouvent à tâcher d'acquérir pour son gouvernement et ses concitoyens toutes sortes d'avantages au détriment des États voisins; or cette tendance est directement contraire à la loi morale qui dit : ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît [1] ». Le patriotisme pouvait avoir un sens dans l'antiquité, quand la lutte contre les barbares était, pour chaque groupe social, une question de vie et de mort. Il n'en a plus aujourd'hui que toutes les nations sont chrétiennes. Pour être vraiment chrétien, il faut donc tuer dans son âme tout sentiment patriotique.

Il faut donc aussi ne vouloir faire partie d'aucune organisation militaire. Comment justifier l'existence des armées du point de vue chrétien? Dira-t-on qu'elles sont nécessaires pour l'attaque et la conquête? Attaquer les autres hommes est, de la part du chrétien, un crime monstrueux. Car son devoir est de les aimer comme lui-même. Dira-t-on qu'elles sont indispensables pour garantir les sociétés contre les incursions de leurs voisines? Mais le Christ ordonne de ne pas résister au mal par le mal, de tendre la joue gauche à qui nous frappe la joue droite. Il défend donc à toute société chrétienne d'avoir une armée, fût-elle exclusivement destinée à la défense sociale. Il interdit à tout individu de consentir à en faire partie. On ne peut être, à la fois, chrétien et officier. Quant aux conscrits, ils doivent refuser nettement le service militaire [1]. La résistance en coûte cher aujourd'hui : Les réfractaires commencent par aller de bagne en bagne, de prison en prison; il est vrai que l'État finit par leur rendre la liberté, car il ne sait qu'en faire [2]. Mais ils n'auraient à souffrir aucun martyre sans la sottise de la foule moutonnière. Nous ressemblons, dans la société moderne,

1. *L'esprit chrétien et le patriotisme.*
2. *Le salut est en vous.*

à ces paysans qu'un intendant avait décidés à se fustiger les uns les autres. Ils le firent quelques instants. Puis, ils s'aperçurent qu'ils seraient plus sages de s'unir tous pour fustiger l'intendant [1]. La misère des vrais chrétiens qui refusent de toucher une arme tient uniquement à la stupidité des faux chrétiens qui acceptent de prêter serment et de manier le sabre et le fusil. Que cette vérité se répande, et les soldats se mettront pacifiquement en grève [2]. Ce jour-là, que pourront contre eux les officiers et l'État?

Voilà ce que le vrai christianisme dit du patriotisme et de l'armée. Or est-ce l'idée que répand l'Église? Elle se fait l'apôtre de la croyance contraire. C'est elle qui fait prêter au jeune soldat aussitôt après le conseil de revision, le serment que l'Évangile lui défend de prêter; c'est elle qui catéchise le récalcitrant quand, au nom du Christ, il refuse de toucher une arme; elle, qui lui persuade, contrairement à l'Évangile, que le Christ fait à l'homme un devoir d'apprendre à tuer les autres hommes. C'est elle qui bénit les drapeaux, elle qui chante les *Te Deum* aux jours de victoire. C'est à cause d'elle que l'armée russe porte le nom d'armée Christophile [3] quand le Christ a maudit à jamais toutes les armées. L'alliance des Églises avec l'organisation militariste est une monstruosité, un crime abominable, une infamie suprême; et Tolstoï marque d'un fer rouge le front du pope hypocrite ou imbécile qui prête son concours à l'enrégimentation du conscrit. « Devant une table, on voit assis aux places d'honneur sous le portrait en pied de l'empereur, de vieux fonctionnaires, tout chamarrés de décorations, s'entretenant librement, négligemment, écrivant, ordonnant, appelant. A leurs côtés, en soutane de soie, une grande croix sur la poitrine, les cheveux blancs tombant sur l'étole, un prêtre vénérable se tient près du lutrin sur lequel reposent une croix d'or et un évangile aux coins dorés. On appelle Ivan Petrov. Un adolescent mal vêtu, sale, effrayé s'avance, le visage décomposé, les yeux inquiets et fiévreux, et d'une voix basse, saccadée. « Je... la loi... comme chrétien... je ne puis pas. — Que dit-il là? demande avec impatience le président, clignant des yeux, prêtant l'oreille et levant la tête de son livre. — Parlez plus haut, crie le colonel dont les galons brillent... — Je... je... comme chrétien. » Enfin on comprend que le jeune

1. *Le salut est en vous.*
2. *Ivan l'imbécile.*
3. *Ma religion.*

homme refuse le service militaire parce qu'il est chrétien. « Ne dis pas de bêtises. Mets-toi sous la toise. Docteur, veuillez le mesurer. Bon? — Bon. — Mon père, faites-lui prêter serment. » Non seulement personne n'est troublé, mais même on ne fait pas attention à ce que balbutie le piètre adolescent effrayé. « Ils ont tous quelque chose à dire, comme si nous avions le temps de les écouter. » Il reste encore tant de recrues à examiner! Le conscrit semble vouloir ajouter quelque chose. « C'est contraire à la loi du Christ. — Allez, on n'a pas besoin de vous pour savoir ce qui est conforme à la loi et ce qui ne l'est pas. Allez! Marchez! Mon père, catéchisez-le. Au suivant. Vassili Nikitine. » Et l'on emmène le jeune homme tout tremblant. Et qui se doute, des gardes, de Vassili Nikitine qu'on vient d'amener et de tous ceux qui ont assisté à cette scène, que ces quelques mots sans suite, prononcés par l'adolescent et étouffés aussitôt, contiennent la vérité, tandis que les discours solennels des fonctionnaires et du prêtre, calmes et assurés ne sont que mensonges et tromperie? [1] »

Même constatation quand il s'agit de ce que les hommes décorent du nom de justice et de ce qui n'est rien de plus qu'une basse vengeance.

En interdisant la résistance au mal, en ordonnant à l'homme d'aimer son ennemi comme lui-même, le Christ a condamné les tribunaux, la police, les prisons et le bagne, bref tout l'appareil de défense intérieure sur lequel repose l'axe des sociétés modernes [2]. L'homme ne peut pas être juge, puisque tout homme est lui-même un coupable. Pour pouvoir jeter la pierre à la femme adultère, il faudrait être soi-même sans péché. Personne ne l'est; personne n'a donc le droit de s'ériger en magistrat. Pour être chrétien, il faut pardonner au coupable comme à un frère, et lui pardonner non pas une, non pas dix fois, mais lui pardonner cent fois, mais lui pardonner toujours [3]. Il faut refuser de faire partie des jurys, s'interdire d'engager aucun procès, et, à toute attaque, répondre par la douceur et par l'amour. Le Christ n'a-t-il pas donné l'exemple, et n'est-ce pas lui que le chrétien doit imiter dans toutes ses actions?

Mais si l'on supprime les édifices sociaux qui contiennent le mal,

1. *Le salut est en vous.*
2. *Ma religion.*
3. *Résurrection.*

le crime va déborder et la société périr? Cette objection, répond Tolstoï, n'aurait de sens que s'il était démontré que le châtiment diminue la criminalité et corrige les coupables. « Mais la preuve du contraire est faite. » « Il y a des siècles, s'écrie Tolstoï, que vous sévissez contre des hommes que vous prétendez criminels! Eh bien! en avez-vous réduit le nombre? Non seulement vous ne l'avez pas diminué, mais vous l'avez augmenté, tant le nombre des criminels que les châtiments ont pervertis, que de ceux, magistrats, procureurs, geôliers, qui jugent et condamnent les hommes [1]. » Et, d'ailleurs, quel est le vrai coupable du crime de celui qu'on appelle le coupable? Est-ce bien lui? N'est-ce pas plutôt l'humanité et, en particulier, le groupe social dont il fait partie? S'est-on occupé de lui avec amour? L'a-t-on traité comme un frère? Ceux qui jouissent ont-ils renoncé à leur jouissance pour lui? Se sont-ils souciés de son bonheur plus que du leur? Ont-ils pris soin de son éducation morale? Se sont-ils arrangés pour qu'il ne manque de rien, pour qu'il ait au moins à manger, à boire, de quoi satisfaire tous ses besoins? Et, s'il avait vécu dans une société composée de vrais chrétiens et non pas de coupables, n'est-ce pas là ce qu'il aurait trouvé? Et s'il avait trouvé tout cela, serait-il devenu criminel [2]? La faute d'un homme est celle de l'humanité tout entière. Chacun de nous sème à chaque instant la haine par son égoïsme et son insouciance. Il serait étrange qu'en agissant ainsi nous récoltions l'amour. Commençons avant de voir la paille qui est dans l'œil de notre voisin par voir la poutre qui est dans le nôtre; réformons notre manière de vivre. Vivons en chrétiens et le crime disparaîtra. Mais n'attendons pas d'une répression assassine le remède de l'assassinat.

Voilà ce que le Christ a proclamé. Or que fait l'Église orthodoxe russe? Elle est au tribunal comme elle est au conseil de revision. C'est elle qui fait prêter aux jurés sur l'Évangile qui défend tout serment, le serment de juger en conscience [3]. C'est elle qui installe dans les tribunaux l'image du Christ victime des tribunaux et qui interdit tout tribunal. C'est par elle qu'après chaque jugement :

> Il ne reste plus rien qu'un Christ pensif et pâle
> Levant les bras au ciel dans le fond de la salle [4].

1. *Résurrection.*
2. *Id.*
3. *Id.*
4. V. Hugo, *Les Contemplations* : Melancholia.

Ce n'est pas tout. La société moderne est disposée tout entière pour l'exploitation des pauvres par les riches, de ceux qui travaillent de leurs mains par ceux qui ne font rien. Le propriétaire russe se promène à Moscou avec une lourde pelisse de fourrure; il va au théâtre ou au bal; il lui faut des cigarettes, du vin, de la viande, de l'alcool; il s'entoure, sous prétexte de confortable, d'un luxe inutile; et tout ce dont il jouit ainsi est l'œuvre de milliers de travailleurs mal vêtus, mal nourris, grelottants et hâves, qui grattent péniblement la terre, non pas même pour y faire pousser le blé nécessaire à l'humanité tout entière, mais pour en extraire le plus souvent des matières stériles qui ne servent qu'à la jouissance des désœuvrés [1]. Cette organisation funeste a tout corrompu. Elle a gâté jusqu'aux choses qui auraient pu être les meilleures, comme la science et l'art. Elle a détourné les savants et les artistes de ce qui aurait dû être leur voie. Ceux-ci n'ont-ils pas, en effet, perdu toute préoccupation du peuple? Ni les uns ni les autres ne travaillent pour lui. Toute leur œuvre tend à augmenter, aux dépens des classes pauvres, les jouissances des classes riches. Elle n'aurait pourtant du sens et de la valeur que si elle était employée tout entière à l'amélioration du sort des misérables. « Le peuple profitera des sciences et des arts alors seulement que les gens de science et d'art, vivant parmi le peuple et comme le peuple, sans revendiquer aucun droit, lui offriront leurs services, qu'il dépendra de la volonté du peuple de rétribuer ou non [2]. » Tant que cette réforme ne sera pas faite, l'art et la science avec le souci qu'ils donnent à la société moderne resteront funestes. Car ils seront des occupations inutiles au peuple mais payées par lui. L'artiste et le savant continueront d'être des serviteurs des classes riches entretenus par le travail des classes pauvres. Ils seront, comme tous ceux qui coûtent à la masse du peuple sans lui servir, des parasites sociaux.

Mais, va-t-on dire, la charité se développe, les institutions de bienfaisance se multiplient [3]. Belle charité et belle bienfaisance! J'habite un appartement qui me coûte deux mille roubles; ces deux mille roubles, si je suis propriétaire ou rentier, je ne les possède que parce que je profite du labeur d'une armée de paysans et d'ouvriers, courbés sur le travail de la terre, tombant de fatigue et de misère

1. *Que faire?*
2. *Destination de la science et de l'art.*
3. *Que faire?*

dans les mines, sur les chemins de fer, levés à cinq heures du matin au sifflet de l'usine, pendant que je repose tranquillement dans mon lit. Si je remplis une fonction publique ou si j'appartiens à une profession libérale, je n'en jouis qu'autant que le fisc les a arrachés au travailleur pour me les donner ou qu'autant que celui qui me paye les a prélevés sur les rentes que lui vaut le labeur du peuple. Et moi qui vis ainsi et qui me dis chrétien, je vais, en voiture, bien vêtu, bien gras, bien parfumé, porter un billet de cinq roubles à un pauvre! Et je crois qu'il me doit quelque reconnaissance! Comment ne verrait-il pas bien plutôt et plus justement en moi un des exploiteurs qui l'ont dépouillé, et comment ne trouverait-il pas maigre le peu que je lui restitue de ce que j'ai volé à lui et aux autres malheureux. Est-ce là se conduire en chrétien? Ce qu'on appelle charité consiste à prendre à certains pauvres cent francs et, quand on les leur a pris, à rendre cent sous à d'autres pauvres avec plus ou moins d'ostentation. Le Christ ne demande rien de pareil. Il faut donner son superflu; mais la meilleure façon de le donner est de ne pas chercher à en avoir. La première des charités doit consister à ne pas faire de mal aux autres. « Nous sommes tous frères, et cependant, chaque matin, ce frère ou cette sœur va vider mon vase de nuit. Nous sommes tous frères, et cependant il me faut chaque jour un cigare, du sucre, une glace et d'autres objets à la fabrication desquels mes frères et mes sœurs, qui sont mes égaux, ont sacrifié et sacrifient leur santé; et moi je me sers de ces objets, et même je les exige. Nous sommes tous frères, et cependant je gagne ma vie dans une banque, dans une maison de commerce, dans un magasin, qui ont pour résultat de rendre plus coûteuses toutes les marchandises nécessaires à mes frères. Nous sommes tous frères, et cependant, je vis du traitement qui m'est alloué pour interroger, juger, condamner le voleur ou la prostituée dont l'existence résulte de toute l'organisation de ma vie et qu'on ne doit, comme je le sais, ni condamner ni punir. Nous sommes tous frères, et je vis du traitement qui m'est alloué pour percevoir des impôts de travailleurs besoigneux et les employer au bien-être des oisifs et des riches. Nous sommes tous frères, et je reçois un traitement pour prêcher aux hommes une prétendue foi chrétienne à laquelle je ne crois pas moi-même et qui les empêche de connaître la véritable; je reçois un traitement comme prêtre, évêque, pour tromper les hommes sur la question la plus essentielle pour eux. Nous sommes frères, mais je ne fournis aux

pauvres que pour de l'argent mon travail de pédagogue, de médecin, de littérateur. Nous sommes tous frères, et je reçois un traitement pour me préparer à l'assassinat; j'apprends à assassiner, je fabrique des armes, de la poudre, je construis des forteresses[1]. » Et je m'imagine être chrétien, parce que je pratique un culte!

Vivre en chrétien, ce serait quitter les villes, partir à la campagne, travailler de ses mains et faire son pain soi-même[2], manger simplement, s'habiller simplement, renoncer à l'argent qui maintient la funeste division du travail social[3] et avec elle la tyrannie du riche sur le pauvre; ce serait vivre pour les malheureux et les souffrants au lieu de vivre de façon à faire des souffrants et des malheureux.

Or est-ce là ce que prêche l'Église orthodoxe russe? Comme toutes les Églises, elle est l'alliée des classes sociales riches contre les classes sociales pauvres. Elle est l'esclave et l'instrument du pouvoir. Elle fait tout pour maintenir sa domination. Elle sanctionne ses actes, quels qu'ils soient. Elle est l'organe par lequel les fortunés et les jouisseurs maintiennent les travailleurs sous leurs griffes sanglantes.

En somme, l'Évangile qui contient la doctrine de la raison et de la vérité condamne toute la société moderne, fondée sur la violence, et le christianisme officiel est l'allié de la violence contre l'Évangile. Tout ce que le Christ a défendu, l'Église l'approuve par sa présence et l'encourage. Elle enseigne aux enfants à le faire et à l'estimer[4]. Tout ce que le Christ a ordonné, l'Église le cache. Elle fausse la doctrine du Christ; elle empêche les hommes de comprendre que le salut est en eux, et de faire ce qu'il serait nécessaire qu'ils fissent tous pour être heureux. Elle substitue à l'enseignement de la religion de l'amour pur comme condition du bonheur terrestre les pratiques incroyables d'un culte ridicule[5], des génuflexions, des purifications, des abstinences, des jeûnes, des sacrements, des invocations à la vierge, aux saints, toute une idolâtrie soi-disant nécessaire au bonheur d'une autre vie qui n'existe pas. Elle ne

1. *Le salut est en vous.*
2. *Le travail.*
3. *L'argent et le travail.*
4. *Ma religion.*
5. *Le salut est en vous.*

christianise pas l'humanité; elle la déchristianise. Chacun de ses actes est un coup de lance dans la poitrine du crucifié.

*
* *

Voilà ce que Tolstoï a dit et répété dans vingt ouvrages depuis 1874. Lui-même, quand il a vu clair en lui, a eu horreur de sa propre conduite. Prêchant l'exemple, il a quitté Moscou, où il se trouvait alors et où chacun de ses actes lui semblait un crime, et il s'est retiré à Iasnaïa Poliana pour vivre en chrétien. Il s'y est rendu à pied pour ne pas user du travail des ouvriers qui peinent sur les chemins de fer. Il y vit depuis, occupé tantôt au labeur de la terre, tantôt à celui de l'esprit. Il s'habille en paysan; il n'accepte les services d'aucun domestique gagé; il fabrique des chaussures; il aide par son travail tous ceux qu'il peut secourir, et il ne manque aucune occasion de crier à l'Univers ce qu'est le vrai christianisme et comment il faut vivre pour vivre heureux. Et c'est là, dans son glorieux et touchant exil, que l'excommunication de l'Église orthodoxe russe est venue récemment le frapper, soulignant d'une façon brutale l'opposition du chrétien Tolstoï et du christianisme officiel.

L'événement n'a pas étonné le comte Tolstoï. Dès 1890, il prévoyait les anathèmes ecclésiastiques; il les appelait : « Et s'il ne veulent pas renoncer à leurs mensonges, il ne leur reste à prendre qu'un seul parti, qui est de me persécuter : c'est à quoi je m'attends en publiant ce livre; je m'y attends avec une joie profonde où se joint seulement une peur secrète de ma faiblesse d'homme[1]. » La persécution n'est pas venue tout de suite. L'Église s'est contentée longtemps de faire interdire par la censure les livres de Tolstoï. Puis elle a cru devoir frapper.

Seulement n'a-t-elle pas reçu en réalité le coup qu'elle a cru porter? Est-ce l'Église chrétienne qui a excommunié Tolstoï, ou n'est-ce pas Tolstoï qui a excommunié l'Église en prouvant qu'elle n'était pas et qu'elle ne pouvait pas être chrétienne? Dans cette affaire, il y a deux tribunaux : celui de Tolstoï et celui de l'Église; et il y a deux condamnés; l'Église et Tolstoï. Lequel l'est justement? Lequel n'est pas chrétien? Les hommes de bonne volonté ont un moyen sûr de le savoir et de savoir en même temps ce qu'il faut faire pour être

1. *Les Évangiles*.

vraiment chrétien si l'on croit qu'il faut l'être : ouvrir les Évangiles et les lire, sans prévention et en toute sincérité. C'est ce que les Jésuites ne voulurent pas que l'on fît jadis, lors de leur querelle avec les Jansénistes. C'est ce que voudront faire aujourd'hui tous ceux qui chercheront de bonne foi à savoir ce qu'est le Christianisme. Le recours à l'Évangile décidera si ceux qui condamnent Tolstoï, jugeant solennellement au nom de Celui qui a interdit de juger ne sont pas condamnés par leur jugement même : « Du Christ qui chassa du Temple les brebis et les marchands, ils devraient dire qu'il fut sacrilège. S'il y revenait aujourd'hui et qu'il vît ce qui est fait en son nom dans leurs églises il ne manquerait pas, avec une grande et plus légitime colère, de jeter au loin corporaux, bannières, croix, coupes, cierges et icônes, tous les instruments de leurs sacrilèges, tout ce qui les aide à détourner les hommes de Dieu et de son enseignement ».

ANDRÉ CRESSON.

ENSEIGNEMENT

LA RÉFORME
DE
L'ÉDUCATION UNIVERSITAIRE

(*Suite et fin* [1].)

IV. — Réforme du régime intérieur des lycées. Cités universitaires.

Le défaut de l'éducation universitaire, c'est la dispersion des éducateurs. Comment les réunir?

Il n'y a qu'un moyen, dit le recteur de Caen : « le célibat obligatoire [2]. » Nous ne proposons pas de le décréter. Mais le célibataire possède-t-il, par nature, une vertu pédagogique? Nullement, mais le célibat permet aux éducateurs de vivre dans la maison où les appelle leur fonction. N'existe-t-il aucun autre moyen de parvenir au même résultat? Dans les lycées, les proviseurs, censeurs et économes, qui ne sont pas condamnés au célibat, habitent la maison. Est-il impossible d'y loger tout le personnel? Si nous pouvons réunir dans la même enceinte tous les éducateurs nous aurons résolu notre problème : ce ne sera plus seulement sa fonction, ce sera sa famille, ce seront ses occupations extérieures qui retiendront le professeur au lycée : c'est en créant des « Cités universitaires » où chacun trouvera son logis qu'on fondera l'unité matérielle de l'établissement.

Déjà quelques professeurs soupçonnent cette vérité : l'un demande qu'on réserve « autant que possible à ceux des professeurs qui le désireraient — aux professeurs célibataires surtout, plus libres de

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, numéro du 15 septembre 1901.
2. *Enquête*, t. IV, p. 68 *a*; cf. p. 297 *a*.

temps et de soucis — un cabinet de travail dans l'établissement [1] »; l'autre voudrait « loger partout où les locaux le permettent, quelques professeurs dans l'établissement [2]. » Mais ces vœux isolés sont encore timides : et l'on comprend que l'idée d'introduire une trentaine de familles dans les lycées actuels effraie les plus audacieux. Mais on peut concevoir trois types de lycées dans lesquels vivraient sans se gêner mutuellement les familles des professeurs. Deux de ces types existent : le premier, c'est le lycée trop grand pour sa population. Quand deux cents élèves occupent un lycée bâti pour mille, ne pourrait-on pas aménager pour les professeurs quelques-unes des ailes aujourd'hui désertes? Il ne s'agit pas de créer dans ces établissements un « quartier » des professeurs séparé du quartier des élèves, comme la « communauté », à Arcueil, est séparée du pensionnat; le voisinage des familles offrirait des inconvénients et les maîtres ne seraient guère plus qu'aujourd'hui en contact avec leurs élèves. Il s'agit, au contraire, de disperser au milieu des bâtiments scolaires les appartements des professeurs : le professeur de rhétorique, par exemple, serait le roi d'un petit domaine dont son logis formerait le centre, sa classe l'aile gauche et l'étude de ses internes l'aile droite; il vivrait au milieu de ses élèves, et sa demeure serait assez éloignée de celle de ses collègues pour que leur vie privée ne souffre pas de leur voisinage. Parmi les lycées actuels, un second groupe se prêterait à la même réforme : ce sont les lycées qui possèdent un parc : pourquoi ne bâtirait-on pas dans ce parc autant de maisons qu'il y a de professeurs? Aujourd'hui, ces parcs sont inutiles; à Lakanal, les élèves n'en ont pas la jouissance : ils en ont « la vue », dit gravement le proviseur [3]. Mais il faudrait poster un surveillant derrière chaque arbre pour leur permettre de s'y promener. Si ce parc était occupé par les maisons des professeurs; si, à chaque tournant d'allée l'enfant risquait de rencontrer un de ses maîtres, si à travers les arbres il apercevait les maisons d'où l'on peut le surveiller, les abus de la liberté seraient moins redoutables : le parc ne servirait pas seulement aux maîtres; il jouerait son rôle dans l'éducation des élèves. D'autre part, les arbres isoleraient les maisons de manière à assurer à chaque famille le respect de son individualité. Enfin, on peut concevoir un troisième

1. *Enquête*, t. IV, p. 191 *a*.
2. *Id.*, t. IV, p. 89 *b*.
3. T. I, p. 585 *a*; cf. p. 582 *b*.

modèle de collège répondant aux mêmes exigences. Soit un vaste quadrilatère à l'intérieur duquel se trouvent les cours de récréation séparées par les réfectoires, les dortoirs, la bibliothèque, la chapelle, le gymnase; sur les côtés se dresseraient des pavillons d'habitation séparés les uns des autres par des classes ou des études; chacun de ces pavillons communiquerait avec l'intérieur et avec l'extérieur, mais aucun ne communiquerait avec le pavillon voisin : de l'un on ne verrait, on n'entendrait rien de ce qui se passe dans l'autre. L'aspect d'un tel lycée serait nouveau : il ne ressemblerait ni à un couvent, comme les plus antiques de nos collèges, ni à un hôtel de ville, comme les plus modernes. Il n'aurait ni l'austérité des premiers ni la majesté des seconds. Mais peut-être serait-il mieux adapté à sa fin. Une maison d'éducation n'est pas un lieu de pénitence : inutile d'en barricader les portes ou d'en griller les fenêtres; mais ce n'est pas non plus un monument : inutile d'y prodiguer la pierre de taille. Des arbres et des fleurs, de gaies maisons de brique hautes d'un étage, de vraies maisons sans barreaux de fer, avec des rideaux aux fenêtres, voilà ce qu'on apercevrait dès l'abord. On n'aurait pas l'impression que derrière cette enceinte les énergies sont comprimées par une règle sévère ou par une besogne mécanique; on soupçonnerait que la vie, dans cette demeure, ne se réduit pas à la pratique de l'ascétisme ou à l'accomplissement d'une fonction bureaucratique; on croirait que les habitants du lycée vivent d'une vie normale : pourquoi l'éducateur qui prépare l'enfant à la vie commencerait-il par le placer dans un monde sans vie?

L'aspect extérieur ne serait pas seul modifié : l'unité matérielle serait le fondement de l'unité morale. Toutes les réformes particulières dont nous avons constaté l'insuffisance deviendraient efficaces si elles étaient subordonnées à cette réforme générale. Les assemblées de professeurs seraient plus fréquentées du jour où il serait plus facile de s'y rendre, du jour où ses intérêts et ses convenances n'éloigneraient plus le professeur du lycée. Dans l'intervalle de ces réunions, les maîtres auraient des occasions plus fréquentes de se voir, d'échanger leurs idées sur les méthodes et leurs impressions sur les élèves. Ce qui manque aux lycées, ce n'est pas une âme, c'est un corps; ou plutôt l'âme collective n'y naît pas parce que les conditions matérielles de sa naissance ne sont pas réunies. Des charbons enflammés, s'ils sont épars, tendent à s'éteindre; mis en contact, des charbons à demi éteints s'embraseraient.

La chaleur du foyer rayonnerait au dehors : devenus les voisins de leurs élèves, les maîtres auraient des occasions plus fréquentes de connaître et de diriger leur conduite. Ils auraient avec eux plus d'entretiens particuliers et pénétreraient mieux dans leur âme individuelle. La présence permanente du professeur au lycée permettrait de multiplier les interrogations individuelles et de leur donner un caractère nouveau. A tour de rôle, les élèves se rendraient dans la maison de leur maître pour réciter leurs leçons. Cette interrogation individuelle pourrait être moins rapide que l'interrogation faite en classe : le professeur se rendrait un compte plus exact du travail et de l'intelligence de l'enfant: il pourrait adapter à chaque esprit la forme de son enseignement: il pourrait aussi « individualiser » les sanctions, les proportionner à l'effort, tandis qu'il doit en classe les mesurer au résultat. Mais surtout l'interrogation individuelle serait pour le maître une occasion de « confesser » l'enfant, d'entendre le récit de ses efforts, d'avoir la confidence de ses déceptions ou l'aveu de ses fautes; il lui adresserait des encouragements, des conseils, des exhortations que les railleries des camarades ne viendraient pas neutraliser. De tels entretiens sont rares dans le régime actuel. Les « interrogations » individuelles dans les classes préparatoires aux grandes écoles sont uniquement consacrées à la récitation des leçons. Et dans les autres classes où elles n'existent pas, c'est seulement à la fin de son cours, quand l'heure du départ a déjà sonné, que le professeur peut parfois adresser quelques paroles à l'un de ses élèves. Mais l'élève est pressé de le quitter : il sera puni s'il arrive trop tard en étude; le maître lui-même est attendu chez lui : l'entretien ne dure pas une minute. C'est seulement si le professeur habite le lycée qu'il pourra connaître intimement le caractère de ses élèves.

L'interrogation individuelle ne sera pas le seul moyen d'obtenir ce résultat. Un professeur, devant la Commission de la Chambre, a montré combien il serait utile de donner aux maîtres un cabinet de travail dans l'intérieur du collège : « Ce cabinet, que l'on devrait leur rendre agréable, les retiendrait auprès de leurs élèves et cela les inviterait à vivre un peu plus parmi eux. Les professeurs s'initieraient ainsi insensiblement et sans s'en douter à la vie intérieure de l'établissement. Ils s'y intéresseraient et deviendraient par la force des choses, et les circonstances aidant, les collaborateurs actifs des administrateurs dans l'éducation du peuple des élèves. Les

élèves auraient en même temps un grand avantage à pouvoir très fréquemment recourir, sans dérangement et sans perte de temps, à leur professeur qui leur prodiguerait les renseignements, les conseils, les avertissements et même les consolations dont ils pourraient avoir besoin [1] ». Combien tous ces avantages seront plus réels si le professeur, au lieu d'avoir seulement au lycée son cabinet de travail, y trouve sa maison tout entière! C'est à toute heure qu'il pourra visiter l'élève et que l'élève pourra le consulter. Les internes échapperont parfois à la cuisine de l'économe et viendront s'asseoir à la table de leur maître; ils regarderont le monde extérieur par sa fenêtre; ils trouveront une image de leur famille dans sa famille. Les relations entre eux ne seront pas seulement plus fréquentes, elles seront autres. Toutes les fois que l'enfant pourra voir son professeur chez lui, ce n'est pas le maître qu'il rencontrera, c'est l'homme. Là, pas de punitions à craindre et pas de mauvais tour à jouer : la confiance est réciproque. Cette confiance réciproque, ni les règlements de 90, ni les projets actuels ne peuvent la créer : on ne décrète pas l'amitié. Il ne suffit pas de rendre la discipline plus paternelle : il faut modeler le milieu scolaire à l'image de la famille si l'on veut que la discipline familiale y puisse régner. Or on ne peut modeler le milieu scolaire à l'image de la famille qu'en introduisant la famille à l'école. Ce n'est pas non plus en multipliant les visites des maîtres dans les études et les cours qu'on changera la nature de leurs relations : dans la cour et dans l'étude aussi bien que dans la classe le professeur est toujours un maître; c'est seulement à son foyer qu'il est un homme. Il ne faut donc pas s'arrêter aux demi-mesures, il faut installer le maître au lycée.

Ce projet est trop différent du régime actuel pour recevoir un accueil enthousiaste. Les uns réclameront au nom de la liberté, les autres railleront ce phalanstère. Mais la liberté des professeurs ne souffrirait aucune atteinte : celle des censeurs et des économes, qui vivent sous ce régime, est-elle entravée? Le même projet ayant été exposé dans le journal l'*Enseignement secondaire*, un censeur écrivit à l'auteur pour plaindre d'avance les malheureux qui seraient condamnés à « gouverner » ces petites villes. Mais nul n'aurait à les gouverner. L'autorité du proviseur s'arrêterait à la porte de chaque appartement comme elle s'arrête, j'imagine, à la porte du censeur et

1. T. IV, p. 191.

de l'économe. Nous avons indiqué toutes les mesures qui seraient prises pour faire respecter l'intimité de la vie familiale. Quant aux plaisanteries, il serait naïf de les discuter. Sans doute on peut prévoir des froissements, des querelles peut-être : pour que les membres d'un même corps soient divisés, est-il nécessaire qu'ils habitent la même maison? Mais le remède est facile à trouver : il sera permis à chacun d'avoir avec la famille de ses collègues telles relations qui lui conviendront. Enfin nul ne serait forcé de subir le logement administratif : il serait gratuit, mais non obligatoire. Mais les traitements des professeurs sont assez modestes pour qu'un logement gratuit soit un avantage appréciable : aussi peut-on penser qu'en dépit des répugnances et des railleries l'offre de l'État serait acceptée.

L'État est-il disposé à consacrer plusieurs millions à cette réforme? on peut en douter. Mais on ne peut douter qu'elle doive frapper l'opinion. Si le public sait que les professeurs, au lieu de s'enfuir sitôt leur classe terminée, ne quittent pas l'établissement, il croira les enfants plus soigneusement élevés. C'est cette croyance, fondée ou non, qui fait la force des maisons religieuses devant l'opinion. C'est la cohésion des maîtres qui inspire confiance aux familles. Cette cohésion nous pouvons l'obtenir sans recourir au célibat obligatoire, il suffit d'organiser les lycées de manière à la rendre matériellement possible et nécessaire. La question de l'éducation universitaire est une question d'architecture.

V. — Réforme du régime intérieur (*suite*). — La bibliothèque. Rôle du proviseur, du professeur, du répétiteur.

Qu'on loge ou non le professeur au lycée, d'autres réformes sont nécessaires pour donner aux établissements d'enseignement secondaire l'unité matérielle et l'unité morale.

En général, le lycée actuel ressemble à ces organismes rudimentaires dont chaque cellule vit de sa vie propre : il n'a pas d'organe central. Un cloître a sa chapelle, une prison son prétoire. Dans un lycée, au contraire, aucune salle ne se distingue des autres : c'est un chapelet de classes et d'études qui étaient hier des cellules de moines et pourraient demain servir de chambrées. Quand il s'élève d'un degré dans l'échelle des êtres organisés, le lycée possède un cœur; il a une salle commune, mais cette salle ne répond pas aux besoins de l'établissement. L'unique salle où toute la maison puisse s'assembler,

c'est souvent la chapelle : le lycée est-il donc une institution religieuse? Ou bien, c'est le gymnase : mais si importante que soit l'éducation physique de la jeunesse, la salle de gymnastique doit-elle être le cœur du lycée? Ou bien, c'est une salle des fêtes : mais un collège n'est pas plus un lieu de réjouissance qu'un lieu de pénitence, pas plus un théâtre qu'un couvent. L'organe n'est jamais adapté à la fonction. La fonction principale du lycée, c'est l'enseignement : l'organe doit donc servir à l'enseignement : dans un établissement d'instruction, c'est la salle des livres qui doit occuper la place d'honneur : c'est autour de la bibliothèque que la vie scolaire doit graviter.

Il existe bien, dans chaque lycée, une bibliothèque, mais quelle bibliothèque! Souvent elle est reléguée au dernier étage, dans l'endroit le plus désert de la maison. Elle ne s'ouvre chaque jour que pendant quelques minutes, et pour avoir le moindre livre il faut déranger un personnage important : le censeur. Elle est, en général, misérable : elle ne contient que de vieilles collections dépareillées auxquelles s'ajoutent, à de rares intervalles, quelques livres disparates. Enfin, elle reçoit des revues, mais les professeurs ne peuvent pas les lire : elles ne sont mises à leur disposition qu'après avoir passé par les mains du proviseur, du censeur, de l'économe, parfois de l'inspecteur d'académie : on conçoit qu'au retour leurs articles manquent de fraîcheur. Supposez que dans une église le maître-autel soit placé près des cloches : les fidèles n'en diraient pas moins leurs prières et les prêtres leurs messes, mais nous aurions une étrange église. De même, les élèves de nos lycées font leurs devoirs et les professeurs font leurs classes, mais la bibliothèque est dans les combles et nous avons d'étranges lycées.

Placée au cœur de l'établissement, ouverte en permanence et richement pourvue, la bibliothèque jouerait dans la vie du lycée le rôle le plus important. Elle serait le lieu de réunion des maîtres : ils y trouveraient des distractions intellectuelles et des instruments de travail. Sans transformer les collèges, comme on l'a demandé, en cafés universitaires[1], on peut du moins faire de la bibliothèque le cercle intellectuel où tous, depuis le proviseur jusqu'aux répétiteurs, recueilleraient et échangeraient des idées. En outre, la bibliothèque de chaque lycée pourrait se mettre en relation avec celle de l'Uni-

1. Article de M. de Coubertin dans la *Revue Bleue*.

versité voisine pour procurer aux professeurs les ouvrages de science ou d'érudition qu'elle même ne posséderait pas. Tandis que le professeur est aujourd'hui forcé de fuir le lycée s'il veut écrire une thèse ou même lire une revue, c'est au lycée qu'il réunirait les matériaux de son travail. Et chacun trouvant à la bibliothèque la satisfaction de ses besoins intellectuels, elle serait le rendez-vous naturel du personnel tout entier[1].

Elle serait le rendez-vous naturel des maîtres et des élèves. A partir de la troisième, les jeunes gens auraient le droit, sous certaines conditions, de venir travailler dans cette salle : ils y feraient les lectures nécessaires ou utiles à leurs travaux; leurs devoirs terminés, ils pourraient y lire les revues littéraires ou scientifiques. Les plus grands s'intéresseraient aux principaux faits de la vie publique : commentée par leurs professeurs, la lecture des revues politiques les initierait mieux qu'un cours spécial à leurs devoirs de citoyens. A côté de la bibliothèque, on installerait un modeste laboratoire où les élèves répéteraient les expériences de physique ou de chimie auxquelles ils auraient assisté pendant la classe. Bibliothèque et laboratoire seraient surveillés par le proviseur, le censeur et leurs secrétaires. En outre les professeurs attirés à la bibliothèque par leurs travaux ou leurs goûts participeraient à cette surveillance. Tous ceux qui se destineraient aux fonctions administratives seraient tenus de s'y montrer. Le soir, après dîner, ils pourraient y faire ou y diriger des lectures; quelquefois, la lecture serait remplacée par une conférence. Les professeurs des lycées sont préoccupés à juste titre des lacunes de l'enseignement populaire et ils se multiplient pour faire connaître au peuple les grandes œuvres des poètes et les grandes découvertes des savants : ne pourraient-ils pas faire profiter leurs propres élèves des lectures et des causeries qu'ils font dans les écoles? Au lieu de commenter abstraitement Polyeucte ou Phèdre, pourquoi ne liraient-ils pas ces pièces à leurs élèves comme ils les jouent devant les ouvriers des faubourgs? pourquoi ne les feraient-ils pas jouer par les jeunes gens? Ils s'assureraient ainsi qu'elles ont été lues. Et les soirées de la bibliothèque laisseraient dans les esprits des impressions plus vives que les lectures silencieuses et solitaires de l'étude.

Un autre enseignement trouverait sa place dans le même lieu :

1. Cf. *Enquête*, t. I, p. 111 *b*, p. 245 *a*, 555 *a*, 334 *a*, 471 *a*. Et article 11 des conclusions de la commission parlementaire.

c'est l'enseignement de la morale. Au lieu de lui consacrer quelques semaines rapides dans le cours de philosophie, on réserverait une soirée de chaque semaine à des conférences de morale pratique auxquelles assisteraient tous les élèves de la division supérieure. Toute liberté serait donnée au professeur, d'accord avec le proviseur, pour en tracer le programme, mais il aurait surtout le devoir de bannir les abstractions et les banalités; il pourrait tirer la moralité des événements contemporains, énoncer les problèmes moraux qui se posent à l'approche de la maturité, avertir les jeunes gens des devoirs que leur imposera la société. Ils sont à l'âge où l'on choisit sa carrière : connaissent-ils toutes les obligations de celle qu'ils vont embrasser? Pour les leur indiquer, le professeur pourrait faire appel à des collaborateurs étrangers : un magistrat, un médecin, un officier, un ingénieur viendraient tour à tour montrer aux lycéens l'étendue de leurs responsabilités professionnelles. Quelle que soit sa carrière, le jeune homme de dix-huit ans sera demain soldat et citoyen; puis il fondera une famille. En tout cas, il va prendre en main sa destinée : c'est bien le moins qu'il réfléchisse sur les principes de sa conduite. Qu'on formule donc devant lui les problemes de la morale sociale et de la morale privée, qu'on formule devant lui le problème religieux. On l'ennuierait sans doute en rééditant à son usage les aphorismes de la sagesse vulgaire; on ne l'ennuiera pas en lui montrant l'actualité des problèmes moraux qu'il doit résoudre avant de prendre la direction de sa vie. A la fois plus vivant et plus imposant, le cours de morale serait plus efficace.

Non seulement la bibliothèque réorganisée faciliterait les relations des maîtres et des élèves, mais elle en modifierait la nature. Elle serait le temple du travail libre : aucune punition n'y serait infligée, mais à la moindre incorrection le coupable serait renvoyé à l'étude où sévirait la discipline. L'étude conserverait son aspect actuel : le travail y serait rigoureusement surveillé et les infractions au règlement seraient punies avec fermeté. A côté de l'étude subsisterait, au moins pendant certaines promenades, la retenue, c'est-à-dire l'endroit où s'accomplissent les tâches supplémentaires; au régime du travail surveillé se substituerait, en cas de faute, le régime du travail imposé. Mais, en revanche, il existerait dans chaque lycée une salle où le maître n'entrerait jamais sans oublier son code pénal, où l'élève entrerait sans avoir à craindre un châtiment, où l'un ne chercherait pas à prendre l'autre en faute, où le second ne s'appliquerait pas à

commettre des fautes sans être pris, où le professeur ne serait pas vis-à-vis de l'enfant ce qu'est vis-à-vis du délinquant le policier. L'idéal pédagogique, c'est de diminuer le rôle de la peine dans l'éducation. Il est impossible de la supprimer : il faut donc faire la part du feu, conserver un domaine où elle s'applique et créer un monde où elle ne s'applique pas. Trois régimes sont nécessaires : le travail surveillé à l'étude, le travail forcé à la retenue, le travail libre à la bibliothèque. Une terre, un purgatoire, un paradis, voilà les éléments indispensables d'un bon système pédagogique. Hors de la terre, l'ancienne pédagogie ne connaissait que le purgatoire, la nouvelle a voulu le détruire; ne détruisons rien, mais créons un ciel.

*
* *

Quel serait, dans ce système, le rôle de chaque éducateur? Nous connaissons celui du professeur : en dehors de sa classe, il viendrait lire ou travailler à la bibliothèque, donnerait à ses élèves l'exemple du labeur, aurait l'occasion de diriger leurs lectures, d'entendre leurs réflexions. De même, le proviseur ne vivrait plus, comme un souverain oriental, dans la solitude de son cabinet directorial; il ne s'y rendrait que pour recevoir les visiteurs étrangers; le meilleur de son temps — même celui qu'il consacre à la rédaction de ses rapports administratifs —, il le passerait à la bibliothèque. Assisté du censeur et de son secrétaire, qui le suppléeraient à l'occasion, il présiderait au travail dans ce sanctuaire du travail. Il serait en relations permanentes avec les maîtres et avec les élèves. Il vivrait de leur vie. Il les connaîtrait mieux que par les rapports de ses subordonnés. Il s'intéresserait directement au travail des uns et des autres. Sans doute, il pourrait quitter la salle commune pour visiter les classes et les études. Mais sa fonction principale serait de s'y tenir. Au lieu d'être un administrateur, il serait le premier des éducateurs : pourquoi son amour-propre en serait-il humilié?

Quant aux répétiteurs, leur rôle serait peu modifié. Surveiller avec bienveillance la conduite des privilégiés admis à la bibliothèque; surveiller avec fermeté le travail à l'étude; surveiller sévèrement, à la retenue, l'exécution des tâches supplémentaires : ce sont des fonctions que connaissent déjà ces maîtres. Seuls deux traits de leur physionomie seraient nouveaux. Dans les divisions inférieures ils choisiraient chaque jour et feraient chaque soir une

lecture. Dans toutes les divisions, ils dirigeraient chaque semaine des promenades éducatives [1].

Les élèves les plus jeunes ne seraient pas admis à la bibliothèque. Mais le régime de la bibliothèque serait chaque soir appliqué, dans les études des plus jeunes : le répétiteur ferait une lecture. La longue étude du soir est fatigante pour des enfants de dix à quatorze ans : elle serait abrégée par la lecture. D'autre part, les enfants lisent peu; dans chaque classe, le professeur indique aux élèves les livres qu'ils auront à lire, mais ces lectures ne sont pas faites ou ne sont pas faites par tous. Les faire à haute voix, c'est forcer tout le monde à les entendre, c'est économiser les yeux d'un certain nombre d'enfants, c'est appliquer au travail intellectuel le principe de la coopération, c'est enfin donner l'habitude de la parole publique et enseigner l'art de la diction. A ces avantages intellectuels s'ajoute l'avantage moral qui résultera du choix des lectures. Les morceaux les plus célèbres des principaux moralistes, depuis la Bible jusqu'à nos jours, auront leur place dans ce programme, mais les maîtres pourraient donner plus de variété à leurs petites soirées : beaucoup d'œuvres littéraires sans prétention morale ont une valeur éducative. En choisissant leurs textes les répétiteurs pourront acquérir des connaissances et des qualités pédagogiques. En même temps, la lecture préalable des auteurs qui est la condition nécessaire d'un bon choix sera le meilleur emploi de leur journée : il leur est difficile de faire pendant les heures d'études des travaux écrits : ils seraient trop souvent interrompus par les nécessités de la surveillance; il est utile néanmoins qu'ils travaillent s'ils veulent conquérir l'estime de leurs élèves : qu'ils lisent donc, qu'ils choisissent pendant le jour les textes qui serviront à la lecture du soir. Ainsi l'enfant, après sa journée de travail, comme s'il vivait dans une famille cultivée, entendra une lecture assez grave pour laisser dans son esprit de sérieuses leçons, assez intéressante pour occuper son attention. Voilà une première tâche qui, pour être différente de celle du professeur, peut séduire nos répétiteurs.

Une seconde mission, non moins séduisante, serait de diriger les promenades de manière à les rendre instructives et éducatives. Les enfants de dix à quinze ans ont les sens en éveil; leur curiosité n'a rien perdu de sa fraîcheur. Il faut en profiter, les habituer à per-

1. Ajouter qu'au réfectoire ils seraient assis, comme jadis, à la table des élèves et qu'il ne leur serait pas interdit de parler.

cevoir tous les sons et toutes les couleurs, à distinguer les formes et à mesurer les distances. Le maître aurait toute liberté pour faire avec ses élèves l'exploration méthodique du pays environnant; chaque jeudi, il ne se contenterait pas de les promener deux heures durant sur une grande route, il les ferait sortir depuis midi jusqu'à cinq ou six heures du soir; il pourrait même, une fois par mois, diriger une excursion d'une journée entière : l'expérience, faite dans certaines écoles primaires supérieures, a donné d'excellents résultats. Au bout de quelques années, il n'y aura plus, à deux lieues à la ronde, un papillon qu'on n'ait attrapé, un fossile qu'on n'ait déterré, une fleur qu'on n'ait cueillie; on aura admiré tous les horizons, escaladé tous les rochers et toutes les ruines : on aura acquis l'amour de la nature et l'amour du beau tout en collectionnant des vérités scientifiques. Plus tard, on visitera les usines pour compléter les leçons et les expériences du laboratoire; on visitera les musées pour compléter les lectures historiques ou littéraires. Directeur de ces excursions, le répétiteur cesserait d'être pour les élèves un simple « professeur de silence ».

Chacun aurait sa tâche et tous agiraient de concert. Chacun serait libre de choisir, dans son domaine, les méthodes éducatives, mais tous auraient l'occasion de discuter, sans réunions solennelles, dans des conversations répétées, sur l'emploi de ces méthodes. Au centre de chaque lycée se dresserait une vaste salle où maîtres et élèves trouveraient leurs instruments de travail, où, sans troubler la paix nécessaire au labeur, ils pourraient échanger discrètement des réflexions. Les maîtres, sous la présidence du proviseur, s'y concerteraient pour coordonner leurs efforts; les élèves, en présence de leurs professeurs, se livreraient aux lectures, aux méditations, aux expériences qui forment le jugement, et ils acquerraient le goût de la liberté et l'habitude du travail, qui forment la volonté.

VI. — L'éducation par l'instruction. — Danger pédagogique de l'enseignement actuel.

En réformant le régime intérieur du lycée, on fournirait aux professeurs, en dehors de leurs classes, des occasions plus fréquentes d'agir sur leurs élèves. Mais, dans leur classe même, leur action est-elle efficace? L'éducation et l'instruction sont solidaires : non seulement chaque article du programme et chaque méthode d'enseignement ont leur valeur éducative, mais c'est à propos de l'ensei-

gnement que se donne l'éducation. Dans une caserne, c'est le maniement des armes, c'est la marche, c'est l'école de compagnie, qui servent à former les volontés. Dans un établissement d'instruction, c'est en apprenant des leçons et en écrivant des devoirs que l'enfant peut prendre l'habitude de vouloir, de choisir, de persévérer et de progresser. L'enseignement des lycées fait-il prendre aux jeunes gens cette habitude?

A l'unanimité, les maîtres de l'enseignement secondaire ont déclaré, devant la Commission de la Chambre, que l'instruction est le meilleur procédé d'éducation lorsqu'elle réussit à exercer non les facultés passives mais les facultés actives de l'enfant, lorsqu'elle cultive moins la mémoire que le jugement. L'influence du jugement sur la volonté est telle, à leur avis, qu'il est presque suffisant d'apprendre à bien juger pour apprendre à bien faire. Et ce ne sont pas seulement les laïques, ce sont des ecclésiastiques qui protestent contre tout ce qui donne aux élèves « des opinions toutes faites », tout ce qui paraît les « dispenser de se former eux-mêmes leur jugement[1] ». Mais, à l'unanimité, les maîtres de l'enseignement secondaire regrettent d'être obligés d'exercer les facultés passives plus que les facultés actives : c'est la faute des programmes encyclopédiques et de l'examen encyclopédique : c'est la faute du baccalauréat! Comment voulez-vous qu'un jeune homme de dix-huit ans puisse savoir à la fois le français, le latin, le grec et l'allemand, l'histoire de l'Europe et la géographie du monde, l'arithmétique, l'algèbre, la géométrie, la cosmographie, la philosophie, la physique, la chimie, l'histoire naturelle et l'hygiène, quatre littératures et une douzaine de sciences? Il n'a pas le temps de consacrer à ces études les heures nécessaires pour faire des expériences, lire des ouvrages étendus, ou simplement pour réfléchir; il n'a pas même le temps de lire dans le texte les auteurs inscrits au programme littéraire : il se contente d'apprendre par cœur quelques manuels. Il perd ainsi le goût de l'étude; le doyen de la Faculté de médecine de Paris constate que les étudiants lui arrivent dépourvus de toute curiosité scientifique[2]. Et l'on comprend en effet qu'ils manquent d'appétit quand depuis tant d'années ils digèrent si mal. Des classes où l'on se borne à réciter des souvenirs mal assimilés en vue d'un examen où cette récitation paraîtra passable, voilà en

1. T. II, p. 266 *a*.
2. T. I, p. 209 *b*.

effet des circonstances défavorables pour la culture du jugement.

Si le mal réside dans l'encombrement des programmes, le remède paraît simple : allégeons les programmes[1]. Pas d'objection tant qu'on s'en tient à cette déclaration de principe. Mais dès qu'on veut pratiquer quelque coupe dans cette forêt touffue, on s'aperçoit que chaque arbre résiste, et l'on jette la cognée. Supprimons, dit l'un, les leçons de choses dans les classes élémentaires, l'histoire naturelle dans les classes de grammaire. Mais ce sont précisément, répond l'autre, les enseignements les plus précieux : dans toute la série des études, vous n'en trouverez pas de moins livresques : dans ces classes, l'enfant est mis en présence des objets eux-mêmes : on lui montre des pierres, des oiseaux, des insectes et des fleurs, et les réflexions qu'on lui suggère reposent toujours sur des objets concrets; rien n'est plus propre à discipliner l'imagination, à éveiller la curiosité et à former le jugement. Soit. Mais quelle est la valeur éducative d'une autre science récemment introduite dans les classes supérieures, l'hygiène? Supprimons l'hygiène. Mais l'hygiène est la plus précise et la plus efficace des sciences éducatives : la connaissance des règles de l'hygiène est une vertu; être propre, être sain, c'est rendre service à la société, c'est s'opposer aux contagions, c'est épargner à autrui la souffrance ou la mort. Conservons donc l'hygiène : aussi bien n'entre-t-elle que pour douze heures dans les huit années d'enseignement. Nous pourrions, en revanche, supprimer l'histoire des littératures et l'histoire de l'art : là, le professeur doit en effet se contenter d'affirmer sans preuves et de charger la mémoire sans profit pour le jugement : qu'importe de retenir la liste des tableaux du Poussin ou des tragédies de Rotrou si l'enfant ne lit pas les tragédies de Rotrou, ne voit pas les tableaux du Poussin? Même si l'on énumère les qualités de ces œuvres et les caractères de leurs auteurs, on ne lui en donne pas une véritable connaissance, on ne lui apprend que des mots. Mais ces études se défendent à leur tour : ne sont-elles pas des parties importantes de l'histoire des civilisations? et n'est-il pas utile de faire comprendre aux enfants les causes qui déterminent l'évolution des sociétés? L'histoire de la littérature et de l'art est devenue philosophique, elle fait réfléchir sur l'enchaînement des causes et des effets : elle forme donc le jugement. — Elle est philosophique; mais la philosophie est-elle à sa place dans

1. T. II, p. 217 *b*. Cf. t. IV, p. 12 *b*, 24 *b*, 210 *b*, 226 *b*, 279 *a*. etc.

l'enseignement secondaire? ses abstractions ne sont-elles pas inintelligibles pour des esprits de dix-huit ans? Et elle aussi n'est-elle pas réduite à n'enseigner que des mots? — Non, répondent des philosophes : loin de supprimer la philosophie, il faut l'introduire dans le programme de toutes les classes, depuis la quatrième inclusivement. Il est scandaleux que les enfants arrivent à l'âge de dix-huit ans sans avoir appris les règles du raisonnement et les lois de la morale. Ainsi quel que soit l'article du programme auquel on s'attaque, on éprouve une sérieuse résistance. A la vérité, quelques-uns des arguments employés pour défendre certains chapitres, quelle que soit leur valeur dans l'organisation actuelle des études, la perdraient dans une organisation meilleure : si, au lieu de faire, chaque jeudi, le long des routes monotones, une promenade oisive, les enfants prenaient part à des excursions scientifiques ou artistiques, on pourrait rayer des programmes et les leçons de choses, et l'histoire naturelle, et l'histoire de l'art : quelques conférences irrégulières, à la suite d'une série d'excursions, suffiraient pour coordonner les explications fournies pendant les promenades et les visites : l'enseignement concret serait donné en dehors des classes, en présence des objets mêmes qui en fournissent la matière, et il ne resterait qu'à synthétiser ces leçons vivantes dans un petit nombre de classes supplémentaires. De même si d'amples lectures étaient faites dans les études ou dans les soirées de la bibliothèque, on pourrait supprimer le cours d'histoire littéraire; il suffirait de caractériser, en quelques conférences, les auteurs dont on aurait lu les ouvrages. Mais ces restrictions faites, nous devons reconnaître que chaque enseignement a sa valeur, qu'il n'est pas d'étude inutile au développement de l'esprit, que toute science bien enseignée peut former le jugement : toute exclusion serait arbitraire; il est donc difficile d'alléger le programme de l'enseignement secondaire.

Si l'on ne peut réduire ce programme trop lourd, n'a-t-on pas la ressource de le couper en morceaux? Chaque matière demeure inscrite au programme, mais tous les élèves ne l'étudieront pas : les uns s'occuperont de langues mortes et les autres de langues vivantes, les uns de sciences et les autres de lettres, les uns d'études désintéressées et les autres d'études utilitaires. Déjà nous distinguons l'enseignement classique et l'enseignement moderne, et, dans chacun d'eux, l'enseignement scientifique et l'enseignement littéraire; c'est insuffisant : il faut séparer plus tôt : en seconde, disent

les uns, dès la troisième, disent les autres, les scientifiques et les littéraires, et il faut rétablir, à côté de l'enseignement moderne, l'enseignement spécial de Duruy, mieux approprié aux besoins industriels et commerciaux de notre époque et de notre pays[1]. A quoi l'on répond que toutes ces divisions et subdivisions présentent de graves dangers pédagogiques et de graves dangers sociaux. Des dangers pédagogiques : en effet, les études scientifiques et les études littéraires sont, pour ainsi dire, « complémentaires »; et, de même que « les deux branches d'un compas sont également nécessaires pour tracer un cercle parfait[2] », de même ces deux ordres d'études sont également nécessaires pour former un homme complet. Un bon mathématicien déclarait à la commission parlementaire que, à son avis, « pour être bon mathématicien, il faut avoir fait ses études classiques[3] », c'est-à-dire littéraires; combien de bons littérateurs estimeraient sans doute que pour écrire avec précision et raisonner avec rigueur, il faut avoir fait des études mathématiques? L'esprit de géométrie et l'esprit de finesse, telles sont toujours les deux qualités que doit développer une véritable éducation. La bifurcation prématurée a en outre l'inconvénient de forcer l'enfant à choisir entre les sciences et les lettres avant de savoir quelles sont ses véritables aptitudes : « Tel professeur distingué de mathématiques, dit M. Boutroux à la Commission, m'a confié que, déjà avancé dans ses études, il ne se croyait, pour cette science, ni goût ni aptitude. Il a persévéré et la vocation est venue[4]. » L'enseignement secondaire manquerait donc son but s'il présentait une diversité excessive.

Cette diversité serait un danger social. « Il n'y a qu'un lien social réel et indissoluble, dit encore M. Boutroux; c'est, ainsi que nous l'ont enseigné les anciens, une âme et une pensée communes. » La solidarité n'est possible entre les hommes que s'ils communiquent les uns avec les autres, et ils ne peuvent avoir de relations que s'ils ont des soucis, ou des connaissances, ou des distractions analogues. Mais si les hommes qui ont reçu une éducation scientifique ne savent rien des sentiments et des pensées de ceux qui ont reçu l'éducation

1. Cet enseignement est donné dans les écoles primaires supérieures, mais rien n'empêchera d'annexer au lycée une école primaire supérieure comme on lui a annexé d'une part une école primaire et d'autre part un cours préparatoire aux grandes écoles de l'État.
2. T. II, p. 536 *a*.
3. T. I. p. 422 *b*.
4. T. I, p. 332 *a*.

littéraire, ils formeront dans la société des corporations isolées, et par suite hostiles. Une certaine communauté d'éducation est la condition nécessaire de la paix sociale.

Cette théorie, objectera-t-on, est contraire à la loi qui préside à l'évolution des sociétés, la loi de la division du travail. Cette loi ne veut-elle pas que, dès dix-huit ans, les jeunes gens soient spécialisés? Mais la loi de la division du travail n'empêche par le travailleur spécialisé d'être un homme : son éducation spéciale n'exclut donc pas une culture générale. En outre, il n'est pas de profession si spécialisée qu'elle n'exige des connaissances d'ordre varié : un ingénieur qui serait un pur savant ne serait-il pas embarrassé pour diriger ses ouvriers, pour résoudre les problèmes moraux qui se posent à propos de leur salaire, de leurs maladies, de leurs droits et de leurs devoirs? Enfin, la division du travail elle-même interdit à l'homme de se spécialiser. Par cela même que le travail est plus divisé, l'homme qui veut s'assurer contre le chômage doit connaître plusieurs métiers : il n'est donc pas mauvais qu'il ait reçu une culture moins spéciale que celle qui suffisait à sa première besogne. Pour toutes ces raisons, il est dangereux d'établir dans l'enseignement secondaire des cours d'études trop spécialisés.

Aucune des solutions proposées ou acceptées n'est donc satisfaisante.

VII. — L'éducation par l'instruction (*suite*).
La culture « équilibrée. »

Si nous n'adoptons ni le système des « simplifications » ni le système des « bifurcations » ou des « trifurcations », comment résoudre le problème? comment donner à l'enfant le temps d'exercer son jugement et le moyen de cultiver sa volonté?

Nous trouvons dans plusieurs dépositions de l'Enquête parlementaire les éléments d'une solution. On a fait remarquer, en effet, qu'une culture générale n'est pas nécessairement une culture encyclopédique; il ne s'agit pas de tout enseigner mais de développer toutes les facultés de l'enfant; il s'agit de donner, selon l'expression de M. Lippmann, une « culture équilibrée[1] ». L'idéal serait donc d'offrir aux jeunes gens un grand nombre de cours en leur permettant de choisir un ensemble d'études équilibrées.

Cet idéal étant fixé, comment organiser les cours? — On ne change-

1. T. II, p. 36 *b*.

rait rien aux programmes des classes élémentaires : puisqu'il s'agit d'éléments, on a le temps d'y étudier les principales sciences et la principale littérature, la littérature nationale.

De la sixième à la quatrième se déroulerait un second cycle d'études. Les élèves ne seraient plus séparés en classiques et en modernes. Ils suivraient les mêmes cours — sauf une exception. Dès maintenant, il suffit d'ouvrir un plan d'études pour voir que — le latin mis à part — les programmes sont presque identiques. Il est vrai que les « modernes » étudient en un an l'histoire de l'Orient et de la Grèce, tandis que les classiques lui consacrent deux années, mais pourquoi les « classiques » passeraient-ils plus de temps que les modernes à apprendre l'histoire de Sémiramis ou de Thésée? Réciproquement, les modernes donnent aux sciences un peu plus de temps que les classiques, mais on se demande pourquoi : le programme des uns est la copie littérale du programme des autres. La division actuelle du moderne et du classique, dans les classes de grammaire, n'a d'autre effet que de gaspiller les forces des professeurs en les obligeant à répéter pour les uns ce qu'ils ont dit pour les autres ou de gaspiller les finances de l'État en l'obligeant à payer deux professeurs pour un seul enseignement. On comprend donc que l'idée soit souvent venue de supprimer cette distinction des classiques et des modernes et de rendre communes à tous les enfants les études qui se font de onze à quatorze ans. Plusieurs universitaires — et non des moins expérimentés —, des inspecteurs généraux comme M. Foncin, M. Ernest Dupuy, M. Morel, demandent que le latin lui-même soit exclu des classes de grammaire[1] : en commençant cette étude à quatorze ou quinze ans, on arriverait, disent-ils, à savoir, vers dix-huit ans, autant et plus de latin qu'aujourd'hui. Malgré l'autorité de ces témoins, il serait téméraire de tenter l'expérience : elle ne serait pas du goût de tous ceux qui la pratiqueraient : beaucoup de professeurs ne demandent-ils pas qu'on recule jusqu'à la septième l'initiation au latin, sous prétexte que la mémoire indispensable pour l'étude des langues est d'autant meilleure que l'âge est plus tendre? Il serait donc prudent de conserver le latin en sixième, mais cette étude ne jouerait plus, dans cette classe, le rôle prépondérant : on n'y consacrerait pas dix, mais cinq heures; en outre, le latin serait facultatif. Le français

1. T. I, p. 188 *a*; t. II, p. 45 *a*, 109 *a*, 109 *b*, 224 *a*, 224 *b*, 299 *b*, 332 *b*, 514 *a*.

l'histoire de France, la géographie, les éléments des sciences mathématiques formeraient l'enseignement commun et obligatoire; les heures de classe qui ne seraient pas réservées à cet enseignement seraient consacrées à l'étude de deux langues choisies par l'enfant : il pourrait opter pour le latin et l'allemand, pour le latin et l'anglais ou pour l'allemand et l'anglais, mais il devrait choisir deux langues. En accordant chaque semaine cinq heures à chaque langue, une heure à l'histoire, une heure à la géographie, deux heures aux sciences mathématiques (les sciences naturelles s'étudiant pendant les promenades) on donnerait à chaque matière (sauf au latin) un temps égal à celui qu'elle obtient aujourd'hui dans les classes les plus favorisées. L'anglais et l'allemand réunis n'obtiennent que vingt-deux heures dans ces trois classes de l'enseignement moderne; ils en auraient trente dans notre système. Le total des heures consacrées à la langue française dans la division de grammaire est de huit heures pour les classiques et de dix-sept pour les modernes : il serait de quinze dans notre projet. Le tableau serait dressé de telle sorte qu'un même élève pût, à la rigueur, suivre tous les enseignements : il n'aurait ainsi que vingt-quatre heures de classes par semaine [1]. Mais ce régime ne serait permis qu'aux élèves exceptionnels qui voudraient connaître, outre le français, deux langues vivantes et une langue morte; ceux qui se contenteraient des deux langues réglementaires ne seraient assis sur les bancs d'une classe que pendant vingt heures à peine chaque semaine. Dès la sixième, l'enfant aurait à faire un choix, mais c'est le choix qu'il fait aujourd'hui quand il opte entre le moderne et le classique [2]. Et quel que soit son choix, il trouverait toujours un assez grand nombre d'études communes pour n'avoir pas à se repentir de sa spécialisation.

En sortant de la classe de quatrième, l'élève aurait une plus grande liberté de choix. Le seul enseignement commun serait le français; peut-être y faudrait-il joindre l'histoire et la géographie de l'Europe; en outre, la classe de philosophie tiendrait lieu, durant la dernière année, de classe de français. Mais tous les autres ensei-

1. Il faut ajouter, il est vrai, les heures consacrées à des enseignements comme la musique, le dessin, qui exigent un moindre effort d'attention. En outre, les sciences naturelles seraient enseignées dans quelques conférences à la fin de chaque année.

2. A ce choix on joindrait une option moins importante. Pourquoi tous les élèves sont-ils tenus de dessiner : ne pourraient-ils choisir entre divers arts : la musique et le dessin par exemple ?

gnements seraient facultatifs, à la condition toutefois que l'élève choisisse des cours destinés à lui donner une culture « équilibrée ». Il ne sera pas libre de se livrer exclusivement à son goût pour les mathématiques ou à sa vocation littéraire; il devra même, parmi les sciences, étudier en même temps des sciences déductives et des sciences inductives; mais il sera libre, ces restrictions faites, de choisir à son gré. Il pourra, par exemple, combiner les études suivantes : latin, allemand, mécanique, physiologie animale ; ou celles-ci : latin, grec, algèbre, géographie générale; ou encore : allemand, anglais, géométrie, géologie, ou bien : latin, anglais, cosmographie, histoire des civilisations (sociologie). Même en suivant les règles que nous avons fixées, les combinaisons possibles sont innombrables [1] : le choix de l'élève serait donc libre.

Pour que cette liberté soit complète, il faut que, dans une même classe, un seul cours soit fait à chaque heure : si deux cours sont faits en même temps, on limite le choix de l'enfant, on empêche l'élève studieux de suivre tous les cours qui lui plaisent. Mais est-il possible de réaliser cette condition? Ne faudrait-il pas arrêter le soleil pour trouver dans la journée la place d'un si grand nombre de leçons? Remarquons d'abord que la durée des classes serait réduite. Toutes celles pendant lesquelles la correction des devoirs et l'explication des auteurs sont rares, toutes celles qui ne sont consacrées qu'au cours du professeur seraient d'une heure au maximum : l'attention de l'enfant, disent les psychologues, ne se prolonge guère au delà de cinquante minutes [2]. Une fois par mois, le professeur interromprait son cours pour interroger, mais les interrogations les plus fréquentes seraient faites en dehors de la classe : elles seraient individuelles. Ainsi serait abrégée la durée des classes d'histoire et de sciences. Mais les classes de littérature elles-mêmes seraient moins longues si l'on procédait plus rapidement à la récitation des leçons et à la dictée des textes. Cette réforme n'aurait que des avantages : l'utilité de la récitation est contestée [3]; et la dictée des textes

1. D'après les programmes actuels, on étudie dans les lycées (la langue, la littérature française, l'histoire et la géographie de l'Europe exceptées) quatre langues : l'allemand, l'anglais, le latin, le grec (sans compter l'espagnol, l'italien et l'arabe); sept sciences déductives (arithmétique, géométrie, algèbre, trigonométrie, géométrie descriptive, cosmographie, mécanique) et huit sciences inductives (physique, chimie, géologie, physiologie végétale, physiologie animale et hygiène, géographie générale, économie politique, histoire des civilisations).

2. *Enquête*, t. I, p. 333 *b*.

3. T. I, p. 56 *b*.

pourrait être supprimée si les élèves étaient autorisés à les autocopier ou même à les imprimer : ce genre de travail manuel ne serait-il pas à sa place dans un établissement d'éducation? La durée des classes étant réduite, on satisferait à toutes les exigences en ramenant à vingt-cinq heures par semaine le maximum du temps consacré à l'enseignement : en troisième, en seconde et en rhétorique, quatre heures seraient données au français, quatre au latin, quatre au grec, trois à l'allemand, trois à l'anglais (les langues vivantes n'en ont pas plus aujourd'hui même dans les classes correspondantes de l'enseignement moderne), une à l'histoire, une à la géographie, trois aux mathématiques et deux aux sciences physiques et naturelles. En philosophie, la répartition serait un peu différente : sept heures à la philosophie, deux à l'histoire, une à la géographie générale, quatre aux sciences physiques, deux aux sciences naturelles, huit aux mathématiques, une aux langues vivantes. Avec cinq heures de classe par jour, on réussirait à établir un horaire tel que deux cours ne seraient jamais simultanés. Mais ce n'est pas à dire que chaque élève devrait chaque semaine passer vingt-cinq heures en classe : plus les élèves mûrissent, plus on doit leur réserver de temps pour leur travail personnel. A la rigueur, un élève exceptionnellement doué pourrait suivre tous les cours; mais le plus grand nombre choisirait parmi ces enseignements et ne serait pas en classe plus de vingt heures par semaine. Ainsi, au lieu de contraindre l'élève à emmagasiner un savoir encyclopédique, le lycée lui offrirait les moyens d'acquérir une « culture équilibrée ».

Une réforme du baccalauréat correspondrait à cette réforme de l'enseignement. Le candidat choisirait ses épreuves — sauf la composition française —, comme l'élève aurait choisi ses études — sauf l'étude du français. Dans chaque académie, à la fin de l'année scolaire, on désignerait autant de juges qu'il y aurait de matières dans le programme des lycées, et les candidats se présenteraient non pas devant un tribunal, mais devant une série de tribunaux à juge unique. L'examen se passerait « par unités » [1]. Chaque examinateur aurait le droit d'être assez sévère puisque l'élève aurait fixé lui-même le programme de son examen. Il serait donc nécessaire d'avoir une note suffisante pour toute épreuve et l'on n'aurait pas le scandale de voir des bacheliers de philosophie ignorant le nom de

1. T. II, p. 177 *b*.

Socrate ou de Kant. Plusieurs l'ont remarqué devant la Commission : avec le système actuel, dans lequel une bonne note d'histoire « compense » une mauvaise note de sciences — ou réciproquement — « une note nulle n'arrête jamais personne » [1]. Au contraire, dans le système proposé, les notes médiocres elles-mêmes seraient éliminatoires : or l'effort de mémoire ne serait récompensé que d'une note médiocre : on aurait le droit d'exiger du candidat un effort de réflexion, et l'on aurait le temps de vérifier la réalité de cet effort. L'examen serait donc sérieux. Quand l'élève aurait subi avec succès un nombre déterminé d'épreuves, il serait diplômé [2]. C'est ainsi que sont choisis, en Angleterre, les jeunes gens qui se destinent au service des colonies. Ce système a trouvé devant la Commission d'éminents défenseurs. Voici comment le décrit M. Croiset : « Il y a trente-sept matières qui sont laissées *ad libitum* au choix du candidat : on ne demande à aucun candidat de répondre sur les trente-sept matières, on lui demande d'en choisir sept, quelles qu'elles soient : sanscrit, hébreu, grec, vers latins, littérature, géographie, histoire, mathématique, physique, chimie, etc. Il prend les sept matières qu'il veut, et on lui demande seulement, sur ces sept matières, d'avoir une note élevée, de prouver par conséquent qu'il est un homme capable de faire un grand effort d'esprit et avec succès [3]. » M. Chailley-Bert, à son tour, déclare que ce système est « une merveille » [4], et M. Léon Bourgeois s'efforce d'en faire passer l'esprit dans nos institutions [5]. Il suffirait, en effet, de rendre ce concours moins difficile (il est, en Angleterre, réservé à une élite) et de restreindre la liberté des candidats de manière à « équilibrer » les sciences et les lettres, et dans les sciences les connaissances déductives et les connaissances expérimentales, pour en faire le modèle idéal du baccalauréat et la sanction naturelle du système d'études que nous avons décrit.

Dans ce système, chaque élève pourrait choisir, vis-à-vis de tous les professeurs — le professeur de français excepté —, trois attitudes : s'abstenir de paraître en classe, se borner au rôle d'auditeur passif, prendre une part effective aux travaux de la classe. Que ferait-on des abstentionnistes? On leur laisserait la liberté de tra-

1. T. I, p. 305 *a*. Cf. contre le système des « compensations » t. I, p. 219 *a*, t. II, p. 33 *b*.
2. Comparer le régime actuel de la licence ès sciences.
3. T. I, p. 96 *a*.
4. T. I, p. 361 *b*.
5. T. II, p. 704 *a*.

vailler dans la bibliothèque, ou dans leur chambre (si l'internat était modifié de manière à donner à chacun sa cellule); on leur laisserait même la liberté de ne rien faire, ou de consacrer leur temps soit à des travaux manuels, soit à des exercices physiques : la salle de gymnastique, comme la bibliothèque, serait ouverte en permanence. Un inspecteur général, M. Joubert, a développé devant la Commission une théorie analogue. Après avoir distingué des enseignements obligatoires et des enseignements facultatifs, il ajoute : « Tel pourrait ne suivre qu'un cours (facultatif), tel autre deux ou davantage; j'admettrais même que certains élèves n'en suivissent aucun et employassent le temps des cours à faire des exercices physiques ou à jouer au tennis. Je crois que cette organisation ne présenterait pas de difficultés[1] ». Or, M. Joubert adopterait ce système dans la division de grammaire. A plus forte raison le trouverait-il praticable dans la division supérieure où les élèves doivent apprendre l'usage de la liberté.

Resteraient dans la classe deux catégories d'élèves, les auditeurs et les travailleurs. Les travailleurs seraient soumis à tous les exercices, mais il est à croire qu'ils s'y soumettraient volontiers puisqu'ils auraient choisi leur sort. Le travail libre est supérieur au travail forcé. Les sanctions seraient seulement destinées à encourager leur persévérance; elles apparaîtraient comme l'effet de leur décision et non comme l'effet de la fatalité. Afin de prévenir les caprices, il serait interdit de renoncer à un cours avant la fin de l'année pendant laquelle on l'aurait choisi. En outre, l'obligation de remplacer un cours par un autre et de recommencer une étude nouvelle au lieu de continuer l'étude commencée suffirait pour empêcher les jeunes gens de changer trop légèrement de résolution. Les seuls changements permis seraient ceux qui entraîneraient un supplément d'obligations : il serait permis à un abstentionniste de devenir auditeur et à un auditeur de devenir travailleur, mais la réciproque n'aurait pas lieu. L'élève aurait donc de nombreuses occasions de prendre des initiatives, de faire des choix, mais, le choix fait, il serait obligé d'en supporter les conséquences : les meilleures conditions requises pour l'éducation de la volonté se trouveraient donc réalisées.

Mais ne seraient-elles pas réalisées si l'on ne distinguait que deux catégories d'élèves : les abstentionnistes et les travailleurs? Ce sys-

1. T. II, p. 52 *b*

tème plus simple aurait ses inconvénients. Il ne laisserait pas aux indécis le moyen de faire des expériences capables de dicter leur résolution : un enfant hésitant entre la mécanique et la géométrie devrait choisir l'une immédiatement tandis que l'autre conviendrait mieux peut-être à sa vocation. C'est en lisant Descartes que Malebranche sent naître la vocation philosophique; c'est en écoutant un cours de géographie qu'un mathématicien peut connaître sa vocation de géographe. En outre, l'institution des auditeurs permettrait aux jeunes gens de suivre des cours nombreux sans se surmener. Peut-être certains de ces auditeurs bénévoles tireraient-ils du cours un profit plus considérable que les « travailleurs ». Leur présence ne saurait être une gêne pour le professeur, car il serait bien entendu qu'à la moindre incorrection ils seraient expulsés. Libres d'assister au cours ou d'aller à leurs plaisirs, ils prendraient, par le fait même de leur présence, l'engagement de se bien conduire. Le professeur n'aurait donc pas à se préoccuper de l'ordre à maintenir : il aurait entre les mains une punition sévère : l'expulsion. Actuellement, cette peine n'a aucune valeur; en soustrayant l'élève à la contrainte, elle lui cause un plaisir : elle comble ses désirs quand elle n'est pas accompagnée d'une autre sanction, puisqu'elle le prive de la leçon qui l'ennuie et de la surveillance qui le gêne. C'est le contraire d'une pénalité. Au contraire, si l'élève choisit ses classes, l'exclusion d'une classe le prive de l'objet de son désir et la peine sera d'autant plus forte que le désir était plus vif : l'exclusion d'un « travailleur » est une peine plus sévère que l'exclusion d'un « auditeur », puisque le premier désire plus vivement que le second suivre le cours dont on l'exclut et puisque le programme de ce cours est le programme qu'il a choisi pour son examen final. Ainsi, l'établissement des cours facultatifs modifierait profondément l'esprit de la discipline actuelle. Les réformes de 1890 étaient excellentes : ceux qui les attaquent sous prétexte qu'elles ont relâché la discipline ne nous apportent pas la preuve de leurs assertions : il serait pourtant facile de dresser et de comparer les statistiques des professeurs « coulés » en 1889 et en 1899. Mais quelle que soit la valeur de ces réformes, elles sont insuffisantes, parce qu'elles se bornent à atténuer la rigueur parfois absurde de l'ancienne discipline sans changer son principe. Ce principe serait modifié si l'on supprimait l'obligation de suivre tous les cours; sous un régime de liberté, toutes les pénalités nécessaires pour réprimer les violations de la loi deviendraient inutiles. C'est

alors seulement que serait inaugurée la discipline libérale, non pas celle qui consiste à adoucir les peines sans diminuer les causes des délits, mais celle qui supprime des causes de délits en supprimant les contraintes inutiles.

Ce n'est pas seulement en transformant l'internat mais en réorganisant l'enseignement qu'on peut réformer l'éducation universitaire. En classe, comme à l'étude, les relations du maître et de l'élève doivent être différentes de ce qu'elles ont été jusqu'à ce jour; une liberté plus grande donnerait à l'élève plus de temps pour réfléchir, plus de goût pour le travail et plus d'affection pour le maître. Ainsi se ferait, dans de meilleurs conditions, l'éducation du jugement et de la volonté.

Conclusion.

L'État doit aux élèves qu'il accueille dans ses lycées une éducation conforme aux règles de la pédagogie. Celle qu'il leur offre aujourd'hui ne redoute aucune comparaison : les hommes qui ont l'honneur de la donner sont guidés par les principes d'une haute morale rationnelle et ils s'efforcent de perfectionner sans cesse leurs méthodes. L'éducation universitaire n'est inférieure à aucune autre. Est-ce à dire qu'elle n'ait aucun progrès à réaliser? Il s'en faut. D'une part, les éducateurs n'ont pas l'occasion d'agir : ils sont dispersés aux quatre coins de la ville. Il semble qu'en organisant le lycée, on ait voulu copier la caserne où l'officier n'habite pas. Même dans la maison, les éducateurs sont isolés puisque le lycée n'a pas d'organe central : la dispersion des éducateurs, voilà le premier défaut de l'éducation universitaire. D'autre part, les programmes sont trop longs pour que les professeurs aient le temps de former le jugement et la volonté : ils ne peuvent guère exercer que la mémoire de leurs élèves. En installant les éducateurs au lycée par la création de cités universitaires, en donnant à l'organisme un cœur par la réforme des bibliothèques, on remédierait au premier défaut. Et l'on remédierait au second en permettant aux élèves de choisir, parmi les cours, un programme restreint d'études équilibrées. L'éducation universitaire serait ainsi plus conforme aux exigences de la pédagogie, et si la clientèle bourgeoise continuait à abandonner ses lycées, l'État n'aurait du moins aucun reproche à encourir.

Paul Lapie.

TABLE DES AUTEURS

Bouasse (H.). — De l'éducation scientifique des « philosophes »..... 32-52
Bouglé (C.). — L'idée moderne de la Nature..... 529-555
Boutroux (P.). — Exposé critique de la philosophie de Leibniz par B. Russell..... 328-342
Brochard (V.). — L'Éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza. 688-699
Brunschvicg (L.). — De la Méthode dans la philosophie de l'esprit.... 53-69
— La Philosophie nouvelle et l'intellectualisme..... 433-478
Cantecor (G.). — L'idée commune de solidarité..... 368-384
— La morale ancienne et la morale moderne..... 556-578
Chartier (E.). — Le culte de la raison comme fondement de la République..... 111-118
— Sur les perceptions du toucher..... 279-291
Christophe (Ch.). — Le principe de la vie comme mobile moral selon J.-M. Guyau..... 343-360
— — 487-528
Cresson (A.). — Le Christianisme de Tolstoï..... 749-773
Dunan (Ch.). — Les principes moraux du Droit..... 700-726
Espinas (A.). — La tristesse et la joie par G. Dumas..... 210-223
Fouillée (A.). — Les deux directions possibles dans l'Enseignement de la philosophie et de son histoire..... 677-687
Lalande (A.). — Les principes universels de l'éducation morale..... 237-249
Landormy (P.). — Remarques sur la philosophie nouvelle et sur ses rapports avec l'intellectualisme..... 479-486
Landry. — Sur l'idée de justice distributive..... 727-748
Lapie (P.). — La réforme de l'éducation universitaire..... 646-666
— — 774-798
Lechalas (G.). — Un paradoxe géométrique..... 361-367
Le Roy (E.). — Un positivisme nouveau..... 138-153
— Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie..... 292-327
— — 407-432
Level (M.). — Une réforme nécessaire : motiver les décisions judiciaires..... 667-675
Le Verrier (Ch.). — Friedrich Nietzsche..... 70-99
Milhaud (G.). — L'idée d'ordre chez Aug. Comte..... 385-406
Parodi (D.). — Le rire, par H. Bergson..... 224-236
Ravaisson (F.). — Testament philosophique..... 1-31
Ruyssen (Th.) — Le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle.. 100-110
Sorel (G.). — La valeur sociale de l'art..... 251-278
Tarde (G.). — L'action des faits futurs..... 119-137
Wilbois (J.). — L'esprit positif..... 154-209
— — 579-645

TABLE DES ARTICLES

Art (**La valeur sociale de l' —**), par G. Sorel 251-278
Droit (**Les principes moraux du —**), par Ch. Dunan 700-720
Éducation (**L' — scientifique des « philosophes »**), par H. Bouasse 32-52
Esprit positif (**L'**), par J. Wilbois 154-209
— — 579-645
Éternité (**Sur l' — des âmes dans la philosophie de Spinoza**), par V. Brochard 688-699
Futur (**L'action des faits futurs**), par G. Tarde 119-137
Justice (**Sur l'idée de — distributive**), par A. Landry 727-748
Méthode (**De la — dans la philosophie de l'esprit**), par L. Brunschvicg. 53-69
Morale (**La — ancienne et la — moderne**), par G. Cantecor 556-578
Nature (**L'idée moderne de la —**), par C. Bouglé 529-555
Ordre (**L'idée d' — chez Aug. Comte**), par G. Milhaud 385-406
Philosophie (**Sur quelques objections adressées à la nouvelle —**), par E. Le Roy 292-327
— — — 407-432
— (**La — nouvelle et l'intellectualisme**), par L. Brunschvicg.. 433-478
— (**Remarques sur la — nouvelle et sur ses rapports avec l'intellectualisme**), par P. Landormy 479-486
— (**Les directions de la — contemporaine**), par A. Fouillée... 677-697
Positivisme (**Un — nouveau**), par E. Le Roy 138-153
Testament philosophique, par F. Ravaisson 1-31
Toucher (**Sur les perceptions du —**), par E. Chartier 279-291

DISCUSSIONS

Paradoxe (**Un — géométrique**), par G. Lechalas 361-367

ÉTUDES CRITIQUES

Leibniz (**Exposé critique de la philosophie de —, par B. Russell**). P. Boutroux 328-342
Mysticisme (**Le — spéculatif en Allemagne au XIVe siècle**), Th. Ruyssen. 100-110
Nietzsche (**Friedrich**), Ch. Le Verrier 70-99
Rire (**Essai sur le —, par H. Bergson**). D. Parodi 224-236
Tristesse (**La — et la joie, par G. Dumas**), A. Espinas 210-223
Tolstoï (**Le Christianisme de —**), A. Cresson 749-773
Vie (**Le principe de la — comme mobile moral selon Guyau**), Christophe. 343-360
— — — — 487-528

QUESTIONS PRATIQUES

Éducation (**Les principes universels de l'— morale**), par A. Lalande... 237-249
Raison (**Le culte de la — comme fondement de la République**), par E. Chartier 111-118
Réforme (**Une — nécessaire : motiver les décisions judiciaires**), par Level. 667-675
Solidarité (**L'idée commune de —**), par G. Cantecor 368-384

ENSEIGNEMENT

Éducation (**La Réforme de l' — universitaire**), par P. Lapie 646-666
— — — — 774-799

TABLE DES SUPPLÉMENTS

Livres français nouveaux.

Adam (Ch.) et Tannery (P.). — Publication des Œuvres de Descartes, Correspondance IV juillet 1643-avril 1647, 1 vol. in-4. 708 p., Cerf. — Mai, 6, II.

Arréat (L.). — Dix années de philosophie, 1 vol. in-18, vi-181 p., Alcan. — Mai, 3, I, II.

Ballaguay, Bouglé, Darlu, Lottin et Rayot. — Pour la liberté de conscience, 1 vol. in-12, viii-215 p., Cornély. — Septembre, 7, II.

Barzelotti (G.). Traduit par A. Dietrich. — La Philosophie de Taine, 1 vol. in-8, xxvii-448 p., Alcan. — Mars, 3, I.

Bazaillas (A.). — La Crise de la croyance dans la philosophie contemporaine, 1 vol. in-12, Perrin. — Mai, 3, II.

Berr (H.). — Peut-on refaire l'unité morale de la France? 1 vol. 146 p., A. Colin. — Novembre, 4, II.

Binet (A.). — La Suggestibilité, 1 vol. in-8, 391 p., Schleicher. — Mars, 9, II.

Bourdeau (L.). — Le Problème de la Vie, 1 vol. in-8, xi-372 p., Alcan. — Juillet, 1, II.

Bos (C.). — Cathédrales d'autrefois et usines d'aujourd'hui, de Carlyle (traduction avec préface d'Izoulet, 1 vol. in-8, xxxii-467 p., éditions de la Revue Blanche. — Juillet, 6, I.

Buisson (F.). — La religion, la morale et la science : leur conflit dans l'éducation contemporaine, 1 vol. in-12, vii-266 p., Fischbacher. — Janvier, 1, II.

Chartier (E.). — Spinoza, 1 vol. in-18, 122 p., Delaplane, Collection des « Philosophes ». — Mai, 7, II.

Congrès. — Bibliothèque du — international de Philosophie, I. Philosophie générale et Métaphysique, 1 vol. in-8, xxii-468 p., Colin. — Mai, 1, I.

— II. Logique et Histoire des Sciences, 1 vol. in-8, de 688 p., Colin. — Juillet, 1, I.

— Congrès international de psychologie (IVe), Compte rendu des séances publié par le Dr P. Janet, 1 vol. gr. in-8°. iii-814 p., Alcan. — Novembre, 6, I.

Couturat (L.). — La Logique de Leibniz d'après des documents inédits, 1 vol. gr. in-8, xii-607 p., Alcan. — Septembre, 6, II.

Descartes. — *Meditations de prima philosophia*, éd. Güttler, 1 vol. in-8°, iv-250 p., Munich. — Novembre, 5, II.

Durand (de Gros). — Variétés philosophiques, 1 vol. xxxii-333 p., Alcan. — Janvier, 4, II.

Faguet (E.). — Problèmes politiques du temps présent, 1 vol., 330 p., Colin. — Mars, 2, II.

Fonsegrive (G.). — La Crise sociale, 1 vol. in-12, xiv-198 p., Lecoffre. — Mai, 5, II.

Foucault (M.). — La Psycho-physique, 1 vol., in-8, 491 p., Alcan. — Novembre, 4, I.

Fouillée (A.). — La Réforme de l'Enseignement par la Philosophie, 1 vol. in-18, 214 p., Colin. — Septembre, 5, I.

Giraud (V.). — Essai sur Taine, 1 vol. in-8, xxiv-322 p., Collectanea Friburgensia, Fribourg, et Hachette, Paris. — Mars, 3, I.

Gley (E.). — Essai de philosophie et d'histoire de la biologie, 1 vol. in-8, viii-343 p., Masson. — Mai, 3, I.

Goblot (E.). — Le Vocabulaire philosophique, 1 vol. in-18, xiii-189 p., Colin. — Janvier, 3, II.

Hatzfeld (Ad.). — Pascal, 1 vol. in-8, xii-291 p., Alcan, collection des « Grands Philosophes ». — Septembre, 5, II.

Halévy (E.). — La Formation du radicalisme philosophique, t. I. La Jeunesse de Bentham, xv-413 ; t. II, L'Évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815, iv-385 p., Alcan. — Septembre, 6, I.

Janet (P.). — Œuvres philosophiques de Leibniz, 2 vol. in-8, xxviii-820 et 604 p., Alcan. — Janvier, 6, I.

Joly (H.). — Malebranche, 1 vol. in-8, xii-296 p., Alcan, collection des « Grands Philosophes ». — Septembre, 5, II.

Lacombe (P.). — La Guerre et l'homme, 1 vol. in-12, 411 p., Société nouvelle de librairie et d'édition. — Janvier, 4, II.

Lair (Ad.). — Th. Jouffroy, Correspondance, 1 vol. in-18, 426 p., Perrin. — Juillet, 2, II.

Landormy. — Socrate, 1 vol. in-18, 141 p., Delaplane, collection « Les Philosophes ». — Mars, 3, I.

Le Chartier. — David Hume, 1 vol. in-8, de 275 p., Alcan. — Janvier, 9, II.

Leclère (A.). — Essai critique sur le droit d'affirmer, 1 vol. in-8, 264 p., Alcan. — Mai, 1, II.
Martin (J.). — Saint Augustin, 1 vol. in-8, 403 p., Alcan, Collection « Les Grands Philosophes ». — Mai, 6, II.
Mauxion (M.). — L'Éducation par l'instruction et les théories pédagogiques de Herbart, 1 vol. in-18, vi-187 p., Alcan. — Mars, 4, II.
Michaut (G.). — Pensées de Marc-Aurèle, 1 vol. in-12, xxi-258 p., Fontemoing. — Mai, 8, I.
Michel (H.). — La Doctrine politique de la démocratie, 1 br. in-16, 64 p. (Questions du temps présent); Colin. — Mai, 5, I.
Paulhan (F.). — Psychologie de l'invention, 1 vol. in-18, 185 p., Alcan. — Mai, 1, I.
Péchenard. — Un Siècle, mouvement du monde de 1800 à 1900, publié sous la présidence de — 1 vol. in-8, xxvi-915 p., Oudin. — Janvier, 6, I.
Prat (L.). — Le Mystère de Platon. Aglaophamos, 1 vol. in-8 de 215 p., Alcan. — Mars, 5, I.
Rauh (P.) et Revault d'Allonnes. — Psychologie appliquée à la morale et à l'éducation, 1 vol. viii..., Hachette. — Janvier, 2, II.
Remacle (G.). — Traduction de la *Metaphysica nova* de SS. Laurie, 1 vol. in-12, viii-328 p., 6, II.
Renault (M.). — Platon, 1 vol. in-18 de 117 p., Collection « les Philosophes », Delaplane. — Mars, 3, I.
Renouvier (Ch.). — Les dilemmes de la Métaphysique pure, 1 vol. 283 p., Alcan. — Mars, 1, I.
— Uchronie. L'Utopie dans l'histoire, 2e édit., 1 vol. 412 p., Alcan. — Mars, 1, II.
— Histoire et solution des problèmes métaphysiques, 1 vol. 477 p., Alcan. — Septembre, 1, II.
Robin (G.). — Œuvres scientifiques réunies et publiées sous les auspices du ministère de l'Instruction publique par L. Raffy, t. II, fascicules I, II. Gauthier-Villars. — Novembre, 3, II.
Rodier. — Traité de l'Ame d'Aristote, 2 vol., E. Leroux. — Mars, 5, I.
Russell (B.). — Essai sur les fondements de la géométrie traduit par Cadenat, 1 vol. in-8, x-274 p., Gauthier-Villars.
Sanford (Ed. T.). Cours de psychologie expérimentale, traduit par Bourdon et Schinz. (Bibliothèque de pédagogie et de psychologie publiée sous la direction de Binet), 1 vol. in-8 de vi-477 p., Schleicher. — Mars, 8, II.
Seignobos (Ch.). — La Méthode historique appliquée aux sciences sociales, 1 vol. in-8, de 322 p., Alcan. — Novembre, 2, II.

Livres étrangers nouveaux.

Bergmann (J.). — Untersuchungen über Hauptpünkte der Philosophie, 1 vol. vi-483 p., Marburg. — Mars, 7, II.
Branislas Petronievics. — Principien der Erkenntnisslehre, 1 vol. vi-134 p., Berlin. — Janvier, 6, II.
Erdmann (B.). — Kritik der reinen Vernunft von I. Kant, 1 vol. vi-609 p. Appendice à part, 115 p., G. Reimer. — Mars, 6, II.
Ferrari (M.). — Il Liceo Vittorio Emmanuele II di Napoli, la Cattedra di filosofia, 1 vol. de clxxxix-145 p., Veraldi. — Mai, 8, II.
Gentile (G.). — L'Insegnamento della filosofia nei Licei, 1 vol. 235 p., Sandon. — Mai, 9, I.
Hobson (J. A.). — The social Problem, 1 vol. in-8, vii-295, Nisbet. — Juillet, 3, II.
Joel (K.). — Der echte und der Xenophontische Socrates, 1 vol. de xxv-1145 p., Gaertner. — Juillet, 3, I.
Kühtmann (A.). — Maine de Biran, Ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik und der Psychologie des Willens, 1 vol. in-8, viii-195 p., Brême. — Novembre, 5, II.
Leslie Stephen. — The English Utilitarians, 3 vol. in-8. — Janvier, 8, I.
Parise (P.). — Manuele di Ortotrenia, 1 vol. de 235 p., Hœpli. — Mai, 9, II.
Petzoldt (J.). — Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, 1 vol. de viii-350 p., Leipzig. — Mars, 7, I.
Rand (B.). — The Life, unpublished letters and philosophical regimen of Anthony, earl of Shaftesbury. Londres et New-York. — Juillet, 5, I.
Royce (J.). — The Conception of immortality, 1 vol. in-16, 91 p., Houghton. — Mars, 8, I.
Rappaport (S.). — Spinoza und Schopenhauer, 1 vol., v-148 p., Berlin. — Janvier, 7, I.
Russell (B.). — A critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. — Janvier, 9, I.
Sarlo (F. de). — Il concetto dell'Anima nella psichologia contemporanea, 1 br. 45 p., Ducci, Florence. — Juillet, 6, II.
Schweiger. — Soziologie, Philosophie der Geschichte und Völker Psychologie in ihren gegenseitigen Berichtungen, br. de 80 p. — Janvier, 6, II.
Scott (W. R.). — Francis Hutcheson, 1 vol. in-8, xx-296 p., Cambridge. — Mars, 9, I.
Trivero (C.). — Classificazione delle Scienze, 1 vol. 292 p., Hœpli, Milan. — Mai, 8, II.

Revues françaises et étrangères.

Annalen der Naturphilosophie, fondées par Ostwald. — Novembre, 6, II.

Année philosophique de F. Pillon, onzième année, 1 vol. in-8, 316 p., Alcan (Articles de MM. Dauriac, Brochard, Hamelin, Pillon). — Septembre, 8, I.

Année psychologique de Binet, sixième année, 1 vol. in-8, 774 p., Schleicher Reinwald (Articles de MM. Claparède, Largnier des Bancels, Victor Henri, Marages, Simon, Warren, Zwardemaker.) — Mars, 9, I.

Année sociologique de Émile Durkheim, quatrième année (Articles de MM. Bouglé, Durkheim, Charmont.) — Septembre, 8, II.

Archives de psychologie de la Suisse romande, publiées par Flournoy et Claparède, Genève, Eggimann; Paris, Alcan; Leipzig, Barth. — Novembre, 7, I.

Archiv für systematische Philosophie, t. VI (Articles de MM. Natorp, Godl, Bosanquet, Lipps, Tonnies, Müller, Goldschmidt, Bullaty, Hartmaan, Mally, Freytag, Klempeter, Dessoir). — Juillet, 7, I.

International Journal of Ethics (Articles de MM. Goodwen Everett Mackensie, Davies, Frumantle, Miss Marks, Miss Ritchie, MM. Adams, Carter, Morton, Benn, Bosanquet).

Philosophische Studien (Articles de MM. Seyford, Kiesow, Moffat, Buch, Cohn, Hadji Denkow, Wundt, Zeller, Dürr, Helpeach Alechsieffue, Miss Smith).

Psychological Review (Articles de MM. Cattell, Woodeworth, Miss Calkins, MM. Bawden, Stralson, Dodge, Thorndike, Buchner, Warren, Starburk, Jastrow Armand, Pathon, Urban, Fife, Patrick, Lloyd, Wenley, Giddins, etc.).

Revue philosophique de Ribot (Articles de MM. Evellin et Z., Borel, P. Tannery, Dunan, Brochard, Sertillanges, Bouglé, Novicow). — Mai, 9, I.

Revue de philosophie de Peillaube (Articles de MM. Duhem, Bulliot). — Janvier, 10.

Revue de synthèse historique de H. Berr (Articles de MM. Boutroux, Lanson, Lacombe, Xénopol). — Janvier, 10.

Nécrologie.

Durand de Gros. — Janvier, 1, I.

Renseignements divers.

Agrégation de Philosophie. — Septembre, 4, I.

Délégation pour l'adoption d'une langue auxiliaire internationale. — Mars, 15, I.

La philosophie dans les Universités (1901-1902). France, Belgique, Suisse. — Septembre, 1, I; Novembre, 1, I.

Société française de Philosophie. — Mars, 16.

Comptes rendus des soutenances de thèses du Doctorat.

Foucault. — I. *De somniis observationes et cogitationes.* — II. *La Psychophysique.* — Novembre, 16, I.

Halévy. — I. *De concatenatione quæ inter affectiones mentis propter similitudinem fieri dicitur.* — II. *La formation du radicalisme philosophique. La Révolution et le principe de l'utilité.* — Mai, 11, II.

Landry. — I. *De responsabilitate sontium.* — II. *L'utilité sociale de la propriété individuelle.* — Juillet, 7, II.

Leclère. — I. *De facultate verum assequendi secundum Balmesium.* — II. *Essai critique sur le droit d'affirmer.* — Mars, 10, I.

Le gérant : Maurice Tardieu.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.)

(N° DE JANVIER 1901)

NÉCROLOGIE

Durand (de Gros).

C'est une belle et noble vie d'entier dévouement à la science, de tenace fidélité à une philosophie très neuve et très haute, c'est comme un long acte de foi à la raison, que vient de terminer, le 17 novembre dernier, M. Durand (de Gros). L'on sait combien ses idées ont mis de temps à vaincre l'ignorance et la routine, et qu'encore elles n'ont agi le plus souvent et ne se sont fait adopter que sous d'autres noms que celui de leur auteur. « Il a fallu, disait-il avec mélancolie dans la préface de son dernier livre, enterrer mes contemporains pour trouver dans la jeune génération des juges moins hostiles et obtenir une réparation relative ». En effet, son système métaphysique, fondé sur des données scientifiques précises et originales et qui aboutissait, avec la grande thèse du polyzoïsme et du polypsychisme, à une sorte de leibnizianisme renouvelé, avait été, dans ces dernières années, étudié avec sympathie et mis enfin à son rang. Il avait pu assister à une renaissance de l'idéalisme philosophique, et à ce qui avait été le grand but de son œuvre, la décadence du positivisme et l'intime union de la métaphysique et de la science. De hautes autorités, M. Edm. Perrier, M. Boutroux, avaient rendu hommage à son œuvre féconde de précurseur, et en biologie et en philosophie pure. Encouragé par cette justice tardive, et comme s'il avait senti que le temps lui était compté, M. Durand (de Gros) s'était remis à la tâche, il avait livré au public, en moins de deux ans, trois volumes, dont deux, entièrement nouveaux, semblaient renouveler les questions les plus rebattues et y découvrir comme des veines inexplorées. Un juge compétent pouvait qualifier ses *aperçus de Taxinomie* « d'*Organum* de la taxinomie »; il envoyait encore un mémoire au Congrès de Philosophie; et nous rendons compte ici même de ses *Variétés philosophiques*. Au sortir de cet effort de production, la mort l'a pris : mais son œuvre était accomplie; il a pu écarter la crainte qu'il exprimait naguère : « J'ai frémi à la pensée que mes idées seraient ensevelies avec moi ». Il restera de M. Durand (De Gros) plus et mieux qu'un souvenir.

LIVRES NOUVEAUX

La religion, la morale et la science : leur conflit dans l'éducation contemporaine. — Quatre conférences faites à l'*Aula* de l'Université de Genève (avril 1900) par Ferdinand Buisson, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. 1 vol. VII, 266 p. in-12. Paris, Fischbacher 1900. — Ces conférences, que l'auteur n'avait pas d'abord destinées à l'impression, ne constituent naturellement pas une étude en règle de tous les problèmes relatifs à la religion, à la morale, à la science; elles sont une profession de foi motivée, une confession sincère et courageuse, qui touchera, au plus noble et au plus profond d'eux-mêmes, tous ceux qui, cherchant Dieu « en esprit et en vérité », sauront le lire sans parti pris et sans préjugé. Le conflit apparent de la religion et de la science naît de ce que, la science ayant pour mission de rendre intelligibles à l'homme les phénomènes de la nature, la religion oppose à la raison l'intervention inexplicable du miracle, le surnaturel; la science résout le conflit par l'histoire en démontrant que, dans les conditions où les hommes primitifs étaient placés, le recours au surnaturel était né-

cessaire pour suppléer aux lacunes de l'observation et à l'insuffisance de la méthode : rien de plus naturel, dès lors, que l'imagination du surnaturel. De même, s'il y a un progrès moral pour l'humanité, il est inévitable que ce progrès se traduise par des crises mettant en opposition la morale de la tradition, consacrée par les formules magiques des cultes et des mythologies, et la morale de la conscience qui s'ouvre tous les jours à une forme nouvelle de justice et de fraternité; l'histoire intelligente et tolérante justifie à la fois le dogme et la critique du dogme, en les rapportant l'un et l'autre à des stades différents du développement d'une même activité. La religion est donc condamnée par la science et par la morale, si la religion se définit par cette supposition que l'esprit humain s'est arrêté au temps de Moïse ou d'Hercule, de Jésus ou de Mahomet, et qu'il a été soudain frappé de stérilité. Mais la vraie religion est l'affirmation du progrès spirituel; elle regarde l'avenir au lieu de se tourner vers le passé; elle est au delà de la science et de la morale, non en deçà : elle s'appuie sur elle, et elles les défend contre la tendance matérialiste qui referait avec des formules scientifiques une orthodoxie despotique et avec des commandements moraux une église d'obéissance littérale; elle prépare la rédemption de l'humanité par l'homme, la cité de lumière et de justice qui sera « le paradis vivant et actif ». Cette foi spirituelle se précise dans les notes de l'appendice, si vigoureuses et si franches d'allure, où M. Buisson signale l'inconsistance des formules d'accommodation et de transition proposées par quelques pasteurs pour concilier les mots anciens et les idées nouvelles, où il dénonce la perfidie enfantine, le caractère anti-religieux des attaques dirigées contre l'éducation nationale en France par la *Revue* cosmopolite de MM. Brunetière et Goyau; elle s'illustre et elle prend corps par l'admirable apologie de Félix Pécaut qui ouvre la quatrième conférence. Peut-être aurions-nous voulu que M. Buisson indiquât d'une façon plus nette ce qui désormais est impossible pour une conscience droite et sincère. La troisième conférence s'achève sur une interrogation : « Qui parle de déclarer close l'ère des élucubrations théologiques, des systèmes métaphysiques, des hypothèses et des épopées, des investigations scientifiques et extra-scientifiques, des voyages dans l'inconnu et des appels à l'idéal? » Mais l'interrogation est suivie d'une reserve plus conforme au spiritualisme scrupuleux qui inspire M. Buisson. « La religion de l'avenir trouvera sans doute qu'il y a assez de vérité et assez de poésie dans les trésors de l'art et de la science, qui sont à elle, pour n'avoir pas besoin d'en chercher ailleurs par les procédés rudimentaires d'autrefois ».

Psychologie appliquée à la morale et à l'éducation, par F. Rauh, maître de conférences à l'école Normale supérieure, avec la collaboration de G. Revault d'Allonnes, professeur agrégé de philosophie au lycée d'Auch. 1 vol. de VIII-00 p. Paris, Hachette, 1901. — Ce manuel de psychologie, écrit pour les élèves de cinquième année de l'enseignement secondaire des jeunes filles, est un livre original. Il a même plusieurs originalités qui ne sont pas toutes également heureuses. La première, que nous goûtons fort médiocrement, lui a été en quelque sorte imposée par le programme officiel : elle consiste, dans le but d'adapter la psychologie aux besoins de l'éducation, à lui retirer autant que possible son objet propre, ou du moins à envisager cet objet sous l'aspect qui répond le mieux aux intérêts réels ou supposés de la morale, de la métaphysique ou même de l'esthétique. Ce n'est pas sans quelque surprise qu'on rencontre en un ouvrage de psychologie une théorie du style, d'ailleurs complexe et fine, et une dissertation sur les avantages moraux des sociétés de secours mutuels.

Heureusement M. Rauh ne respecte qu'à moitié un programme qui n'accorde aucune place à la psychologie proprement scientifique, et dans plus d'une occasion, surtout dans l'étude des sens, de la mémoire, de la volonté, il met largement à profit les travaux des savants contemporains. Par ses nombreux emprunts à MM. Ribot, William James, Pierre Janet, Baldwin, etc., il enrichit singulièrement le bagage de psychologie positive que les manuels fournissaient d'ordinaire aux élèves de nos lycées, et plusieurs jugeront sans doute que son originalité la plus méritoire est de vulgariser, en les introduisant dans l'enseignement secondaire, bon nombre de notions et de vues familières depuis quinze ans à l'enseignement supérieur. Pour nous, ce livre nous plaît surtout parce qu'il exprime dans des sujets très divers une même pensée maîtresse, à la fois très belle et très chimérique, et que voici en quelques mots.

La critique kantienne a démontré que nous ne pouvons par la raison atteindre l'absolu; il nous reste donc à le réaliser par l'action, et plus précisément par l'action morale, la seule véritablement créatrice et libre. De là résulte un idéalisme d'espèce particulière, nullement intellec-

tuel et spéculatif, mais actif, militant et tout pénétré d'une ardente passion démocratique. L'action a pour M. Rauh toutes les vertus : elle nous purifie et nous instruit, elle nous oblige à sortir de nous-mêmes et nous découvre des vérités neuves. « Les militants, dit-il, à quelque opinion qu'ils appartiennent, voilà les consciences vivantes », voilà « la réserve saine d'une nation ». Lorsque le mysticisme nous fait un crime de toute affection qui s'attache à des êtres bornés et mortels, il commet le pire contre-sens; en réalité « le don de soi à des êtres périssables et imparfaits est beau et légitime, car c'est le moyen de les transfigurer ». Là où réside le devoir se trouve aussi le bonheur : « il n'est pas besoin de beaucoup pour être heureux; il suffit d'un art à la portée de tous, l'art de ne pas mépriser les réalités qui nous environnent, de donner un prix aux choses humbles, de transfigurer notre existence par notre bonne grâce et par une action efficace exercée autour de nous ». Quelques-unes de nos joies les meilleures nous viennent de la science; mais qu'est-ce que la science, sinon une poésie abstraite? « Il ne suffit pas d'isoler les propriétés des choses pour les comprendre, il faut les transfigurer ». De même l'art sous toutes ses formes est-il autre chose qu'une « transfiguration » déguisée ou franche du monde réel? Ce parti-pris idéaliste est si fort que M. Rauh l'applique partout et de la façon parfois la plus imprévue : c'est ainsi qu'il se plaît à imaginer dans la bêtise « une admiration candide pour des vérités entrevues et inaccessibles », et qu'il découvre dans les rapports et dénonciations de l'enfant contre ses frères ou ses camarades le droit que l'enfant s'attribue, selon la formule kantienne, « d'exiger l'obéissance de tous à la loi commune ». Il tient si peu de compte de la concurrence économique qu'il exclut de sa pédagogie tous les sentiments par lesquels elle se soutient et soutient avec elle la prospérité du pays. « Il faut éviter les procédés pédagogiques qui habituent l'enfant à chercher à devenir supérieur, non à lui-même, mais à ceux qui l'entourent : il en vient à se figurer que c'est là le but de la vie », et rien n'est évidemment plus erroné, aux yeux de M. Rauh, qu'une telle conception.

Nous regrettons de ne pouvoir mieux marquer la noblesse et le charme profond de cette philosophie, ou plutôt de ce rêve volontaire où s'exprime visiblement une âme d'élite. Nous souhaitons que ce rêve soit goûté d'un grand nombre, et en même temps nous craignons qu'il ne paraisse un peu léger et fragile à une démocratie industrielle, où domine l'esprit scientifique et critique. M. Rauh abandonne assez clairement — et nous ne lui en faisons pas un reproche — la croyance en un Dieu distinct du monde et en une immortalité personnelle; mais il ne la remplace par aucun credo saisissable et précis. S'il nous vante la foi au progrès, il nous la présente presque aussitôt comme irrationnelle, puisque « nous nous ne pouvons estimer exactement les pertes et les gains de l'humanité ». « Le savant croit au progrès parce qu'il y travaille », non pour une autre raison. La science elle-même n'est pas une réalité très solide, puisque les grandes hypothèses où elle cherche l'explication du monde ne sont que points de vue que l'esprit se donne et « ne peuvent prétendre à être des vérités ». Un seul motif de vivre subsiste : l'accomplissement de la justice; mais M. Rauh ne nous a-t-il pas montré dans les règles de la justice « des schèmes qui traduisent seulement le contour » de la vie morale? L'honnête homme et le savant « ne sont pas esclaves des théories dont ils se servent », c'est-à-dire ne les prennent pas lourdement au sérieux : de sorte que, pour parler sans ambages, les objets de l'âme, le vrai et le bien, se dépouillent de toute objectivité pour devenir des illusions dont s'enveloppe, en sa marche obscure, l'action généreuse. Mais l'action ne retombera-t-elle pas sur elle-même, découragée, si on la persuade qu'il n'y a rien de rationnel et d'objectif dans les fins qu'elle poursuit?

Le vocabulaire philosophique, par Edmond Goblot, chargé de cours à l'Université de Caen. 1 vol. in-18 jésus, de XIII-489 p. Paris, Armand Colin, 1901. — Le titre de cet ouvrage est un peu équivoque. Il semble annoncer une étude générale sur le vocabulaire philosophique, tandis qu'il s'agit proprement d'un répertoire par ordre alphabétique des termes en usage dans la philosophie. Nous avions déjà, dans ce genre, le vieux dictionnaire de Franck, bien dépassé par le développement des sciences morales, et le lexique de philosophie de M. Al. Bertrand. L'ouvrage de M. Goblot marque un progrès sensible sur ce dernier. Il est plus exact et surtout plus complet. L'auteur a profité des travaux récemment accomplis à l'étranger dans cette branche d'études et notamment de la collection de textes réunis, un peu confusément, mais avec abondance, dans le *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke* du Dr Eisler. Il y a là un effort pour pré-

server la philosophie des disputes de mots, par une critique consciencieuse des termes employés, qui ne peut manquer d'intéresser au plus haut point tous ceux qui veulent guérir nos études du mal littéraire et les rapprocher des fermes méthodes par lesquelles la science a su conquérir et garder le respect des hommes qui pensent. En consultant l'ouvrage de M. Goblot, les philosophes pourront à la fois prendre conscience des nombreuses positions sur lesquelles le développement de leurs études a réalisé dès aujourd'hui un accord à peu près unanime, et des points plus controversés sur lesquels ils ont entretenus jusqu'à présent plusieurs types d'opinions irréductibles attendant encore une synthèse plus avancée.

Mais les philosophes ne seront pas les seuls obligés de l'auteur. Il nous avertit lui-même qu'il a eu surtout en vue le public et les élèves, pour qui les spéculations les plus captivantes, et quelquefois même les plus vitales, demeurent si souvent lettre morte faute d'une initiation préliminaire. Il contribuera sans doute à préserver les demi-savants de cette ignorance des choses faites, qui laisse naître chaque année tant d'œuvres, respectables par le sentiment profond de l'urgence et de l'intérêt social des questions philosophiques, mais rendues stériles par l'insuffisance des données, et le recommencement nécessaire d'illusions et d'approximations dix fois réfutées. Ce n'est pas à dire que cet ouvrage soit définitif, et l'on pourrait dès à présent y signaler quelques points contestables et quelques omissions (*énergie spécifique*, *correspondances*, *dissolution*). Le principe d'insérer et de définir les termes scientifiques nécessaires à l'intelligence de la philosophie est excellent, mais l'application en est inégale et les articles laissent quelquefois à désirer : ainsi dans *espace*, *énergie*, *fonctions*. On y chercherait vainement *entropie*, *transfini*, *thermodynamique*, qui sembleraient plus utiles qu'*amaurose*, *hyperacousie*, *idiopathique* etc... D'une façon générale, ces indications sont bien plus exactes et bien plus complètes en ce qui concerne les sciences naturelles qu'en ce qui touche à la physique et aux mathématiques. On pourrait aussi reprocher à l'auteur d'avoir mêlé aux définitions, sans nécessité, des vues personnelles indépendantes de la signification des mots (par exemple dans *occulte*, *services*, *consentement universel* etc...) Mais on ne saurait trop louer le sens pratique qui se fait jour dans tout l'ouvrage; il se marque par des indications où l'expérience du professeur se joint à l'esprit méthodique du savant familier avec les sciences d'observation. Les quelques imperfections de ce travail pourront être aisément éliminées dans une seconde édition. Les qualités resteront et sont dès à présent de nature à en assurer le succès et l'utilité.

Variétés philosophiques, par Durand (de Gros), 1 vol. de xxxii-333 p. Paris, Alcan, 1900. — Les diverses études réimprimées sous ce titre avaient été publiées en 1871 sous celui d'*Ontologie et psychologie physiologique* : pourtant, et les questions qu'elles agitent et les doctrines qu'elles discutent et l'attitude philosophique de l'auteur semblent toutes contemporaines. C'est la thèse de la pluralité, à la fois biologique et psychologique, des vertébrés et de l'homme en particulier, qui fait l'unité de ce volume, et elle entraîne avec elle l'exposé des plus importantes théories de l'auteur : comment il faut distinguer l'unité substantielle de l'unité formelle de tout être, et ce qui en résulte pour le problème de la vie future; les relations du corps et de l'âme; les conclusions tout idéalistes de la science contemporaine bien interprétée; l'insuffisance du positivisme et la nécessité, au-dessus de toutes les sciences spéciales, d'une logique et d'une ontologie qui déterminent les conditions absolues et de la vérité et de l'être. La première phrase de l'œuvre en exprime bien l'esprit : « Le positivisme a beau mettre la métaphysique à la porte de la science, elle y rentre par toutes les fenêtres ». A noter les préoccupations sociales de l'auteur, qui sont bien proches de celles de la génération présente, et, en réimprimant les dernières paroles de son livre : « Hors de la morale et de la religion scientifiques, pas de salut », il a pu ajouter hardiment cette note : « On admettra, je crois, sans peine que ces conclusions formulées pour la première fois il y a trente-huit ans, peuvent être rééditées en 1900 sans que la situation présente leur ôte sensiblement de leur à propos ».

La guerre et l'homme, par Lacombe (P.), 1 vol. in-12 de 411 p., Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1900. — Pour convaincre des Français, plus sensibles à l'expression des sentiments qu'à celle des idées, il fallait les émouvoir, se montrer soi-même ému; mais l'auteur voulait faire œuvre de science. Il a pleinement réussi à concilier ces contraires. Ce livre de logique forte et de lumineuse raison, se trouve être le plus poignant des réquisitoires. Parmi les racines de la guerre, la plus profonde est l'amour-propre national, masquant l'orgueil personnel, le

mépris ancestral pour l'étranger, les idées fausses sur le patriotisme, l'honneur, le courage. « La gasconnade patriotique est égale à l'infatuation privée la plus dégoûtante »; l'honneur national est façonné sur celui du duelliste; le courage héroïque que le « bon bourgeois » attribue à tous ceux de sa nation, donc à lui-même, n'existe pas dans l'âme des combattants, accessible à toutes les craintes. L'histoire nous apprend qu'une armée étonnée, surprise, se débande toujours d'elle-même. L'auteur énumère les panégyristes de la guerre (ceux qui en profitent ou n'y vont pas) et les victimes de la guerre (ceux qui la font et ne la veulent pas). La guerre disparaîtra-t-elle? M. Lacombe compte sur la science, les conditions économiques, le socialisme, le féminisme, et, pour conclure, propose le contrat préventif et permament d'arbitrage et l'application aux nations de ce principe fondamental qui règle les conflits individuels : « nul ne peut être juge de sa propre cause ». Car la morale des nations est inférieure à celle des individus, et sensiblement analogue à celle des repris de justice. L'auteur nous expose le programme qu'il remplirait, s'il était chef de gouvernement. En attendant, sachons-lui gré d'avoir mis un terme à l'absurde légende des bienfaits de la guerre « nourricière des mâles vertusque la paix étouffe ».

Un siècle, *mouvement du monde de 1800 à 1900*, publié par les soins d'un comité sous la présidence de Mgr. Péchenard, 1 vol. xxvi-915 p., in-8, Oudin, Paris. — Il nous est arrivé plus d'une fois, dans notre effort pour mesurer à leur juste valeur les publications contemporaines, d'être accusés de dénigrement systématiqué par des esprits habitués à chercher dans toute pensée une arrière-pensée : c'est pourquoi il est utile de montrer, par un exemple, quelles élucubrations, signées de noms autorisés, se présentent ingénument à la critique. On nous envoie un recueil, dont l'excuse était d'avoir paru d'abord comme « édition de luxe illustrée », et qui réunit la collaboration des représentants les plus éminents de la pensée catholique. Le chapitre sur la *Philosophie* est dû à M. le chanoine Jules Didiot (Lille). Nous en donnons quelques extraits : « Si Fichte, écrit-il en parlant de Kant, voulait le proclamer son maître en athéisme, n'avait-il pas autorisé ce coup d'éclat en déposant tant de germes panthéistes et matérialistes au fond même de son subjectivisme?.... Et quand on l'accuse (*Fichte*) d'athéisme et d'idéalisme, il répond, avec une sérénité sophistique vraiment superbe, qu'il affirme aussi catégoriquement Dieu que le monde, puisque tous deux sont identiques au moi absolu dont la réalité n'est pas contestable. Du subjectivisme de Kant, le voilà donc tombé en plein panthéisme de Spinoza; et il y prend ce vernis de religiosité vague, de résignation pseudo-mystique, de moralité transcendante, qui facilitera grandement la propagation de son système dans les régions sentimentalistes, néo-gnostiques, spiritistes et occultistes. » (pp. 378-379). Les pages 406 et 407 sont peut-être supérieures : « Le seul philosophe dont le positivisme pourrait aujourd'hui se réclamer avec quelque droit, c'est Alfred Fouillée : mais un déterminisme resolu, un implacable scepticisme, un criticisme inexorable, un système d'idées-forces très voisines de l'idée de Hegel et de la volition de Schopenhauer, une sorte de coquetterie qui accueille et dédaigne tour à tour l'évolutionisme, suffisent-ils à constituer un positivisme d'ancien ou de nouveau genre? N'y a-t-il pas là du néo-kantisme habile, du spinozisme mécontent de n'être pas plus rationnel et plus moral? N'est-ce pas un état de conscience intermédiaire entre le scepticisme stoïcien et le spiritualisme chrétien? Quoi qu'il en soit, les héritiers de Comte semblent réduits à tourner leurs regards et leurs espérances vers des hommes politiques très modernes, vers la franc-maçonnerie elle-même, dont ils peuvent en effet attendre un appui que les vrais penseurs n'accorderont jamais volontiers aux négateurs de la pensée.

« L'ennemi redoutable pour la philosophie catholique au xxe siècle sera donc toujours, comme au xixe, le kantisme... Le paradoxe insinuant de Kant est plus efficace que le fracas du Russe Roberty, de l'Allemand Nietzsche, des Français Remacle et Weber. Modéré de forme et souvent même de fond, le néo-criticisme de Lachelier et Boutroux, de Renouvier et Pillon, de Secrétan, Liard, Dauriac, Bergson, a certainement plus de chances de succès et de durée. Sa nouvelle distribution des *catégories*, la prédominance qu'il attribue à la liberté, au sentiment, au caprice dans la conception du vrai et dans la réalisation du bien; ses prétentions à l'immanence totale par la concentration de toute science philosophique dans l'étude du seul *moi*, dans le *solipsisme*, comme on dit en style très moderne, peuvent exciter de vives sympathies au début du nouveau siècle. C'est chose si douce, si flatteuse et si commode que de se croire, tant soit peu sincèrement, indépendant de n'importe qui et de n'importe quoi; de se proclamer tout et rien, Dieu et néant, capable de tout progrès et irres-

ponsable de toute décadence intellectuelle ou morale; de répudier les inélégantes exagérations du pyrrhonisme, du spinozisme, de l'idéalisme et du posivitisme, en bénéficiant discrètement de leur moëlle la plus intime; de répondre à toutes leurs objections et difficultés par les grandioses formules de contingent, de relatif, de perpétuel devenir, d'é ternel mouvement d'idées, de noumène inconnaissable et de phénomènes fugitifs; de se persuader enfin, autant que possible, que la fatalité et la liberté sont identiques en cette prodigieuse *évolution* dont les états successifs se manifestent dans nos états de conscience! Moyennant de pareilles théories, l'on garde une aisance et une sérénité d'allures qui en imposent souvent à la multitude; et l'on peut même espérer de laisser ici-bas un nom que l'avenir ne répétera pas sans admiration. Mais on se trompe en ceci : car nécessairement l'avenir reviendra au bon sens et à la vraie philosophie.

« Nous n'oserions dire que ce retour inévitable réjouira l'aube du xxe siècle. Le socialisme, le nihilisme, l'anarchie, les guerres civiles ou étrangères, lui permettront-ils de penser et de raisonner en paix? En tout cas, ses désastres mêmes l'éclaireront tôt ou tard, après l'avoir peut-être exaspéré d'abord. Et alors ses philosophes s'affranchiront du joug écrasant que le kantisme a fait peser sur nous. Si nous avons été des rationalistes et des raisonneurs, nos successeurs seront gens de raison, aptes à tenir pour vrais les principes et les faits dont l'antique sagesse a vécu, depuis Socrate et Aristote jusqu'à saint Thomas et Bossuet ».

Œuvres philosophiques de Leibniz, avec une introduction et des notes par Paul Janet, membre de l'Institut, professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Paris, 2 vol. de xxviii-820 et 604 p. in-8, Paris Alcan, 1900. — En 1866 M. Paul Janet publiait quelques œuvres de Leibniz « en attendant l'achèvement des grandes éditions complètes de Leibniz qui s'élèvent à la fois en France et en Allemagne ». En France, les recherches de Foucher de Careil n'ont pas abouti à l'œuvre qu'attendait M. Janet, et celle même de Gehrardt ne ferme pas la voie aux découvertes heureuses, comme celle qui va permettre à M. Couturat de publier un volume d'inédits relatifs à la constitution d'une « spécieuse » universelle. Le moment est donc encore bien choisi pour rééditer l'essentiel de l'œuvre philosophique de Leibniz, sans avoir d'autre prétention que de le rendre accessible au plus grand nombre possible; et c'est à quoi travaillait M. Janet au moment où la mort l'a surpris, mettant seule un terme à son infatigable dévouement pour toutes les entreprises utiles à la cause de la philosophie. M. Boirac s'est chargé de revoir les épreuves, et de mettre une bibliographie substantielle en tête de l'Introduction de 1866, qui est une bonne étude sur le dynamisme de Leibniz comparé au mécanisme de Descartes. Quant au texte de Leibniz, il est augmenté, dans cette seconde édition, de la partie philosophique de la correspondance avec le P. des Bosses, et les œuvres latines que M. Janet avait fait traduire en français pour son édition de 1866, sont publiées cette fois dans la langue originale.

Prinzipien der Erkenntnislehre. *Prolegomena zur absoluten Metaphysik*, par Branislav Petronievics, 1 vol. de VI-134 pp., Berlin, 1900. — Essai de métaphysique absolue fondée sur la théorie de la connaissance. L'auteur veut édifier une métaphysique 1° en dehors du rationalisme (identité absolue de la pensée et de l'être), 2° en dehors de l'empirisme. L'expérience est la seule base de la connaissance, mais il y a dans l'expérience des faits qui sont le principe de la connaissance transcendante, et le point de vue de l'expérience pure, le système d'Avenarius, lui paraît intenable. Nous trouverons occasion de parler plus longuement de ce livre dans un prochain numéro de la Revue, en étudiant d'ensemble les essais métaphysiques de la philosophie allemande contemporaine, tels que les recherches de Bergmann « sur certains points fondamentaux de la Philosophie », et l' « Introduction à la Philosophie de l'Expérience Pure », de Petzoldt.

Soziologie, Philosophie der Geschichte und Völkerpsychologie, in ihren gegenseitigen Berichtungen, par Lazarus Schweiger (t. XVIII des *Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte*). — Cette brochure de 80 pages, dédiée à M. le professeur Stein, a pour but d'apporter quelque clarté dans les distinctions qu'on fait ordinairement parmi les sciences sociales. Il importe, pour le progrès de ces sciences, qu'on n'en confonde pas les limites.

La sociologie n'est pas l'étude de tout ce qui se passe dans les sociétés. « Elle doit trouver les conditions qui rendent possibles la vie et l'action en commun d'individus et de groupes progressifs, de façon à permettre un équilibre satisfaisant pour tous les membres de l'organisation sociale. »

La Philosophie de l'Histoire n'est plus

une métaphysique vague, phase de la science qui a eu son temps; elle « met le centre de gravité de ses considérations dans le passé, mais c'est pour y trouver la vérification des lois de la Sociologie ».

La Psychologie des Peuples doit être impartiale entre « l'ancienne conception romaine du droit de l'individu, et la conception récente, d'origine germanique, du droit de la communauté. »

Dans un chapitre spécial, l'auteur résume et critique les théories de Comte, Bernheim, Dilthey, Rickert, etc. Les sciences sociales ne seront fécondes que si elles se fondent sur une psychologie scientifique.

Spinoza und Schopenhauer, par Samuel Rappaport, 1 vol. de V-148 p. Berlin, 1899. — Cet intéressant travail étudie : 1° la position de Schopenhauer par rapport à la philosophie de Spinoza ; 2° l'influence de Spinoza sur Schopenhauer. La 1re partie relève et examine les jugements de Schopenhauer sur le système de Spinoza, jugements épars à travers l'œuvre de Schopenhauer : leur nombre et leur importance témoignent de la valeur qu'il accorde à la philosophie de Spinoza. Mais cette critique de Schopenhauer est loin de suffire à établir qu'il ait subi l'influence de Spinoza : c'est une critique de système à système. Il faut donc rechercher historiquement, par l'étude de l'évolution de Schopenhauer, la part de Spinoza à la formation de son système. Ce petit problème d'histoire est traité avec beaucoup d'eprit historique par l'auteur : en particulier il a eu le mérite de recourir à des sources inédites, à des manuscrits de Schopenhauer contenant ses cahiers d'étudiant ou ses œuvres de jeunesse (ces manuscrits sont à la bibliothèque de Berlin).

En 1810, à Göttingen, Schopenhauer étudiait la philosophie sous la direction de G. E. Schulze et peut être aussi de Bouterweck. Schulze lui conseillait l'étude approfondie de Platon et de Kant et par son cours lui faisait connaître les idées essentielles de Spinoza, et aussi celles de Schelling — fortement influencé par Spinoza. En 1811-12 il vint à Berlin et suivit les leçons de Fichte et de Schleiermacher sur Spinoza; du reste c'est certainement vers 1812 au plus tard que Schopenhauer a connu l'original de l'Éthique, car, dans sa dissertation de 1813 sur la Quadruple Racine du Principe de Raison, il étudie la théorie de la cause chez Spinoza et cite l'Éthique.

De 1813 à 1818, formation du système de Schopenhauer : nous sommes renseignés sur l'évolution de son esprit par de nombreuses notes — en partie inédites. Schopenhauer se détourne d'abord du phénoménalisme sceptique de Schulze et essaie une combinaison de Platon et de Kant. En 1814, l'Idée platonicienne lui paraît identique à la Chose en soi de Kant, libre du devenir, puisqu'elle échappe au temps et à l'espace; et il veut bâtir sur cette identité une philosophie qui soit à la fois une métaphysique et une éthique avec la pitié comme centre. Mais la pitié suppose l'identité des individus que l'individuation ou la différence spécifique distingue; il ne saurait y avoir une pluralité de genres absolus, de choses en soi; il n'y a qu'une chose en soi, une réalité (le monisme de Spinoza intervient ici) et cette chose en soi est la Volonté (Théorie kantienne du primat de la Volonté). A ce degré l'Idée n'est plus que la forme, l'objectivation de la Volonté.

L'influence de Spinoza est établie : 1° par les textes nombreux de cette époque où la doctrine de Spinoza est commentée et discutée; 2° par un texte formel que nous rapporterons à cause de sa précision et de sa brièveté : « Man vergleiche doch die hier aufgewiesene Einheit der Welt als Erscheinung eines Willens mit der substantia aeterna des Spinoza. »

Vers la même époque (1814) Schopenhauer étudie la philosophie indoue et aussi Bruno; l'influence de la philosophie de l'époque et surtout de Gœthe, tout pénétré du panthéisme de Spinoza, n'est pas non plus à méconnaître. La doctrine de Spinoza est exposée et critiquée par Schopenhauer avec une précision croissante; il distingue avec beaucoup de profondeur d'avec le cartésianisme et le leibnitianisme ce qui caractérise vraiment spinozisme; et il marque en de brèves formules le rapport de sa doctrine à celle de Spinoza : « Der Wille ist die natura naturans und die Vorstellung ist die natura naturata ». Même le non-pessimisme de Spinoza ne lui paraît pas *à cette époque* incompatible avec sa propre doctrine : la vraie vie peut être l'affirmation de la volonté de vivre, l'énergie qui accepte avec la vie la souffrance et la peine, qui triomphe de la mort parce qu'elle prend conscience d'elle-même comme éternelle volonté (ces phrases curieuses — encore inédites —, écrites en 1816, font songer à Nietzsche).

Dans son âge mûr, Schopenhauer a jugé moins favorablement Spinoza; il s'est enfermé de plus en plus dans son propre système et s'est plus préoccupé de se distinguer des autres philosophes que de s'en rapprocher. Si Schopenhauer s'accorde avec Spinoza en bien des points de la théorie de la connaissance — notamment

en ce qui concerne le primat de la connaissance intuitive sur la connaissance abstraite — son sévère pessimisme l'éloigne de la métaphysique de Spinoza : il nie le caractère positif du plaisir, la perfection de la substance éternelle. Un des défauts essentiels du spinozisme est, d'après lui, la confusion de la Volonté réelle et de l'acte purement logique, la théorie de la Volonté intellectuelle : c'est une transformation du réel en idéal, une confusion de la représentation et de la volonté; le mécanisme spinoziste est aussi une erreur manifeste, une véritable ignorance de la nature: en voulant supprimer la fausse théologie des physiciens, il a, du même coup, anéanti la vraie conception téléologique de l'organisation; le vrai sens de la liberté lui échappe aussi, la morale n'est reliée à son système que par des sophismes.

Nous ne pouvons suivre l'auteur dans l'analyse détaillée, riche de citations et d'aperçus, de ces divergences. Qu'il nous suffise de dire que toutes les objections de Schopenhauer sont présentées selon leur forme originale et que les théories qu'il attaque sont représentées par les textes essentiels. Cet intéressant travail donne des résultats clairs et précis, grâce à l'exactitude de la méthode suivie.

The English Utilitarians. by Leslie Stephen, 3 vol. in-8; vol. I, *Jeremy Bentham*, 1 vol. de viii-326 p.; vol. II, *James Mill*, 1 vol. de vi. 382 p.; vol. III, *John Stuart Mill*, 1 vol. de vi. 525 p. — M. Leslie Stephen nous offre ce considérable et admirable ouvrage, en dépit d'un titre spécial, comme une suite de son grand livre sur l'*Histoire de la Pensée anglaise au XVIIIe siècle*. D'où certaines bizarreries de composition dans cette excellente étude, digne des autres travaux du même auteur. Pourquoi est-il question ici de Dugald Stewart? Parce que, dans le premier ouvrage, Dugald Stewart n'avait pas été mentionné. Pourquoi Paine et Godwin sont-ils omis, qui ont joué un rôle si important dans la formation du radicalisme utilitaire? Parce que leur œuvre avait été définie dans l'*Histoire de la Pensée anglaise*.

Jeremie Bentham, nous dit M. Leslie Stephen, James Mill et John Stuart Mill furent successivement les chefs des utilitaires anglais. D'où la division de l'ouvrage en trois volumes. Correspond-elle exactement à l'ordre réel des événements historiques? L'influence de Bentham ne commence à s'exercer, principalement en Angleterre, qu'à partir du moment où James Mill s'institue son disciple et se met à propager ses doctrines; et James Mill meurt quatre ans après Bentham. Dans l'histoire des idées, Bentham et James Mill, malgré les trente années d'âge qui les séparent, sont des contemporains.

Le premier volume se divise en deux parties, à peu près égales, l'une consacrée à l'étude de l'esprit public, des institutions et des mœurs en Angleterre à la fin du xviiie siècle, la seconde à la biographie de Bentham. En commençant le tableau de l'Angleterre au xviiie siècle, M. Leslie Stephen s'excuse de répéter des faits qui sont « lamentablement » familiers à tout le monde : mais M. Leslie Stephen, qui est un grand biographe, possède l'art de donner l'impression de la vie collective par l'accumulation des récits biographiques. L'exposé des doctrines de Bentham, le récit de sa vie, sont très exacts, et très complets. — Un chapitre intermédiaire, intitulé *Philosophy*, étonne. John Horne Tooke et Dugald Stewart, seront assurément les maîtres de James Mill : mais Hartley et Priestley en seront d'autres, dont il n'est pas fait mention ici, et Dugald Stewart n'est pas, à proprement parler, un utilitaire.

Le second volume est consacré à James Mill, et traite de la période, si importante dans l'histoire d'Angleterre, qui, Bentham vivant encore, précède et suit immédiatement la Réforme de 1832. Le caractère de James Mill est bien défini; le whigisme, le conservatisme de l'époque sont étudiés avec beaucoup de détails intéressants, sinon nouveaux, du moins rendus nouveaux par des groupements heureux; le socialisme, en revanche, est expédié avec une insolence un peu trop aristocratique. La majeure partie du volume est consacrée à l'économie politique, comme il convient : peu de chose de nouveau sur la doctrine même de Malthus, mais en revanche un récit curieux, et qui joute quelque chose au livre de Bonar, sur « la controverse Malthusienne ». Le chapitre sur Ricardo est assez confus. M. Leslie Stephen ne semble pas s'être posé le problème de savoir par quel lien logique la théorie classique de la valeur se rattache à la philosophie de l'utilité. Chez Ricardo, selon M. Leslie Stephen, la théorie de la valeur est la conséquence naturelle de la théorie de la distribution : mais la théorie de la valeur est la même, sauf rectifications, chez Ricardo que chez Adam Smith; et l'on ne voit pas comment une théorie qui fonde la valeur sur le travail résulte naturellement d'une théorie qui « distribue » le produit du travailleur entre le travailleur, le capitaliste et le propriétaire foncier. Un chapitre est consacré aux théories politiques de James Mill

(pourquoi les opuscules de Grote n'y sont-ils pas mentionnés?); un chapitre, très complet, à la psychologie de James Mill; un chapitre aux opinions religieuses du groupe et au traité de la *Religion Naturelle*, rédigé par George Grote, sous le pseudonyme de « Philip Beauchamp », d'après les manuscrits de Bentham.

Le troisième volume traite de John Stuart Mill. M. Leslie Stephen y étudie des mouvements d'idées dont il fut le contemporain; le caractère, plus flottant et plus indécis, des doctrines de Stuart Mill, lui permet, avec moins d'efforts, de faire allusion aux opinions courantes de l'époque sans perdre de vue son héros. La logique, l'économie politique (si peu cohérente), la politique et la morale de Stuart Mill sont successivement étudiées. Puis les théories historiques d'Austin, Grote et Buckle sont résumées. Enfin l'attitude de Stuart Mill en matière de religion est définie, comparée à celle des « libéraux » (Maurice : dans le même chapitre, M. Stephen parle de Carlyle), et des « dogmatiques » (Ward et Newman).

Les utilitaires sont des « individualistes » ; M. Stephen, qui est un utilitaire, se donne en même temps pour un « sociologue », et condamne, comme tel, l'individualisme des utilitaires classiques. Dans une cinquantaine d'années, on pourra comparer, avec quelque impartialité, le profit net que retira l'esprit humain, au XIXe siècle, respectivement, de ces deux mouvements d'idées : l'économie politique des utilitaires de la première génération et la sociologie des utilitaires de la seconde. On verra que les économistes ont découvert des catégories nouvelles et applicables, contribué à rendre, en matière économique, la pensée humaine plus distincte et plus claire; que les sociologues, au contraire, ou bien se sont contentés d'affirmer des généralités vagues, ou bien ont été répétant que la réalité des choses est complexe, obscure, irréductible en idées simples : on conclura, nous n'en doutons pas, pour la méthode de Ricardo contre la méthode de M. Leslie Stephen.

A Critical exposition of the Philosophie of Leibniz, par B. Russell, Fellow of Trinity College, Cambridge. — M. Russell ne se propose pas de faire, en deux cents pages, une étude historique complète de la philosophie de Leibniz. Placé à un point de vue dogmatique, il cherche à reconstituer le développement logique de la doctrine, afin de bien voir où s'introduisent les postulats et de dégager les propositions dont dépend la vérité ou la fausseté du système tout entier. Ainsi le livre de M. Russell dépasse l'histoire et soulève des questions d'un intérêt encore tout actuel; c'est pourquoi nous nous proposons d'en faire une étude plus approfondie dans un des prochains numéros de la Revue.

M. Russell ne donne pas comme point de départ à la philosophie de Leibniz la doctrine des monades, mais bien une théorie logique de la connaissance reposant sur les principes de contradiction et de raison suffisante. Du sujet logique il passe à la substance, des deux grands principes il déduit l'identité des indiscernables, le principe de continuité et la définition des possibles. Ces préliminaires posés, M. Russell analyse avec Leibniz les notions de matière, de continu, d'espace, et il résulte de cette analyse qu'il n'existe rien de réel en dehors d'une multitude d'éléments discrets, doués de force et représentant chacun à son point de vue tout l'univers (ce point de vue constituant la position de l'élément dans l'espace, lequel est purement idéal). Nous sommes ainsi conduits à la théorie des monades qui n'est exposée qu'au chapitre XI. Enfin M. Russell examine brièvement les doctrines de l'âme et du corps, de la connaissance, de l'existence de Dieu, puis l'éthique. Cette exposition, rigoureuse et précise, est éclairée par une série d'extraits publiés à la fin du volume.

David Hume, *moraliste et sociologue*, par G. Lechartier, 1 vol. in-8 de 275 p. Paris, Alcan, 1900. — Ouvrage hâtif. Après une notice succincte sur la vie de Hume, un résumé assez superficiel de l'histoire du problème moral avant Hume, l'auteur étudie successivement, dans la morale de Hume, la philosophie théorique : les passions et les principes de la morale, et la philosophie pratique : la morale pratique, la politique, l'art, et la religion. Dans cette étude, des discussions assez confuses se mêlent, en proportions mal définies, à des analyses souvent trop littérales. L'auteur, qui semble, à deux ou trois reprises, donner le point de vue « chrétien » pour être celui auquel il se place, se réjouit de constater que Hume, en morale pratique, est un conservateur, respectueux des usages traditionnels; dans le chapitre sur la religion, il se méprend, croyons-nous, lourdement, et n'entend rien à l'ironie du philosophe qu'il étudie. Des inexactitudes de détail : on ne saurait, par exemple, faire dire à Hume que « le gouvernement a pour but d'assurer l'exécution des termes d'un contrat implicite » (p. 156), ni traduire « a system of expediency » par « un système d'expédients ». L'auteur, qui cite Burton, Huxley et Compayré, paraît ignorer

l'édition Green des œuvres philosophiques de Hume, et la forte étude critique qui sert d'introduction à cette édition.

REVUES ET PÉRIODIQUES

Revue de synthèse historique (Directeur Henri Berr). — **Revue de philosophie** (Directeur E. Peillaube). — Nous avons le très agréable devoir de souhaiter la bienvenue à deux organes nouveaux qui se proposent de collaborer au développement de la pensée française. Toutes deux cherchent l'unité de leur inspiration et de leur orientation dans une méthode.

La première annonce cette méthode dans son titre même : il s'agit, dans l'esprit de son fondateur, de réagir contre l'abus de l'analyse et le détachement des idées générales qui, faisant ignorer aux historiens de profession la véritable portée de leurs propres recherches, laissaient le champ libre aux constructions hâtives et fragiles de certains sociologues, d'intercaler entre l'étude du fait particulier et la déduction systématique des lois universelles, ce qui est en quelque sorte la trame continue de l'histoire, l'évolution des idées dans des esprits individuels. La psychologie est le centre de synthèse, dans ce qu'elle a de plus concret et aussi de plus social, faisant profiter l'histoire de ce qu'elle ajoute de profondeur aux écrits du penseur, aux actes des hommes d'État, aux institutions des peuples, et donnant aussi à la philosophie le bénéfice d'un contact plus direct avec la réalité. La synthèse historique ou psychologique, ainsi entendue, n'est pas le contraire de l'analyse, elle n'en suppose même pas l'achèvement, elle en est plutôt la condition, comme l'indique excellemment M. Boutroux : « il n'y a d'analyse intelligente et instructive, que celle qui est dirigée par une vue d'ensemble; et il n'y a d'idée substantielle et féconde que celle que l'esprit a tirée des entrailles des faits ». Dans la pratique, cette méthode de synthèse est susceptible d'une variété indéfinie, que les deux premiers numéros nous font entrevoir de la façon la plus heureuse, depuis l'inventaire analytique de M. Lanson jusqu'à l'intéressante controverse sociologique de MM. Lacombe et Xénopol.

La *Revue de philosophie* a donné son premier numéro en décembre : il est presque tout entier consacré au développement de l'idée essentielle qui est ainsi présentée dans la page d'introduction : « La *Revue de philosophie* estime que les sciences spéciales sont reliées entre elles par des caractères communs et que de plus elles sont en continuité d'objet avec la métaphysique. Aussi bien l'histoire démontre que la pensée ne progresse que par le rapprochement des divers groupes d'idées. La géométrie analytique est née du mariage de l'étendue avec le nombre; la physique moderne, du commerce de la mesure avec le mouvement et du mouvement avec la qualité... Par analogie, nous devons bien augurer des rapports des sciences avec la philosophie, des sciences spéciales avec la science générale ». La *Revue* réunit donc deux groupes de collaborateurs : les uns sont des savants, et comme le fait M. Duhem dans la première partie de son *essai historique et critique sur la matière du mixte*, ils traitent avec impartialité des questions spéciales sans se préoccuper de l'avantage qui en revient à telle ou à telle école philosophique; les autres sont des métaphysiciens, comme le P. Bulliot, qui commence une étude historique du *Problème philosophique* et auxquels on ne saurait reprocher d'apporter une doctrine déjà faite. Les métaphysiciens n'auront pas de peine à démontrer que leurs formules favorites, empruntées aux commentateurs scolastiques d'Aristote, ne sont pas en contradiction avec les conclusions de la science contemporaine; et en effet un système quelconque de philosophie, matérialisme, positivisme, idéalisme, fournit un langage pour traduire les résultats généraux de la déduction mathématique ou de l'induction. Les savants, de leur côté, remonteront-ils des sciences spéciales à la scolastique, en faisant voir que l'esprit de la science moderne conduit aux doctrines particulières de Saint Thomas, à l'exclusion de toute autre conception philosophique? C'est cela seul qui serait décisif et concluant. En tout cas le dédain avec lequel M. Duhem parle du moyen âge dans son historique de la notion mixte permet de mesurer la difficulté de la tâche, si jamais elle est sérieusement entreprise.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.)

(N° DE MARS 1901)

LIVRES NOUVEAUX

Les Dilemmes de la Métaphysique pure, par Ch. Renouvier; 1 vol., 283 p., Alcan, 1900. — Dans ce nouveau volume, M. Renouvier n'ajoute rien à sa doctrine, mais il en cherche une confirmation nouvelle et tout à fait conforme à sa méthode, dans le développement logique des problèmes métaphysiques et la manière dont ils doivent correctement se poser. Déjà, dans son *Esquisse d'une classification des systèmes* il avait tenté un effort analogue, en montrant comment, sur chaque point, les penseurs de tous les temps s'étaient partagés en deux camps opposés, et comment les essais de conciliation ou de juste milieu ne s'étaient jamais fondés que sur des équivoques, des contradictions ou des confusions. Moins historique cette fois et plus dialectique, son livre tend à dégager, dans leur plus grande netteté abstraite, la thèse et l'antithèse qui, pour chaque question essentielle, s'opposent inconciliablement : l'Inconditionné et le Conditionné, la Substance et la Relation, l'Infini et le Fini, le Déterminisme et la Liberté, la Chose et la Personne. Tous les problèmes aboutissent bien, en effet, à une alternative, à un dilemme, à un choix nécessaire : mais si la logique contraint à les poser ainsi sous forme d'un parti rationnel à prendre, elle ne saurait fournir de motifs pour se décider dans l'un ou l'autre sens. C'est que le débat, au fond, consiste justement à savoir quelle valeur il faut accorder à la logique même, quel sens il faut donner au principe de contradiction : la logique ne saurait se démontrer elle-même; il reste donc qu'à l'origine de toute doctrine philosophique il y a un acte de croyance. Aussi, si l'on voulait ramener encore tout ce dilemme à une opposition fondamentale, dont la solution devrait logiquement entraîner toutes les autres, on trouverait que ce dilemme est celui du déterminisme et de la liberté. Ferons-nous acte de foi dans le déterminisme, il deviendra raisonnable d'admettre le caractère illusoire de la personne, le procès à l'infini des causes, la vanité des distinctions phénoménales, l'unité inconditionnelle en soi de la substance. Croirons-nous au contraire à la liberté, nous pourrons admettre l'individualité et la définition réelle des personnes, l'existence de causes vraiment premières, leur nombre fini, et leur nature se définira par un ensemble de relations conditionnées l'une par l'autre. Sans doute, M. Renouvier prétend que l'une des deux croyances a plus d'avantages, soit pratiques et moraux, soit rationnels, que l'autre; mais il maintient qu'elle ne saurait devenir logiquement nécessaire; et ainsi il croit établir une fois de plus que « la liberté, principe de sa propre affirmation, se révèle réellement aussi comme le principe de la connaissance, ainsi que l'a dit, le premier, Jules Lequier ».

Par la précision de la pensée et la vigueur systématique, ce livre a tout l'intérêt de ses aînés. Il explique la force de propagande d'une doctrine qui seule peut-être, dans la seconde moitié du XIXe siècle, apparaît comme une hypothèse vraiment originale et organiquement rare. Il vaut donc ce que vaut le système lui-même; et c'est ce que peut-être on essaiera prochainement de se demander dans cette *Revue* même.

Uchronie. L'utopie dans l'histoire, par Ch. Renouvier, 2e édit. 1 vol. 412 p. Alcan, édit. — Rien de plus curieux e de plus original que cette sorte de roman historico-philosophique, où, grâce à une érudition profonde et à un art discret,

la fiction se mêle si habilement à la réalité qu'il est souvent impossible au lecteur non prévenu de distinguer l'une de l'autre, et par là même le livre acquiert une singulière portée doctrinale et prend comme la force démonstrative d'une forte expérimentation hypothétique. C'est en effet la thèse du libre arbitre que l'auteur prétend contrôler, en retraçant l'histoire de la civilisation européenne « telle qu'elle n'a pas été, telle qu'elle aurait pu être » : en supposant seulement qu'aux temps de Marc Aurèle la personnalité même des Empereurs ait été autre, ou plutôt qu'autres aient été leurs résolutions, M. Renouvier nous montre, en un récit d'une vraisemblance séduisante, les invasions germaniques conjurées, l'empire se réformant lui-même et retrouvant une vitalité nouvelle par de sages emprunts à la prédication judéo-chrétienne, le catholicisme continé en Orient et là s'établissant une sorte de féodalité et de moyen âge byzantin, tandis qu'en Occident rien ne se perd de la civilisation antique, qu'elle poursuit son évolution naturelle vers un idéal d'égalité et de justice de plus en plus large, et que, sans heurts et sans cataclysmes, elle semble rejoindre, dès le IXe siècle, l'état intellectuel et moral de notre civilisation moderne. A ce tableau de ce qu'aurait pu être l'histoire de cette période s'oppose son histoire véritable, mais présentée à son tour, selon l'ingénieuse logique de la fiction, comme un simple possible : et toutes les ruines et les crimes dont elle est remplie apparaissent dès lors comme contingents, comme « ayant pu être ».

Il faut souhaiter un public plus large à cette réédition d'un livre trop peu connu, qui nous révèle un Renouvier nouveau, écrivain et artiste, conteur ingénieux et amateur des formes de pensée et de langage du XVIIe siècle, et habile à soutenir et à varier une fiction qui ne devient pas fastidieuse même à durer 400 pages. Quant à la thèse, lui-même ne se fait sans doute aucune illusion sur la valeur de la démonstration qui en est ainsi présentée. C'est tout au plus contre une philosophie de l'histoire systématique et simpliste, conçue comme la déduction régulière d'un principe logique à la manière de Hegel, qu'un tel essai a de la force, s'il met en relief la multiplicité hétérogène et l'indépendance mutuelle des facteurs qui influent sur l'évolution historique. Mais contre le déterminisme que peut-il valoir? M. Renouvier doit bien commencer par attribuer à Marc Aurèle des sentiments, une énergie, un caractère qui ne se retrouvent pas dans le Marc Aurèle historique : et ne reste-t-il pas toujours loisible de penser que notre ignorance seule, et la sienne même, permet qu'il la lui attribue?

Problèmes politiques du temps présent, par Em. Faguet. 1 vol. 330 p. Colin, édit. — Dans ce livre, qui fait suite aux *Questions politiques*, on retrouve la même et extrême ingéniosité des aperçus, une égale franchise de pensée, une dialectique aussi ferme et aussi alerte, un peu trop habile peut-être. Sur toutes les questions d'ailleurs, — sur *notre régime parlementaire*, sur *l'armée et la démocratie*, sur la *Liberté de l'Enseignement*, sur *le Socialisme et la Révolution française*, sur *les Églises et l'État*, — M. Faguet reste disciple de Taine, et, comme il le déclare, ne demande ses théories qu'aux faits : très dédaigneux de tout système, de tout idéal abstrait en matière politique et sociale, il se contente de discerner les tendances actuelles, d'essayer d'en prévoir les conséquences le plus souvent funestes à son avis, et d'indiquer les remèdes, remèdes qui ont d'ailleurs, de son propre aveu, et en vertu de ces tendances mêmes, peu de chance d'être adoptées. Ses solutions, presque toujours conformes au vieux libéralisme classique, consistent à fortifier le pouvoir exécutif par un mode nouveau d'élection présidentielle, à développer le patriotisme et l'amour de l'armée, à maintenir la liberté de l'enseignement, à séparer les Églises de l'État : mais ces thèses anciennes sont renouvelées par la fécondité des arguments, sérieux ou spécieux, et par la large loyauté de la discussion. Pourtant, si sa défiance de l'idéologie permettait à M. Faguet la critique des idées pures, dans leur définition toute théorique, peut-être renoncerait-il à cette opposition, qu'il pose en axiome et sur laquelle se fondent la plupart de ses raisonnements, entre la Liberté et l'Égalité : opposition si contestable qu'on ne voit pas que l'une des deux idées puisse même se définir ou se développer sans l'autre, la liberté de l'un ne cessant d'être une tyrannie pour l'autre que si elle est réellement égale à la liberté même de celui-ci. De même, peut-être éviterait-il de parler de l'État comme d'un être un et nécessairement despotique, ayant une morale et un enseignement propre, et n'y opposerait-il plus la spontanéité et la variété de l'enseignement libre, comme si ce n'était pas celui-ci justement qui, concentré de nos jours dans les mains de l'Église seule, est de beaucoup le moins divers, le plus artificiel et le plus tyrannique.

Les philosophes. Socrate, par Paul

Landormy, 1 vol. in-18 de 141 p. — **Platon**, par Marcel Renault, 1 vol. in-18 de 117 p., Paris, Delaplane. — A l'élève qui lui demandait un volume où fût contenu un résumé de la doctrine d'un grand philosophe, que pouvait répondre le professeur? Les auteurs de cette nouvelle série veulent précisément rendre accessible, en évitant l'érudition pure, la connaissance des philosophes. Ils s'adressent, comme le dit l'avant-propos de chaque volume, « au grand public », à la jeunesse des écoles », « aux gens du monde curieux de l'histoire des idées ». Ils veulent « mettre en valeur dans chaque système ce qui en demeure vivant, ce qui doit en durer, ce qui peut orienter toute pensée en travail ».

M. Paul Landormy, entre un récit de « la vie de Socrate » et un récit de « la mort de Socrate » nous donne, avec d'heureuses citations, une judicieuse interprétation de la philosophie de Socrate : philosophie de la science appliquée à l'action, de la spéculation inséparable de la vie. Peut-être, trop préoccupé de donner à la morale de Socrate un contenu positif, fait-il trop peu de cas du passage où Xénophon nous montre Socrate définissant la justice par la légalité; et peut-être l'accomplissement des rites religieux et légaux constituait-il, plus que ne le pense M. Landormy, le contenu de la piété socratique. La morale de Socrate est une morale du *sage* plus qu'une morale du *citoyen*.

M. Renault a réuni, dans un petit volume de cent pages, tout l'essentiel de la philosophie de Platon. Peut être n'a-t-il pas insisté, autant qu'il faudrait, sur le caractère purement mathématique de la théorie des idées. Il marque du moins le caractère purement dialectique de cette philosophie platonicienne, la plus *raisonnable* des doctrines, alors qu'elle passe aux yeux de tant de gens pour le délire d'un grand poète.

Essai sur Taine, *son œuvre et son influence*, avec une reproduction du portrait de Bonnat, des extraits de soixante articles non recueillis dans ses œuvres, des appendices bibliographiques, etc., par Victor Giraud, ancien élève de l'École Normale Supérieure, professeur de littérature française à l'Université de Fribourg, en Suisse; 1 vol. de xxiv-322 p. gr. in-8° (*Collectanea Friburgensia*), à Fribourg, et à Paris, chez Hachette, 1901. — **La philosophie de Taine**, par Giacomo Barzelotti, professeur d'Histoire de la Philosophie à l'Université de Rome. Traduit de l'italien par Augustin Dietrich, 1 vol. de xxvn-448 p. in-8°, Alcan, 1900. — Ces deux publications se complètent de la façon la plus heureuse, l'une étant une monographie attentive et fouillée que Taine eût qualifiée de « psychologie expliquée », et l'autre étant une étude d'ordre plus général où l'œuvre de Taine est en quelque sorte située dans son milieu, rapportée à son moment historique et au caractère général de l'esprit français. Pour un littérateur, Taine, qui introduit dans la critique et dans l'histoire une série d'abstractions philosophiques, apparaît comme un créateur; c'est un centre et un point de départ; voulant déterminer son *influence*, M. Giraud fait une revue de tous ceux qui en dehors de la pensée proprement philosophique se sont fait une réputation d'écrivain, tels que MM. de Vogüé, Hanotaux ou Barrès; ce qui serait singulièrement inquiétant pour l'originalité de leur esprit. Plus exacte à notre avis est l'*Histoire de la pensée et des livres* qui forme le premier chapitre, et dont on ne saurait trop louer l'information minutieuse, amoureusement zélée à ne rien laisser perdre de ce qui peut enrichir et compléter le portrait. A vrai dire on aurait voulu que M. Giraud consentît à concentrer sur Taine lui-même la lumière de son érudition; il ne nous fait grâce d'aucune référence, d'aucun conseil, d'aucun digression; il nous livre tous ses jugements et tous ses préjugés sur Kant, sur M. Vacherot, sur M. Caro, sur Napoléon, sur l'Église Romaine, etc., quitte dans sa préface à s'excuser de son extrême réserve et de sa volontaire sobriété; mais une réplique brève et non motivée n'en apparaît que plus tranchante, et il aurait convenu que M. Giraud choisît plus franchement entre la critique impartiale et la polémique. Autrement le livre risque de demeurer un livre à tendances, ce qui est le genre le plus fâcheux qu'on puisse imaginer; comment M. Giraud ne s'est-il pas aperçu qu'en forgeant de toutes pièces l'hypothèse d'une crise religieuse à l'adolescence de Taine, pour le plaisir d'une épigramme contre Renan, il rend suspecte sa méthode psychologique, de même que sa persistance à rapprocher Pascal de Taine jette une ombre de doute sur l'objectivité de sa critique?

M. Barzelotti est un philosophe qui a vécu tour à tour avec les différents maîtres de la pensée au xvie siècle : familier avec Gœthe et Hegel, avec Shakespeare et Carlyle, il a descendu le cours de l'histoire, et il a rencontré Taine non plus comme une source, mais comme un confluent. « Conçue à une époque de transition, comme celle qui commence

pour la civilisation européenne un peu avant la seconde moitié de ce siècle, la doctrine de Taine, en dépit de sa forme systématique, ne jaillit pas tout entière d'un seul jet. C'est une audacieuse tentative de *médiation* entre des idées, ou mieux entre des états et des habitudes intellectuelles, entre des procédés et des modes de concevoir produits par des moments historiques et par des formes héréditaires de culture très diverses et même en grande partie opposées entre elles. » Après avoir étudié avec sympathie et exactitude « la philosophie de la méthode et de l'histoire » que Taine a essayé de traduire dans ses œuvres de critique littéraire et artistique, M. Barzellotti montre que dans l'esprit de l'écrivain elles étaient faites pour conduire « à une analyse supérieure, à une métaphysique », et que, si on serre de près cette doctrine. « elle dépend entièrement de l'idée de cause, pensée à la manière des métaphysiciens allemands et en même temps réduite à l'idée du fait. Elle apparaît, telle que le juge aussi Stuart Mill, un *compromis* entre les principes de l'école positive et ceux de son plus grand adversaire, l'idéalisme métaphysique. » Le compromis n'a pas eu de succès, parce que les doctrines contraires s'y surajoutent sans se fondre : « l'unité de forme, de symétrie logique extérieure, qui discipline les idées et les meut au gré de l'art de l'écrivain, ne saurait se confondre avec l'organisme intense et nouveau de principes et de déductions sorti d'un jet de la faculté spéculative du philosophe ». Et dans la conclusion de son ouvrage, poursuivant le cours de sa critique pénétrante, M. Barzellotti aperçoit la raison qui rend l'édifice, d'apparence si riche et si harmonieuse, « vacillant sur sa base ». Faute d'avoir approfondi la théorie de la connaissance, Taine n'a pas distingué entre deux méthodes de direction et de valeur fort différentes qui se couvraient également pour lui de l'autorité de la science : l'une, fondée sur le calcul et l'expérimentation, conçoit un déterminisme de causes et d'effets réels; l'autre, résidu de la scolastique la plus creuse et qui avait trouvé refuge auprès des naturalistes du XIXe siècle, procède par abstraction jusqu'au type le plus général, jusqu'au « fait dominant », jusqu'à « la faculté maîtresse » et confère à cette entité abstraite un pouvoir mystérieux de génération. L'une est explicative et constitue un progrès pour l'intelligence du monde; l'autre permet de décrire d'une façon excellente et par un procédé de simplification verbale, mais elle laisse échapper la riche matière de la réalité à travers les formules systématiques et vaines. A l'aide de ces considérations générales, M. Barzelotti explique et juge les différents ouvrages de Taine, jusqu'aux *Origines de la France comtemporaine* : il marque ici sa surprise que le déterminisme, optimiste ou du moins indifférent, professé par le philosophe, soit venu s'achever dans un pessimisme aussi violent, et il y aurait lieu de s'étonner davantage si nous étions en présence d'une contradiction purement spéculative. Mais, entre les premiers ouvrages de Taine et le dernier, il y a l'année 1870 : si le souvenir en est flatteur pour le patriotisme italien, les Français n'ont pas de peine à admettre qu'elle ait suffi à bouleverser le système d'idées dont vivait le penseur.

L'Éducation par l'Instruction et les théories pédagogiques de Herbart, par Marcel Mauxion, ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure, professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de Poitiers. 1 vol., VI-187 p., in-18, Paris Alcan, 1901. « Sans l'espoir avec lequel on contemple la jeunesse, qui donc pourrait vaincre cette impression glaciale que l'on éprouve à la pensée que le monde restera toujours en définitive tel qu'il est aujourd'hui ? » Cette parole de Herbart citée par M. Mauxion nous montre dans quel esprit l'interprète s'est proposé de faire connaître les idées pédagogiques du philosophe auquel il a consacré déjà une belle étude critique. Il y a dans Herbart une orientation pour l'éducation, et qui est l'orientation philosophique, dépassant l'entassement des faits et les procédés d'habitude, mais ne se perdant pas dans les abstractions de la volonté sans réflexion et de l'action sans intelligence : c'est la méthode de Socrate que M. Mauxion retrouve dans la pédagogie de Herbart, enrichie de tout ce que la culture moderne et l'expérience psychologique y ont ajouté. L'idée est le point d'appui, le point de départ; mais il ne suffit pas de mettre en lumière cette idée, il faut lui créer une âme, en organisant autour de cette idée comme centre un système cohérent de représentations; l'éducation morale n'est autre chose que la formation du caractère par l'homogénéité et la profondeur des idées. A quelles applications conduit cette théorie si séduisante et si solide? C'est peut-être ce qui ne ressort pas avec toute la précision désirable du livre de M. Mauxion. Soucieux de se renfermer dans un cadre restreint, et en même temps d'exposer l'ensemble des doctrines philosophiques qui ont conduit

Herbart à sa conception de l'éducation par l'instruction, il a cru devoir se contenter de résumés qui font allusion à des développements donnés par Herbart et qui excitent notre curiosité plutôt qu'ils ne la satisfont; par exemple, pour ce qui concerne l'*exposition esthétique du monde*. En pédagogie plus que partout ailleurs, c'est la généralité qui est l'écueil, et l'obstacle à l'efficacité.

Le Mystère de Platon. Aglaophamos, par L. Prat; 1 vol. in-8 de 215 p., Alcan, 1901. — Le dialogue semble une forme d'exposition philosophique si favorable à la discussion des doctrines et à leur développement dialectique qu'à toutes les époques il a tenté les penseurs. Mais encore faut-il qu'il devienne pour eux comme l'expression directe et naturelle de la pensée, et que la préoccupation littéraire n'y prenne pas la première place, ni le plaisir de faire réapparaître les personnages, ou le décor, ou les formes du langage consacrés par les grands souvenirs platoniciens. C'est là pourtant le jeu auquel s'est laissé séduire M. Prat; et pour ne rien dire de la témérité qu'il y a à vouloir faire parler Platon, il faut avouer qu'un pastiche érudit qui se prolonge pendant deux cents pages, et ne se donne encore que comme le préambule de toute une série, finit bien vite par ne plus amuser que son auteur. — Quant aux idées exposées, elles se réduisent à une transcription des théories du Néo-Criticisme, dans leur opposition au positivisme d'une part, que représente le mathématicien Eudoxe, et à la théologie catholique d'autre part, incarnée dans le prêtre orphique et pythagoricien Aglaophamos. Le rôle de M. Renouvier est tenu comme il convenait, par Platon en personne, un Platon bien changé, devenu le protagoniste d'une philosophie de la liberté et de la croyance comme œuvre de la volonté pure.

Ἀριστοτέλους περὶ ψυχῆς. **Traité de l'âme.** Traduit et annoté par G. Rodier; 2 vol., Ernest Leroux, 1900. — Cet ouvrage considérable, qui témoigne d'une érudition aussi étendue que précise, d'un sens critique supérieurement exercé, fera le plus grand honneur à la science française. Trop rare est, dans notre pays, le nombre des humanistes philosophes qui aujourd'hui se consacrent à établir et à interpréter les grands textes que nous a laissés la spéculation gréco-latine et, quand l'occasion s'offre à nous de les étudier, c'est le plus souvent à l'Allemagne et, depuis quelque quarante ans, à l'Angleterre même que nous devons demander nos secours. Qu'il n'en ait pas toujours été de la sorte et que la France ait connu des époques où, en ces travaux aussi de patience et de pénétration, elle « menait le chœur », le grand nom de Lambin serait là pour nous le rappeler. Si cette tradition illustre n'est pas reprise par nos philosophes érudits, la faute n'en sera sûrement point à M. Rodier. Sa thèse latine sur de difficiles questions de logique aristotélicienne, sa thèse française consacrée à ce péripatéticien infidèle que fut Straton de Lampsaque, le désignèrent, il y a quelques années, comme un des futurs maîtres de la philosophie grecque et, en particulier, de l'aristotélisme, auquel il a donné, nous le savons, le meilleur de son enseignement à l'Université de Bordeaux. Le livre que M. Rodier nous donne continue avec éclat ses débuts.

Entre les ouvrages d'Aristote et si l'on excepte la *Métaphysique*, il n'en est peut-être aucun qui soit hérissé de plus de difficultés que le *De Anima*, en même temps qu'il n'en est pas qui présente à ce degré un intérêt éternel. Les vues profondes y sont en abondance, qu'un regard attentif reconnaîtrait présentes, à demi visibles, dans nombre des théories psychologiques modernes qui se tiennent pour radicalement novatrices. Par contre aussi l'on s'y attarde à des obscurités désespérantes qui tiennent, pour une grande part assurément, à l'inégale préservation du texte originel, mais pour une part aussi sans doute à la difficulté où nous nous trouvons de rétablir intégralement dans nos esprits les concepts que se proposa l'esprit du maître grec et, comme dirait un logicien, d'attacher aux termes dont il fit usage la même connotation que lui. Aussi, quand M. Rodier s'abstient, de parti pris, « de résoudre, dans un sens déterminé, des problèmes sur lesquels Aristote lui-même a négligé, à dessein peut-être, de se prononcer d'une façon précise et définitive »; et, *a fortiori*, quand il écarte jusqu'à la tentation d'ajouter à tant de dissertations déjà faites sur la psychologie aristotélicienne une dissertation de plus, n'aurons-nous garde de le blâmer. A la tâche aisée il a préféré la tâche laborieuse, mais par là même la plus utile. Il nous a donné une édition, c'est-à-dire un texte, doublement éclairé par une traduction et un commentaire; les dissertations, après cela — pour ou contre Alexandre, pour ou contre Averroès — auront tout loisir de se développer.

Pour savoir dans quel esprit M. Rodier a établi le texte du *De Anima*, on n'a qu'à lire ce passage du *Cratyle* (414 d.) qu'il a mis en épigraphe sur la première page de son premier volume : passage où

Socrate remarque, avec un sourire, que se donner le droit d'ajouter ou de retrancher à un langage ce que bon vous semble c'est se tirer d'affaire à bon compte. C'est dire que notre édition sera conservatrice, par conséquent avare de ces « modifications conjecturales que les modernes ont cru nécessaire d'apporter au texte du *De Anima* pour le rendre plus correct et plus clair ». La raison dont M. Rodier se couvre, à savoir qu'il y aurait « quelque outrecuidance à prétendre démontrer que les Thémistius et les Alexandre connaissaient moins bien que nous la langue ou la doctrine d'Aristote et que des passages où ils n'ont trouvé aucune difficulté sont incorrects ou dénués de sens », cette raison, si on la prenait en rigueur, demanderait des réserves. On sait les conditions fâcheuses qu'ont subies les écrits d'Aristote; l'incontestable sagacité d'un Alexandre, par exemple, n'a pas été soutenue par une habileté philologique suffisante pour lui permettre d'apercevoir des leçons ou probables ou possibles qui auraient singulièrement amélioré les textes dont il a laissé le commentaire, et pour l'induire à ne point parfois se satisfaire à trop bon compte. Certes, le danger est grand de proposer, au lieu d'une proposition d'Aristote, une phrase sortie de l'imagination d'un éditeur ingénieux. Et cependant un peu d'audace critique a pu heureusement servir notre connaissance d'un grand ouvrage. Les témérités mêmes d'un Lachmann ont plus amélioré le poème de Lucrèce que n'eût pu faire toute la prudence, toute la modération d'un Munro. — Ajoutons bien vite que ces réserves n'atténuent en rien nos éloges pour ce beau travail d'érudition. M. Rodier a lu toutes les éditions, recensions, discussions critiques dont le *De Anima* a été l'objet. Aucune correction d'importance n'a certainement été négligée par lui et, partout où son édition est conservatrice, c'est en connaissance de cause.

L'édition est accompagnée d'une traduction, dont il ne serait pas exact de dire qu'elle est littérale. M. Rodier a adopté un dispositif heureux dans sa simplicité. Nous donner un décalque français de l'original grec nous aiderait médiocrement pour l'intelligence de l'ouvrage. Aussi à tout instant le traducteur comble-t-il les ellipses de sa version littérale par des précisions, des additions explicatives qu'il place entre crochets : parentheses précieuses qui ont toute la valeur de commentaires en raccourci. Quant au commentaire proprement dit, qui compose à lui seul les deux tiers du livre de M. Rodier, il représente un labeur énorme. A l'inverse de tant d'ouvrages célèbres de la critique allemande, dans lesquels il semblerait vraiment que la pensée est un accessoire, utile seulement à la solution des problèmes philologiques que le texte soulève, les interprétations et discussions de M. Rodier ont pour objet immédiat la détermination de l'idée philosophique ou de l'allusion historique renfermées dans le passage qu'il considère. Les discussions dépassent souvent même la doctrine d'Aristote et portent parfois sur d'autres théories que cette doctrine met en question : tel est le cas pour la longue et substantielle note consacrée à élucider l'endroit fameux du *Timée* où Platon donne la formule de la composition de l'âme, endroit évidemment visé par Aristote (406. b. 27 — 407. a. 2). Cet *excursus*, dont l'auteur nous fait modestement connaître qu'il doit beaucoup à M. Zeller, constitue une contribution de prix à l'étude du Platonisme, même après les admirables et déjà lointains essais de Th. Henri Martin.

Pour nous résumer, l'ouvrage de M. Rodier est un véritable modèle et nous souhaitons qu'il soit non seulement étudié, mais suivi.

Immanuel Kant. **Kritik der reinen Vernunft**, édité par Benno Erdmann (cinquième édition entièrement revue). Berlin, Georges Reimer, 1900, 1 vol. vi-609 (Appendice édité à part, 115 p.). MK. 4. — Cette nouvelle édition, monument d'érudition et de critique, repose sur une collation nouvelle des deux premières éditions originales de la Critique, sur une collation de la deuxième édition avec la troisième, la quatrième et la cinquième, et sur une comparaison de la deuxième avec la troisième, la quatrième et la cinquième à tous les passages où l'état du texte des éditions depuis 1838 rendait nécessaire d'établir solidement le texte de la deuxième édition.

Ce pénible travail était indispensable, car les éditeurs depuis Rosenkranz ont tous plus ou moins et plus ou moins arbitrairement modernisé le texte de la Critique, et tous dans la critique du texte se sont plus préoccupés de leurs propres idées sur Kant que des idées de Kant. Enfin Rosenkranz, Harbenstein et Kirchmann ont intentionnellement donné pour base à la deuxième édition le texte de la cinquième, s'imaginant à tort que cette édition, la dernière parue du vivant de Kant, avait une importance particulière : Adickes et Vorländer ont plus ou moins imité ce procédé. (Or Kant n'a contrôlé, et d'assez loin du reste, que le texte des deux premières éditions.)

Erdmann suit le texte de la deuxième édition qui lui paraît la rédaction définitive de Kant; il lui paraît inexact d'affirmer à la suite de Schopenhauer qu'il y a une différence de principes entre les deux premières éditions. La première exprime la pensée de Kant telle qu'elle s'est développée librement depuis l'apparition du problème critique; la seconde corrige quelques défauts d'exposition que le philosophe a sentis de lui-même ou à l'occasion des premières critiques de sa doctrine; si la disposition de l'ensemble est quelque peu différente, c'est que Kant a cru nécessaire d'établir critiquement certains points qui auparavant lui apparaissaient comme évidents.

Une histoire du texte de la Critique, l'exposé des principes qui ont guidé Erdmann dans la revision du texte, une table des matières des corrections occupent un Appendice de 115 pages.

La pagination de l'édition originale accompagne celle du livre; le texte de la première édition est donné en note, toutes les fois qu'il diffère de celui de la seconde.

Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, par Joseph Petzoldt; 1er volume de vii-350 pp. Leipzig, 1900. — L'auteur reprend et expose en cet ouvrage la doctrine de Richard Avenarius, contenue dans la « Critique de la pure expérience ». Avenarius a exposé sa pensée sous une forme si difficile qu'il paraît indispensable à Petzoldt de la présenter plus clairement. Il se propose encore de reprendre et de compléter, pour son propre compte, en un prochain volume, l'empiriocriticisme.

Il établit dans une première division la nécessité d'admettre le parallélisme psychophysique pour l'intelligence de la vie psychique; dans une seconde le rapport des faits psychiques aux faits physiques. La doctrine d'Avenarius fait le fond de cette exposition; mais elle est présentée sous une forme très attachante et très personnelle. L'auteur se préoccupe de la défendre contre les objections que lui adresse Wundt, dans ses « Philosophische Studien ».

Cet ouvrage est de ceux qui ne se laissent pas résumer en quelques lignes; n'est-il pas lui-même le résumé, l'exposition abrégée et méthodique d'une doctrine systématique et complète? Tout le système d'Avenarius y est contenu depuis les hypothèses empiriocritiques jusqu'aux oscillations et aux séries vitales, et au développement du système C. Pour donner une idée de l'exposition de Petzoldt il faudrait suivre tout le système. D'autre part, pour déterminer les points sur lesquels Petzoldt complète et interprète personnellement Avenarius, il faudrait une longue confrontation de son ouvrage avec la Critique de la pure expérience; dans les deux cas le travail dépasserait de beaucoup les limites du présent supplément. Bornons-nous à signaler en passant la grande valeur du livre, qui est une introduction excellente à l'étude de l'empiriocritisme et qui, plus méthodique, plus clair et plus complet, rend plus de services encore que l' « Einführung in die Kritik der reinen Erfahrung » de Carstanjen. Nous le retenons pour l'étudier de près quelque jour dans une étude sur le développement de l'Empiriocriticisme.

Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie, par Jul. Bergmann, 1 vol. de vi-483 p. Marburg, 1900. — Collection de travaux pour la plupart déjà parus dans différentes revues (*Kantstudien*, *Zeitschrift für immanente Philosophie*, etc.). — 1° Sur la croyance et la certitude. La certitude a deux sources : l'accord de l'esprit avec lui-même dans les propositions d'identité, l'accord de l'esprit avec l'expérience. Toute certitude est subjective en ce sens que ce qui paraît certain à l'un peut paraître incertain à l'autre; objective, parce que ce qui suffit à nous assurer de la vérité d'une hypothèse a la même valeur pour autrui. La certitude est un acte de l'esprit; l'entendement perçoit un accord entre ce qu'il croit vrai et le critérium de la vérité. Mais le sentiment peut exercer une influence sur l'Entendement. En partant de ces principes Bergmann établit l'inexactitude des postulats kantiens. On peut croire avec Kant à la loi morale et cette croyance peut avoir la valeur d'un fait; mais la croyance à l'union nécessaire de la vertu et du bonheur n'a qu'une valeur subjective.

2° Sur les Objets de la perception et les Choses en soi. — Par une analyse psychologique qui part des perceptions extérieures et internes et par une discussion historique de l'hypothèse kantienne, l'auteur arrive à la conclusion que l'existence est identique à la conscience. Chaque chose en soi est un être conscient.

3° Sur l'Idée d'existence et la Conscience du moi. — Nous attribuons l'existence aux objets dont nous croyons qu'ils sont indépendants de notre pensée; qu'ils possèdent par eux-mêmes certaines qualités que nous ne pouvons leur dénier; qu'ils se refusent aux qualités que nous voudrions leur attribuer. L'existence est la plus générale des déterminations; elle est comprise dans la totalité des détermina-

tions d'un objet. L'existence n'est donc pas un prédicat des choses qui existent, car tout prédicat suppose l'existence de son objet.

L'existence d'une chose est donc son accord avec d'autres choses, le fait qu'elle est comprise dans la totalité des choses qui existent, le monde. Mais nous ne pouvons penser les choses hors de nous que par rapport avec l'existence perçue en nous.

Etudes sur l'Ame et le Corps: la théorie de Kant sur les principes logiques; la théorie de Wolff sur le complementum possibilitatis, sur le principe de raison suffisante.

The conception of Immortality, by Josiah Royce, professor of the history of philosophy at Harvard University and Ingersoll lecturer for 1899; 1 vol. in-16 de 91 pages, Boston et New York, Houghton, 1900. — En exécution des dernières volontés de M. George Goldthwait Ingersoll, un fonds a été constitué à l'Université de Harvard pour la lecture d'une conférence annuelle sur « l'Immortalité de l'homme ». M. Josiah Royce est, cette année, le conférencier. Voici à peu près comment raisonne M. Royce. Il peut y avoir permanence d'une loi, d'une relation, d'un type: il peut y avoir permanence d'un être individuel, d'une particule de matière, de l'univers lui-même. Mais qu'est-ce que l'individu? Nous avons tous l'idée de différence: mais, étant donnée la constitution de notre entendement, nous ne pouvons exprimer les différences qu'en association avec des ressemblances; en outre, lorsque nous avons défini le caractère par lequel telle chose diffère de telle autre, nous ne pouvons jamais affirmer que ce caractère différencie la chose considérée d'avec tous les objets dans l'univers. L'individuel, nous ne pouvons jamais le connaître: l'individuel, c'est ce que nous aimons, ce à quoi nous aspirons. Aspiration qui n'est pas purement sentimentale: la science, bien qu'elle soit incapable de décrire ou de définir l'individuel, le singulier, l' « unique », en postule l'existence comme le but de ses recherches. « L'individualité que nous nous efforçons loyalement d'exprimer en cette vie, obtient, au point de vue de l'absolu, son expression définitive et consciente dans une vie qui, comme toute vie tenue pour telle par l'idéalisme, est consciente ». Nous sera-t-il permis d'opposer, à la thèse de M. Royce, quelques objections? M. Royce distingue entre la permanence d'une loi et la permanence d'un être : nous craignons qu'il n'y ait là équivoque, et que la permanence d'un être ne se réduise, après analyse, à la permanence d'une loi. M. Royce assigne comme but à la science, quoique celle-ci aille toujours d'abstraction en abstraction, l'individuel, et cet individuel, il le cherche dans la conscience : fort bien, mais faut-il donner alors, à cet individuel, le caractère de la permanence? Nous ne cherchons pas l'individuel dans l'espace, parce que dans l'espace tout nous apparaît comme relatif, rien ne nous apparaît comme existant par rapport à soi, mais par rapport à autre chose que soi. Nous plaçons dès lors l'absolu, avec Leibnitz, dans des *monades*, des points spirituels, qui, situés hors de l'espace, se développent dans le temps. Mais, dans le temps, comme dans l'espace, tout ne nous apparait-il pas comme relatif? et l'idée d'un absolu, qui est censé se développer dans le temps, aussi absurde que celle d'un absolu qui est supposé exister dans l'espace? Si l'objet de nos aspirations, la fin vers laquelle tend toute science, toute philosophie, c'est l'être « ineffable », irréductible en relations, alors l'individuel ne saurait pas plus durer qu'il ne saurait occuper une place; l'individuel, c'est l'instant fugitif et insaisissable. « Aimez, disait le poète, révolté contre la sérénité impassible des lois de la nature, ce que jamais on ne verra deux fois. » Mais alors ce pur spiritualisme fait en quelque sorte antithèse à l'idéalisme, qui nous apprend à trouver la sérénité dans la possession de nous-mêmes, dans la conscience des contradictions de l'espace et du temps, et l' « idée » de l'immortalité dans l'éternité de la raison.

Cours de Psychologie expérimentale, par Ed.-T. Sanford, Ph.-D. Professeur-assistant de Psychologie à l'Université Clark (Worcester, Massachusetts), trad. Schinz et Bourdon; 1 vol. in-8, de vi-477 p., Paris, Schleicher : Bibliothèque de Pédagogie et de Psychologie, publiée sous la direction de M. Binet, 1900. — Précieux instrument de travail. Le « Cours » est en réalité incomplet : il n'est traité dans ce volume que des « sens » : sens cutanés, cinesthétiques, du goût et de l'odorat, de l'ouïe, de la vue. Suivent des chapitres sur la loi de Weber, sur les principaux appareils de psychologie expérimentale; et deux appendices sur des problèmes spéciaux de psychologie optique. L'énoncé de chaque loi, plus ou moins hypothétique, est accompagné, sans essai d'interprétation, par l'exposé sommaire des expériences qui la justifient, avec indication des sources bibliographiques : chaque chapitre est suivi d'une bibliographie d'ensemble. Ce répertoire semble être indispensable non seulement à l'étudiant qui désire s'initier

à la psychologie positive, mais encore au philosophe, qui se propose d'instituer la critique des méthodes et des résultats de cette nouvelle science expérimentale.

Francis Hutcheson, *his life, teaching and position in the history of philosophy*, by William Robert Scott, assistant to the professor of moral philosophy and lecturer in political economy in the University of St Andrews. 1 vol. in-8 de xx-296 pp., Cambridge, University Press, 1900. — M. Scott avait d'abord voulu, purement et simplement, recueillir des documents sur la période irlandaise de la vie de Hutcheson. Il faut se réjouir qu'il ait élargi le cadre de son sujet, car les trois chapitres où nous est racontée la vie de Hutcheson depuis sa naissance (1694) jusqu'à sa nomination à l'Université de Glasgow (1730) sont assurément les moins intéressants : la profusion des détails dissimule mal l'absence de renseignements instructifs. La suite de l'ouvrage est, au contraire, très instructive malgré un arrangement vicieux des matières. Du chapitre iv au chapitre vii, la vie de Hutcheson nous est racontée, avec de nombreuses et intéressantes allusions aux idées philosophiques de Hutcheson et de ses contemporains (v. par exemple les pp. 106-8, sur les origines de l'arithmétique morale avant Bentham). Mais ces allusions restent souvent énigmatiques, car l'exposition méthodique des idées de Hutcheson ne commence pas avant le chapitre viii. Encore le chapitre viii (très curieux, mais qui fait hors-d'œuvre dans une monographie sur Hutcheson) est-il, sous le titre *Hellenic and Philanthropic Ideals*, consacré à Shaftesbury : M. Scott nous montre en Shaftesbury l'auteur d'une réaction contre le puritanisme du xviie siècle, au nom d'une philosophie esthétique et hellénisante, une sorte de Matthew Arnold ou de Ruskin avant la lettre. Dans le développement historique de la pensée de Hutcheson, M. Scott distingue quatre formes : Hutcheson ayant successivement modifié sa philosophie sous l'influence de Shaftesbury et de Cicéron, puis de Butler, puis d'Aristote, enfin de Marc-Aurèle et des Stoïciens. Le tort de la méthode historique de M. Scott c'est de ne pas nous aider à voir chez Hutcheson, sous la multiplicité de ces marques, l'homme qu'il fut en réalité, dans l'histoire des idées; à savoir le précurseur de l'utilitarisme : M. Scott le reconnaît dans son chapitre xiv, où, cherchant les origines de la formule du plus grand bonheur du plus grand nombre, il remonte un peu loin (jusqu'à Cicéron et aux Stoïciens). Ce qui, du mouvement utilitaire, reste acquis à la pensée moderne, ce sont les catégories de l'économie politique; et M. Scott, après Cannan, dans un chapitre minutieux et complet, nous montre, en Hutcheson, le premier maître d'Adam Smith. Le chapitre xiii est intitulé *Hutcheson's General Influence upon the « Enlightenment »* : jouant un peu sur le sens d'une expression (*the New Light*) empruntée aux querelles théologiques qui agitèrent l'Ecosse au xvie siècle, M. Scott essaie de montrer que l'Écosse eut alors, comme l'Europe entière, sa « philosophie des lumières », et que Hutcheson, avec son système populaire et éclectique, en est le principal représentant. En somme livre très érudit et très utile.

PÉRIODIQUES

L'Année psychologique, publiée par Alfred Binet, directeur du laboratoire de Psychologie physiologique de la Sorbonne (Hautes-Études) avec la collaboration de MM. Claparède, Largnier des Bancels, Victor Henri, Marages, Simon, Warren, Zwardemaker, 1 vol. 774 p., in-8°, Paris, Schleicher, 1900. — **La Suggestibilité**, par Alfred Binet. 1 vol. 391 p. in-8°, Paris, Schleicher. — Nous pensons que l'utilité principale d'un recueil périodique consiste dans les *Revues générales* qui, résumant les travaux récents, mettent au point les résultats obtenus et tracent un plan de recherches; aussi sommes-nous reconnaissants à M. Ed. Claparède du soin qu'il a mis à nous faire voir, dans une *Revue générale sur l'Agnosie*, comment la multiplicité même des observations rend complexe une question qu'on avait d'abord pensé simple et fait hésiter le psychologue au moment de former un ordre de recherches par une conclusion systématique. La plupart des autres articles sont des *annexes* en vue de la constitution de ce que M. Binet appelle la psychologie individuelle, et qui en un sens est aussi de la psychologie collective; avec l'ouverture d'esprit et la large curiosité qui lui ont fait une place à part dans le groupe des psychologues contemporains. M. Binet se préoccupe surtout de multiplier les tentatives dans des directions différentes, sans idée préconçue sur la fécondité de la méthode ou sur la nature des résultats. Quelques tentatives seront peut-être stériles, il n'est pas sûr qu'il vaille la peine de transcrire tous les menus d'une école normale pendant une année en notant toutes les circonstances extérieures et toutes les occupations des élèves, si on ne peut rien faire ressortir

de là, sinon qu'il est très vraisemblable que le travail intellectuel de préparation des examens diminue la consommation du pain. Quelques autres tentatives peuvent être d'une grande portée, et c'est ce qu'on aperçoit en rapprochant les recherches de M. Binet (*Attention et adaptation*) et de M. Simon (*Expériences de suggestion sur les débiles*) du livre que M. Binet a fait paraître dans la *Bibliothèque de Psychologie et de Pédagogie*. Le titre : *la Suggestibilité* en donne difficilement une idée exacte, car c'est d'une étude de psychologie normale qu'il s'agit ; M. Binet oppose même ses expériences aux expériences de l'hypnotisme, parce que les sciences ont pour résultat de diminuer peu à peu la docilité et de redresser le sens critique, au contraire de la pratique de l'hypnose. La différence nous semble assez profonde pour justifier le choix ou la création d'une autre expérience. Lorsque M. Binet étudie *l'idée directrice*, il étudie en réalité l'inertie mentale, l'habitude contractée par l'esprit de suivre un mouvement uniforme et de continuer dans la direction prise, et il nous semble qu'il y a là un processus fort naturel, tenant plutôt au relâchement de l'attention qu'à la suggestion d'une idée par une autre, qui n'est peut-être qu'une métaphore. De même *l'action morale* du maître devant les élèves est-elle liée au degré de suggestibilité proprement dite ? n'est-elle pas liée à une attitude en quelque sorte professionnelle de l'enfant, qui a travaillé de façon à satisfaire le maître et qui ne sépare pas de son approbation la vérité ? M. Binet a beau multiplier les mesures précises et les statistiques rigoureuses ; toute sa méthode présuppose toute une psychologie de l'Idée, comme on le voit par les fragments d'interrogatoire où l'enfant paraît plus content d'avoir achevé sans réprimande ses réponses que d'apprécier le contenu de ses réponses, et comme M. Binet s'en est aperçu lui-même, chemin faisant, en posant une série de problèmes à résoudre, ce qui ne diminue en rien l'intérêt de son livre.

THÈSES DE DOCTORAT

Thèse latine : *De facultate verum assequendi secundum Balmesium.*

Thèse française : *Essai critique sur le droit d'affirmer.*

M. Leclère résume sa thèse latine :

Ma thèse latine et ma thèse française procèdent de la même idée : il doit y avoir une métaphysique normale à l'esprit humain, comme il y a une mathématique et une physique normales à l'esprit humain. Dans ma thèse française, j'ai essayé de dégager la théorie du connaître et de l'être qui doit éclore spontanément dans un esprit vraiment critique et sans préjugés : dans ma thèse latine, j'ai étudié, à propos de Balmès, la théorie qui doit éclore, sur ces deux points, dans l'esprit d'un penseur qui veut rester fidèle au sens commun, qui formule, en définitive, la théorie naturelle à ceux qui ne sont point philosophes. Trois directions philosophiques sont possibles : la première consiste à expliquer par l'action de l'objet ce qui se passe dans le sujet en envisageant celui-ci comme un objet parmi d'autres objets : ainsi firent les scolastiques ; la troisième consiste à partir du sujet ou, tout au moins, de quelque chose de subjectif : ainsi font les modernes ; la seconde consiste à faire une part au sujet et une part à l'objet dès le début : ainsi fit, entre autres, Balmès, spécialement intéressant à étudier pour avoir voulu être à la fois scolastique et moderne, sans réussir d'ailleurs à être autre chose que le père, souvent renié, des néoscolastiques. Ce qu'il faut avant tout louer chez lui, c'est d'avoir vu, dans la question de l'existence ou de la certitude, le problème fondamental de la philosophie, d'avoir tenté de réduire la question du droit du dogmatisme à une question pychologique, à l'étude du fait du dogmatisme ; c'est encore d'avoir essayé, après avoir, non pas démontré, ce qu'on ne peut sans paralogisme, mais montré à l'homme qu'il est invinciblement dogmatique, d'avoir essayé, dis-je, de nombreuses confirmations rationnelles du dogmatisme. Sans doute il a tort de vouloir proprement des critères ; mais les trois critères qu'il invoque, à savoir la conscience, l'évidence et l'instinct intellectuel, il les réduit au fond à n'être que des formes d'un instinct dogmatique essentiel à la raison. Pourtant, au rebours des scolastiques, il est explicitement un instinctiviste et implicitement un rationaliste. C'est dans le sujet qu'il cherche, bien moderne en ceci, de quoi montrer qu'il y a, agissant sur le sujet, quelque chose d'extérieur à lui : c'est dans ce sens qu'il traite des facultés. Innéiste malgré lui, il reconnait deux éléments primordiaux dans la connaissance, l'idée de l'être et l'intuition de l'étendue ; avec les scolastiques, méconnaissant en ceci l'activité propre de l'esprit qui disparaît dans la mesure où on le déclare inutile dans le jugement, il nie tous les jugements synthétiques *à priori* ; il oublie de considérer nos idées en tant que constructions pychologiques, pour les considérer en elles-mêmes, ou en Dieu

en qui, lui semble-t-il, toutes doivent être contenues dans une seule idée, analytiquement. Voulant que notre raison soit une réalité, il en démontre l'unité: voulant qu'elle soit apte à atteindre l'être, il montre que toutes nos idées sont dérivées de l'idée de l'être, mais de cette idée il sépare celle de l'existence (qu'il en rapproche quelquefois cependant), affaiblissant ainsi et dénaturant la raison au profit de vagues instincts d'affirmation qu'il exalte et sur la foi desquels il accorde à toute science et à la métaphysique une égale portée. Il se plaît à nous faire voir la continuité de la science et de la métaphysique, les idées de phénomène et d'être impliquées l'une dans l'autre, comme d'ailleurs tous les principes les uns dans les autres. Enfin il nous montre, dans la « science transcendantale » qui nous conduirait infailliblement, nous autres hommes, au panthéisme, à l'idéalisme absolu, au scepticisme, la science *impossible* pour nous, possible seulement pour Dieu, et nous indique, symétriquement, dans ce qu'il appelle la « connaissance par idéalité » (la seule humainement possible, suivant lui) la science vraiment féconde et certaine. Intermédiaire entre l'objectivisme à outrance des scolastiques et le subjectivisme ardu des modernes, la philosophie de Balmès, sage, conservatrice, subtile parfois, mais offrant à l'esprit un point de vue très commode, convient éminemment au sens commun, dont elle exprime en quelque sorte assez bien la philosophie. La question est de savoir si la logique n'est pas, parfois, plus hostile au sens commun qu'il ne le pense.

M. *Boutroux* félicite M. Leclère de l'agrément de son exposition, qui est, dans la partie historique du moins, très nette et très intéressante. Vous avez vu dans la philosophie de Balmès un des exemples les plus remarquables de l'effort fait pour concilier la scolastique avec les besoins de la pensée moderne. Si Balmès a échoué dans cette conciliation, quelles en sont les raisons, et devons-nous renoncer à la tenter?

Dans l'examen de votre thèse, je considérerai successivement les trois points suivants : 1° exposition de ses idées; 2° comparaison de Balmès avec les scolastiques; 3° comparaison de Balmès avec les modernes.

1° Votre exposition se confine trop dans les détails ; il y a trop de chapitres, encore qu'il y en ait moins que dans Balmès. Vous auriez dû dégager d'abord (peut-être dans une introduction) les idées générales de Balmès. Cela vous aurait aidé à négliger l'accessoire, et peut-être même à éviter quelques inexactitudes. Ainsi, vous nous dites que Balmès ramène tous les critères à l'unité, mais, en lisant « l'Art d'arriver au vrai », on trouve que c'est l'idée d'harmonie, non d'unité, qui paraît essentielle à Balmès. Il veut mettre l'harmonie dans l'âme, sans rien sacrifier de son irréductible diversité. Les trois critères ne peuvent se ramener à l'unité. D'autre part, ils s'enveloppent mutuellement. Vous voyez sous tout cela l'instinctivisme. Mais dans le sens où vous l'entendez, l'instinctif ne serait plus autre chose que le naturel. Vous avez altéré une doctrine originale et forte de l'auteur.

M. *Leclère*, tout en insistant sur la possibilité de ramener les trois critères à un seul, a mis en lumière leurs différences et montré que chacun des trois suppose les deux autres.

M. *Boutroux*. — 2° Vous attribuez à tort une pareille théorie à la scolastique. Ni l'évidence ni l'instinct ne sont considérés par la scolastique comme des critères.

M. *Leclère*. — La théorie des critères est plutôt implicite qu'explicite chez les scolastiques. Mais on trouverait aujourd'hui dans certains manuels, qui s'inspirent des scolastiques, une théorie des critères que ceux-ci n'eussent pas rejetée.

M. *Boutroux*. — Vous avez fait un très intéressant effort pour dégager ce qui n'était qu'implicite chez les scolastiques. Mais l'implicite et l'explicite sont un peu mêlés dans votre exposition, et il en résulte quelque confusion.

3° Vous voyez dans la philosophie moderne un subjectivisme, mais c'est là une vue à priori. On trouve bien autre chose chez les modernes. Je laisse de côté Spinoza et Leibnitz, à qui cette définition ne conviendrait guère. Mais Descartes lui-même, en dépit du Cogito ergo sum, n'est pas subjectiviste ; il considère les essences comme des créatures de Dieu, « creaturas ». Elles sont en nous parce que Dieu les y a déposées. On lit, il est vrai, dans les Regulæ : « toutes les sciences ne sont que la *sapientia humana* », mais cela veut dire que toutes les sciences se tirent de principes innés, non pas qu'elles ne sont que l'intelligence humaine. Même chez Kant, le point de départ n'est pas le sujet, c'est la science comme fait (Prolégomènes) ou la morale comme fait (Fondement de la Métaphysique des Mœurs). Cette idée, reçue aujourd'hui comme un axiome, que la philosophie moderne est subjectiviste, est donc fort exagérée. Ce qui caractériserait plutôt, à mon avis, l'esprit moderne, c'est cette opinion qu'une science

peut être solide sans se rattacher à l'absolu, que la connaissance peut se constituer en montant vers le premier principe, mais sans partir de lui. C'est par là qu'il s'oppose à l'esprit antique.

M. *Leclère* demande qu'on entende le subjectivisme dans un sens large. On part moins du sujet que de l'œuvre du sujet. Kant part du sujet de la science ou du fait de la morale, mais c'est parce qu'il voit là des créations de l'esprit.

M. *Boutroux*. — Pour conclure, vous deviez vous demander ce qu'est la néoscolastique et ce que l'on doit en attendre. L'échec de Balmès est-il définitif? Vous n'êtes pas net sur ce point.

M. *Levy-Brühl* félicite M. Leclère d'avoir choisi un sujet relativement nouveau. Vous avez fait un choix dans l'œuvre de Balmès, et votre thèse française explique ce choix. Vous avez apporté dans votre étude des préoccupations dogmatiques. Peut-être eût-il mieux valu vous en tenir à un travail historique. J'examinerai deux points :

1° Quel est le sens exact du mot critère chez Balmès? On trouve chez lui d'autres critères encore que les trois indiqués par vous : le sens, l'autorité divine, l'autorité humaine (Cf. Cursus philosophiæ elementaris). Evidemment ce mot critère n'a pas le même sens pour lui que pour nous.

2° Qu'est-ce que l'instinct intellectuel? (Cf. Protestantisme comparé au Catholicisme.) Balmès insiste sur l'instinct de croyance. C'est qu'il ne s'est pas posé dans toute son étendue la question de la portée de l'esprit humain. Elle est pour lui résolue d'avance. S'il n'est pas sûr, d'avance, d'un certain nombre d'idées métaphysiques, l'esprit est dans les ténèbres. Le dogmatique Balmès est au fond un sceptique. Sans une révélation surnaturelle, nous ne trouverions pas la lumière. La vérité philosophique est pour lui dans le catéchisme, il l'allait le dire.

M. Leclère résume sa thèse française :

La conscience empirique ou pensée concrète est, en fait, le point de départ de toute philosophie : devant cette conscience, l'être c'est le vrai, et le vrai, c'est l'affirmé; en chacune de nos affirmations vraiment nécessaires, invincibles, normales, il y a une affirmation du droit d'affirmer : la légitimité du dogmatisme est, en fait, posée spontanément par l'esprit. Mais ce qu'on affirme invinciblement, c'est ce qui semble s'affirmer en nous indépendamment de nous, « s'affirmer en soi »; la conscience empirique ne peut donc pas ne pas se reconnaître justiciable d'une pensée en soi, norme souveraine de la vérité. Quand on est remonté jusqu'à ce principe de toute affirmation légitime, on a trouvé le point de départ dialectique de la véritable philosophie, il s'agit dès lors de trouver ce qui « absolument » s'affirme, et tout d'abord de chercher ce qui se nie. Mais par là même qu'on s'est franchement placé en dehors et au-dessus de la pensée concrète, ainsi que celle-ci elle-même l'exige, on est, en fait et en droit, au-dessus de toute objection que pourraient faire au dogmatisme la psychologie positive et la psycho-physiologie.

« Ce qui se nie, ou se nie en s'affirmant, ce qui revient au même. Parménide l'a dit, c'est le phénomène », et jusqu'au phénomène de penser ce qui est ou n'est pas. D'ailleurs, que l'on étudie le phénomène dans la conscience ou par rapport à la réalité, qu'on l'étudie dans ses rapports avec l'espace, le temps et le nombre, ou dans l'activité scientifique qui cherche à en établir la théorie, on trouve toujours qu'il est sa propre négation.

Cette vérité apparait sous une forme tout aussi saisissante si l'on considère l'activité de l'esprit : sous toute intuition, empirique ou à priori, il y a une induction, comme d'ailleurs sous toute déduction; partout se retrouve, explicite ou implicite, le « Principe des genres », qui n'est pas un principe de la raison, mais un simple vœu de l'entendement : et si l'on étudie en eux-mêmes les principes et les intuitions sensibles, partout on découvre une hétérogénéité foncière dans les éléments de la connaissance, hétérogénéité qui rend chimérique l'unité poursuivie par la science.

Enfin la science elle-même n'est qu'un système de substitution. Elle est tout entière synthétique, bien que son idéal soit d'être tout entière analytique; chacune des sciences et même des métaphysiques existantes est légitime dans son principe, mais il y a une hostilité entre la science du général et la métaphysique, comme entre les diverses métaphysiques. Cependant toute science et toute métaphysique devient parfaitement légitime si l'on en nie l'objectivité, si l'on en définit, en conformité avec l'esprit moderne, la vérité par l'accord entre les idées. Cette dernière condition n'est parfaitement remplie que si en face d'une métaphysique décidée à ignorer la science, on conçoit la science en oubliant cette metaphysique, en oubliant surtout le préjugé, métaphysique au fond, de la réalité du phénomène « de l'être qui n'est pas ». L'irréalité du

monde phénoménal sauve, et seule peut sauver la science.

Si maintenant on demande à la pensée en soi ce qu'elle affirme, « on trouve, identiquement, qu'elle affirme la réalité, l'identité de l'être ; puisque l'être est pensée, qu'il est cause, liberté, amour, personnalité, que Dieu existe et que tout le reste, s'il y a quelque chose de réel en dehors de lui, est « en Dieu en tant que pensant, en soi-même en tant que posé ». On découvre ainsi que l'action ne peut être qu'indirecte entre les êtres non divins. La réalité d'un univers et du moi ne s'établit qu'en faisant appel à l'idée du devoir; il y a un devoir être du perfectible, c'est-à-dire de l'imparfait, du non divin. Et sur cette base, il est même possible de construire une morale, dont l'idée doit être efficace sur les consciences empiriques dans l'univers apparent dont nous sommes partis. En somme, partis de la conscience empirique, nous avons abouti d'abord à la pensée en soi, d'où nous avons tiré une critique du non-être, enfin une métaphysique courte, mais rigoureusement logique : nous avons rétabli l'être, défini l'être par la pensée, mais par une pensée cette fois réelle et vivante. Nous avons décrit ce qui est normalement engendré par la pensée quand « elle se laisse expliciter les virtualités qu'elle porte en elle », quand elle veut être, identiquement, mais clairement et distinctement, ce qu'elle est essentiellement, mais d'une manière implicite.

M. *Brochard* cède la parole à M. Egger qui a lu la thèse en manuscrit.

M. *Egger* avoue avoir lu la thèse en manuscrit. Il l'a même relue imprimée, ce qui n'était pas inutile. Il y a retrouvé son élève dont il a jadis corrigé la copie de baccalauréat. Cet élève n'est pas un disciple. S'il a emprunté à M. Egger quelques arguments — comme il le déclare dans son livre. — il ne s'en sert que pour réfuter les doctrines que M. Egger lui enseignait. Cette originalité poussée jusqu'au paradoxe rend sa thèse très intéressante.

Votre pensée est un peu irritante par excès de paradoxe, dans le fond et dans la forme. Vous cherchez un degré inédit de subtilité et vous le trouvez. De force probante, c'est autre chose.

D'où vous vient donc cette impitoyable ardeur de destruction? C'est que vous êtes très dogmatique ; paradoxal à l'excès, point du tout révolutionnaire. Votre but est d'établir la métaphysique éternelle sur les ruines du phénoménisme. Le phénoménisme est criblé de vos flèches dialectiques, mais les traits que vous lui lancez partent de très haut ; ce sont, si j'ose dire, des flèches d'Apollon. Votre état d'âme est celui du scepticisme théologique. D'avance, vous aviez la foi en l'être ; elle a fait de vous un ennemi du phénomène. Mais si vous attachiez à la théorie de l'Être le genre d'esprit que vous attachez à la théorie de l'irréel, il ne resterait rien de votre métaphysique, ni dans ce qu'elle a de personnel, ni dans ce qu'elle a de traditionnel.

Il n'y a pas de page dans votre thèse qui ne prête à la critique. Je n'ai que l'embarras du choix.

Le titre d'abord : Essai critique sur le droit d'affirmer. D'abord votre essai n'est pas toujours critique. Et puis quel sens donnez-vous au mot droit? Est-ce la permission? Vous l'employez parfois dans ce sens. Vous concédez à la science le droit d'être ce qu'elle est, c'est-à-dire l'ombre d'une ombre. Mais pour vous le droit d'affirmer est encore autre chose. Quand il s'agit de l'Être, le droit entraîne la nécessité d'affirmer : nécessité d'affirmer l'être et de nier tout le reste.

M. *Leclère* reconnaît avoir employé le mot dans ces deux sens, mais il n'en résulte aucune obscurité pour sa thèse.

M. *Egger*. — Le vrai, dites-vous, c'est le réel. Mais une telle équation n'est pas exacte. La pensée ne pose pas l'être, mais seulement le vrai. M. Ravaisson a écrit formellement que pour Aristote le vrai n'égale par le réel.

M. *Leclère* voit là une importante distinction, mais qui ne change rien au fond de sa thèse.

M. *Egger*. — Soit. Mais avec le principe d'identité vous voulez retrouver le réel. Comment entendez-vous donc le principe d'identité?

M. *Leclère*. — Non pas dans son sens ordinaire. Ou plutôt, je ne vois dans l'usage habituel de ce principe qu'un emploi spécial d'un principe plus général. En somme, quand je cherche à établir la marche à suivre par l'esprit, je le considère comme une pensée qu'on ne détermine pas du dehors, mais qui déroule spontanément tous les attributs de l'être. Il ne s'agit pas ici d'un principe abstrait, mais d'un principe vivant, c'est la loi même du développement spontané de la pensée.

M. *Egger*. — Vous faites du principe d'identité un bien singulier usage. L'être est l'être, « ce qui est » est identique à « ce qui est », telle est pour vous la formule de ce principe, d'où vous concluez qu'il n'est applicable qu'à l'être.

M. *Leclère*. — J'ai remarqué que dans les sciences un certain accord logique, très

imparfait sans doute, mais incontestable, était communément regardé comme un signe de la vérité, ou, du moins, de quelque chose comme la vérité. Ceci est difficilement exprimable. Le langage n'est pas fait pour de telles idées.

M. *Egger*. — Est-ce sa faute?

M. *Leclère*. — Je le crois.

M. *Egger*. — Vous vous êtes attaqué furieusement au phénomène. Vous lui avez dit ce qu'il était, ou plutôt ce qu'il n'était pas, mais l'Être, pourriez-vous me dire ce qu'il est?

M. *Leclère* voit dans l'être une synthèse des idées d'essence et de réalité, toutes deux indéfinissables.

M. *Egger*. — Méfiez-vous! Le phénomène, contre qui vous guerroyez si violemment, pourrait bien se venger. Supposez qu'il ne veuille plus se laisser faire, qu'il relève votre défi, et que reprenant vos arguments, il fonde à son tour sur l'être. Il lui dirait : « Vous non plus, mon cher, vous n'existez pas. Moi du moins, je ne suis qu'un pauvre phénomène, vous me le dites avec hauteur, mais je le sais bien; je n'ai jamais prétendu exister comme être. Mais vous, avec tout votre orgueil, qu'êtes-vous de plus que moi ? » Que répondrait l'être?

Mais laissons là l'être, nous n'en avons que trop parlé.

Vous faites contre la conscience une critique des plus attachantes. On ne peut, dites-vous, saisir la conscience que dans l'idée de la conscience, l'idée de la conscience que dans l'idée de l'idée de la conscience et ainsi de suite. Il y a là un progrès à l'infini. Mais cette critique ne paraît spécieuse qu'à cause du langage employé. Supposez qu'au lieu de dire l'idée de « l'idée de l'idée » vous disiez le genre « genre-genre », le sophisme paraîtrait. Le genre-genre, c'est le genre qui contient tous les genres, il n'y a rien au-dessus. Vous ne pouvez pas poser le genre « genre-genre », à plus forte raison le genre « genre-genre-genre ».

M. *Brochard* loue à son tour M. Leclère du grand effort qu'il a fait, de sa subtilité, de son réel talent, mais s'étonne qu'il ait fait de ses qualités un si singulier usage et se soit amusé à restaurer la philosophie de Parménide. Parménide est mort, croyez-moi, et voilà déjà quelque temps. Laissons-le donc dormir dans la paix du tombeau. Certes il présente un intérêt historique considérable, ce n'est pas moi qui le nierai. Il a soulevé des difficultés qui ont immobilisé quelque temps l'esprit humain. Mais, après lui, d'autres philosophes apparurent qui réfutèrent l'éléatisme. Tout « le Sophiste » a été écrit pour cela. Platon a prouvé contre Parménide que l'être n'est pas, que le non-être est. Vous auriez dû vous en souvenir, et hésiter un peu plus à déclarer que « la science n'est qu'un geste illusoire de l'esprit », que le monde n'est pas, que la conscience n'est pas, que rien n'existe au dehors de votre métaphysique à vous. Vraiment, monsieur, c'est un peu fort; je regrette que vous passiez votre temps à établir de pareilles propositions.

Vous avez écrit sur Parménide un chapitre qui est un hors-d'œuvre, et qui contient des assertions contestables. Parménide n'a jamais songé à faire poser l'être par la pensée (c'est un point de vue moderne); ni à confondre l'être et la pensée; pour lui l'être est corporel, et non pas spirituel. Vous auriez pu voir cela dans les notes d'Ed. Zeller.

M. *Leclère* défend son interprétation.

M. *Brochard*. — J'ai lu votre chapitre de démolition qui m'a effrayé et votre chapitre de reconstruction, qui m'a déçu. Vous donnez de la pensée une foule de définitions différentes. Qu'appelez-vous donc la pensée?

M. *Leclère* définit la pensée par la logique, et de la logique il tire la réalité.

M. *Brochard*. — Vous n'avez pas le droit de passer ainsi du logique au réel. Au surplus, vous ne sauriez attribuer à l'être aucune qualification. Avec votre méthode, vous ne pouvez sortir de l'unité pure, inconcevable.

M. *Leclère* rappelle le sens spécial qu'il a donné au principe d'identité. C'est pour lui un principe synthétique et non pas analytique; c'est la loi vivante de l'esprit qui pose le vrai. Le principe d'identité, sous sa forme abstraite et commune, n'est qu'une application, une dégradation de celui-là. Cette distinction s'éclaircirait si l'on pouvait penser d'une part l'identité pure, de l'autre, la réalité pure.

M. *Brochard*. — Quel rêve!... Enfin, vous avez fait appel au devoir pour légitimer vos affirmations. Je n'y comprends rien du tout. La pensée, dites-vous, pose l'être non par une nécessité logique, mais par une nécessité morale. Il est vrai que pour vous l'être n'est pas tiré du devoir, ni le devoir de l'être. Ils sont posés tous deux en même temps. Et voilà pourquoi votre fille est muette...

M. *Séailles* déclare que la thèse de M. Leclère l'a épouvanté. Elle fait preuve d'un grand effort dialectique; mais c'est un effort pour démontrer que nous ne connaissons pas ce que nous connaissons, et que nous connaissons uniquement ce que nous ne pouvons pas connaître. C'est hardi. Croyez-vous, vraiment, que votre

thèse ait mis Dieu en bien meilleure posture?

Vous vous êtes placé d'emblée dans la pensée. Par là, vous étiez plus près de Spinoza que de Parménide; pourquoi avoir cherché votre ancêtre si loin?

M. *Leclère* tenait à l'unité, à la personnalité. C'est pour cela qu'il a préféré Parménide.

M. *Séailles.* — Le principe d'identité est un principe logique, et non pas ontologique. M. Renouvier, par la restitution du principe d'identité, est arrivé à un phénoménisme. Au sens où vous prenez le principe d'identité, vous pouviez vous dispenser de toute votre dialectique. Tout est changement et par conséquent rien n'existe. D'autre part, vous remplissez l'être de phénoménal. Et vous arrivez à une preuve de Dieu qui se crée : c'est énorme. Chaque être qui est créé contredit l'être qui crée.

M. *Leclère* insiste à nouveau sur le sens spécial qu'il donne au principe d'identité.

M. *Séailles.* — C'est le contraire de ce qu'on dit d'ordinaire; l'identique pour vous, c'est le nouveau.

M. Leclère est déclaré digne du grade de docteur.

DÉLÉGATION POUR L'ADOPTION D'UNE LANGUE AUXILIAIRE INTERNATIONALE.

Au mois d'août dernier, dans une des séances du Congrès International de Philosophie, M. Louis Couturat émettait l'avis que, « si l'on veut instituer une terminologie philosophique et scientifique vraiment internationale, il faut créer une langue universelle et artificielle ». M. Lalande faisait connaître qu'il existait déjà un comité en voie de constitution, formé par les délégués des Congrès dans le but d'adopter une langue universelle. Sur la proposition de M. Lalande, M. Couturat était enfin choisi par le Congrès International de Philosophie pour le représenter dans la Délégation. (Voir *Rev. de Mét. et de Mor.*, vol. VIII, pp. 669, 670.) Les délégués nous demandent aujourd'hui de communiquer à nos lecteurs une déclaration dans laquelle ils définissent leur objet et leur méthode. Ils scandaliseront les esthètes, qui aiment les bizarreries locales des langues et des patois. Ils auront la sympathie, plus ou moins active, des savants et des commerçants, dont les intérêts, intellectuels ou matériels, sont internationaux. Aux philosophes de jouer, entre les camps adverses, le rôle d'arbitres : nous reproduisons, à leur adresse, le manifeste :

Déclaration.

Les soussignés, délégués par divers Congrès ou Sociétés pour étudier la question d'une Langue auxiliaire internationale, sont tombés d'accord sur les points suivants :

1° Il y a lieu de faire le choix et de répandre l'usage d'une Langue auxiliaire internationale, destinée, non pas à remplacer dans la vie individuelle de chaque peuple les idiomes nationaux, mais à servir aux relations écrites et orales entre personnes de langues maternelles différentes.

2° Une Langue auxiliaire internationale doit, pour remplir utilement son rôle, satisfaire aux conditions suivantes :

1re Condition. — Être capable de servir aux relations habituelles de la vie sociale, aux échanges commerciaux et aux rapports scientifiques et philosophiques.

2e Condition. — Être d'une acquisition aisée pour toute personne d'instruction élémentaire moyenne et spécialement pour les personnes de civilisation européenne.

3e Condition. — Ne pas être l'une des langues nationales.

3° Il convient d'organiser une Délégation générale représentant l'ensemble des personnes qui comprennent la nécessité ainsi que la possibilité d'une langue auxiliaire et sont intéressées à son emploi. Cette Délégation nommera un Comité composé de membres pouvant être réunis pendant un certain laps de temps.

Le rôle de ce Comité est fixé aux articles suivants.

4° Le choix de la Langue auxiliaire appartient d'abord à l'Union internationale des Académies, puis, en cas d'insuccès, au Comité prévu à l'article 3.

5° En conséquence, le Comité aura pour première mission de faire présenter, dans les formes requises, à l'Union internationale des Académies, les vœux émis par les Sociétés et Congrès adhérents, et de l'inviter respectueusement à réaliser le projet d'une Langue auxiliaire.

6° Il appartiendra au Comité de créer une Société de propagande destinée à répandre l'usage de la Langue auxiliaire qui aura été choisie.

7° Les soussignés, actuellement délégués par divers Congrès et Sociétés, décident de faire des démarches auprès de toutes les Sociétés savantes, commerciales et de touristes, pour obtenir leur adhésion au présent projet.

8° Seront admis à faire partie de la Délégation les représentants de Sociétés

régulièrement constituées qui auront adhéré à la présente Déclaration.

Commandant CUGNIN (*Congrès de l'Association française pour l'avancement des Sciences*).

C.-A. LAISANT, docteur ès sciences, répétiteur à l'École polytechnique (*même Congrès*).

CHARLES LIMOUSIN, directeur du « Bulletin des Sommaires » (*Congrès international de Sociologie*).

ANDRÉ LALANDE, docteur ès lettres (*Congrès de l'Histoire des Sciences*).

LOUIS COUTURAT, docteur ès lettres, chargé de cours à l'Université de Toulouse (*Congrès international de Philosophie*).

LÉOPOLD LEAU, docteur ès sciences (*Société Philomathique de Paris*).

SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE

La constitution d'une Société de philosophie, se proposant pour objet de remédier à la dispersion des travaux philosophiques en créant un centre de communication et d'information, de travailler au rapprochement et à la collaboration des savants et des philosophes, d'instituer, entre les penseurs, des discussions pour préciser le sens et la position des différents problèmes, de déterminer, par la critique, le langage philosophique, de s'occuper de toutes les questions relatives à l'enseignement de la philosophie, s'est en quelque sorte imposée, tel avait été l'intérêt des discussions au récent Congrès International de Philosophie. Dans une première séance (7 février) les membres de la nouvelle société ont approuvé les statuts, et élu un bureau, composé de MM. Xavier Léon, administrateur, André Lalande, secrétaire général, Élie Halévy, trésorier-archiviste, Belot, Couturat, Delbos et Louis Weber, secrétaires. Dans une seconde séance (28 février), elle a discuté une communication de M. Ed. Le Roy, docteur ès sciences, sur « le Positivisme Nouveau ».

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.)

(N° DE MAI 1901)

LIVRES NOUVEAUX

Bibliothèque du congrès international de philosophie. — I. Philosophie générale et métaphysique. 1 vol. in-8 de XXII-468 p. Paris, Colin, 1901. — Nous appartient-il de recommander au lecteur ce recueil que des amis ont édité, auquel des amis ont collaboré? Il nous semble justifier pleinement l'effort des organisateurs du Congrès de 1900. La philosophie est une aspiration constante à l'unité. Il convient que, d'époque en époque, cette aspiration trouve des satisfactions provisoires tantôt dans des systèmes issus du génie despotique de penseurs isolés, tantôt dans des œuvres collectives, où, par le consentement même des travailleurs à mettre en commum leurs efforts, s'atténuent et s'effacent les dissidences individuelles.

Psychologie de l'invention, par F. PAULHAN, 1 vol. in-18 de 185 p. Paris, Alcan, 1901. — M. Paulhan étudie l'invention comme un physiologiste étudie une fonction de l'organisme, moins avec le souci d'édifier une théorie dans l'abstrait que d'en donner une description qui ne néglige aucun des aspects de la réalité et qui, par sa complexité même, nous ramène à la vie, c'est-à-dire à une finalité de plus en plus large et de plus en plus systématique. Dans la première partie de l'ouvrage la création intellectuelle est considérée dans son rapport avec l'individu : c'est la naissance de l'œuvre, les excitations extérieures qui en favorisent l'éclosion, les sentiments affectifs dont elle s'accompagne, et l'harmonie des éléments psychiques qu'elle met en jeu; tout cela raconté dans un style agréable et clair, les anecdotes n'étant que des occasions pour des analyses qui fournissent d'utiles contributions à la psychologie des savants ou des artistes. Dans la seconde partie l'invention est considérée dans son développement intrinsèque : que devient l'idée initiale au cours de l'invention? Tantôt il y a évolution, évolution régulière et trop prévue, dans le cas de Scribe « qui ne sait pas se fâcher contre lui-même », ou évolution féconde en richesses imprévues, dans le cas de Wagner, qui d'un drame sur la mort de Siegfried aboutit à la Tétralogie; tantôt il y a transformation, et dans l'œuvre achevée il ne reste plus rien de la scène qui avait été le point de départ et qui avait inspiré l'entreprise; tantôt enfin il y a déviation, comme le montre en particulier l'exemple de M. de Curel, dont M. Paulhan utilise la fort intéressante étude d'auto-psychologie. De ces considérations M. Paulhan se garde de tirer des conclusions métaphysiques qui seraient prématurées; mais il montre au moins quels problèmes se posent, et de quelle importance, si l'invention est bien, comme elle lui paraît, « la seule raison d'être de l'humanité, la seule chose qui puisse, jusqu'à un certain point et dans notre ignorance de ce qui se passe ailleurs dans le monde, justifier sa persistance à vivre ».

Essai critique sur le droit d'affirmer, par ALBERT LECLÈRE, professeur de philosophie au collège de Blois, docteur ès lettres, 1 vol. in-8° de 264 p. Paris, Alcan, 1901. — M. Leclère annonce une étude du jugement, et en effet il a bien vu que c'est là que se pose pour la pensée moderne le problème essentiel, le problème de la vérité; mais il serait inexact de dire qu'il ait traité le problème qu'il s'est fixé, du moins au sens où la critique philosophique exige que l'on traite un problème, en remontant du donné aux conditions qui le rendent possible et qui le font intelligible. Pour M. Leclère

traiter un problème, c'est le déplacer, et ce qu'il y a de plus remarquable c'est que ce déplacement se fait en deux sens différents, en hauteur et en largeur, pour parler métaphoriquement, de sorte que l'on aboutit à deux philosophies, légitimes au moins dans cette mesure qu'elles sont fondées sur l'histoire de la philosophie, et dont la dualité même fait l'originalité de la thèse de M. Leclère. Dans le premier chapitre en effet M. Leclère remonte de la réalité qui est affirmée à la vérité de l'affirmation, conformément à la méthode du dogmatisme métaphysique, et il est ainsi conduit au type intransigeant du dogmatisme, à l'unité absolue et à l'identité absolue, à Parménide dont la doctrine est étudiée au second chapitre, comme le fondement de toute théorie normale. Dans le troisième et le quatrième chapitre le déplacement se fait en largeur, conformément aux procédés qui sont ordinaires au scepticisme contemporain : « le jugement est croyance, et la croyance est sentiment », et le jugement est aussi acte de volonté, de sorte que l'unité de la pensée et de l'être disparaît dans l'hétérogénéite des facultés qui concourent à la former : de même la conscience empirique est une illusion, puisque la réalité n'en pourrait être fondée que sur l'idée, et que l'idée de la conscience n'est pas homogène à la réalité de la conscience, de sorte qu'elle réclame une justification qui d'idée en idée nous entraîne à l'infini. L'irréel se diversifie à nos yeux dans la suite ininterrompue des phénomènes; la science de l'irréel se déroule suivant un progrès indéfini, et c'est cette multiplicité même qui est le signe le plus manifeste de leur irréalité. Au chapitre v est exposée enfin la vraie métaphysique; « elle paraît avoir une existence psychologique dans une conscience empirique » ; mais c'est là l'illusion dont il faut se débarrasser pour la comprendre ou, ce qui est tout un, la réaliser dans sa vérité primitive: indépendamment de l'auteur et du lecteur, s'affirment l'être et la pensée. Tout en avouant « que dans la mesure où l'on peut encore dire que notre pensée pense l'être, elle le pense comme étant en soi l'impensable », M. Leclère ne considère pas comme impossible de démontrer que l'être est pleinement défini par la personnalité, qu'il est le faisceau des trois facultés qui coopèrent chez nous à l'illusion du jugement : pensée, liberté et amour: en faisant intervenir la considération du devoir, il va jusqu'à la pluralité des individus. Au-dessous de cette métaphysique il y a place pour la science; car « le geste illusoire de poser le monde et de se penser se pensant et le pensant », doit être prolongé comme tout geste naturel à l'homme; mais la science et la métaphysique sont séparées l'une de l'autre par la critique, et elles n'ont qu'à faire leur œuvre en s'ignorant. De même la religion se constitue en faisant profession d'ignorer la science. Il y aurait lieu de se demander si, de tous les apologistes qui ont récemment tenté de retrouver la pure tradition de l'Église, ce n'est pas M. Leclère qui aurait le plus approché du but. En tout cas la conclusion de sa thèse paraît bien être non pas seulement de ressusciter Parménide, mais de le convertir au christianisme ainsi qu'on a fait déjà pour Aristote et pour Pyrrhon. Un pareil ouvrage commande l'estime du lecteur; M. Leclère a un talent de dialecticien qu'aucun obstacle n'arrête dans le monde des concepts, et il vit avec une sincérité absolue à une hauteur d'abstraction qui donne le vertige au lecteur non préparé qui s'efforce, à la suite de M. Leclère, de se placer dans l'être « loin de cette conscience empirique qui n'est point »; mais M. Leclère ne se contentera point de cela, il veut convaincre, et sur ce point nous devons nous dérober; rarement livre nous a paru moins capable d'obtenir le plus petit commencement d'adhésion; dès le début, la méthode de M. Leclère donne une impression d'étrangeté: l'auteur s'en rend compte, et les explications qu'il fournit ne font qu'accroître l'allure paradoxale. Il fait de la dialectique comme au beau temps de la philosophie grecque, et il méconnaît la loi fondamentale de cette dialectique qui est, suivant la formule platonicienne, d'aller par progrès du multiple à l'un et de l'un au multiple. Il pose le principe d'identité comme la norme unique de l'intelligibilité, et il semble ignorer quelle philosophie positive et féconde un African Spir a tirée de l'application de cette norme au problème de la connaissance et au problème de l'action. Enfin, pour satisfaire à ses aspirations dogmatiques, il restitue à l'être un peu de cette multiplicité et de cette hétérogénéité qui lui avaient semblé, dans l'illusion de la conscience et du phénomène, la marque du contradictoire et de l'absurde, et il le fait avec une prudence, avec des réserves, avec des regrets qui sont pour mettre le comble à notre désarroi. C'est par là que la thèse de M. Leclère peut être le plus utile; elle est le produit logique des deux déviations que la réflexion philosophique en France a subies au cours du dernier

siècle, et elle en montre la portée véritable par cela seul qu'elle en déroule les conséquences extrêmes : nous voulons parler de la transformation du principe d'identité qui est une loi régulatrice du raisonnement, un principe constitutif de l'esprit, et de l'abus qu'on a fait de la théorie éclectique des facultés pour rapporter au sentiment ou à la volonté l'œuvre intellectuelle. L'étonnement éprouvé par les maîtres de la Sorbonne devant la thèse de celui qui avait été l'un de leurs plus brillants élèves est d'un enseignement qui devrait ne pas être perdu pour tous ceux qui de près ou de loin ont quelque part de responsabilité dans l'état actuel des études philosophiques.

Essais de philosophie et d'histoire de la biologie, par E. Gley, professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris, assistant près la chaire de physiologie générale au muséum d'histoire naturelle de Paris. 1 vol. in-8° VIII-343 p. Masson, 1900. — Dans son rapport sur les travaux de la Société de Biologie dans les cinquante premières années de son existence. M. Gley a montré comment l'esprit d'Auguste Comte en avait inspiré la fondation; mais le progrès croissant de la science a fait qu'une science fondamentale n'est plus elle-même une spécialité : à l'intérieur de la biologie il faut lutter pour maintenir l'esprit de généralité à travers la complexité croissante des problèmes et l'éclosion presque quotidienne de sciences nouvelles. La biologie générale réunit les travaux de milliers de savants spéciaux qui sont menacés par les exigences de la vie contemporaine de s'ignorer mutuellement; elle est déjà un commencement de synthèse philosophique. Telle est, on peut le dire, la conclusion générale des études, trop résumées elles-mêmes pour que nous puissions songer à les résumer, que M. Gley a réunies dans ce volume : l'article *irritabilité* du dictionnaire des sciences médicales, la leçon sur *l'évolution de la physiologie du système nerveux*, le rapport magistral sur *l'évolution des sciences biologiques en France de 1849 à 1900*, sont, par leur matière, du plus haut intérêt philosophique, ils le sont plus encore par l'esprit dans lequel ils sont traités: M. Gley s'élève aux problèmes les plus généraux sans parti pris de système, montrant exactement l'état où est parvenue la pensée biologique, et manifestant ses préférences pour toute solution qui correspondrait à un accroissement défini du savoir positif.

Dix années de philosophie. *Études critiques* sur les principaux travaux publiés de 1891 à 1900, par Lucien Arréat. *Sociologie, psychologie, esthétique, morale et religion, les doctrines*; 1 vol. in-18 de VI-181 p. Paris, Alcan, 1901. — C'est une idée ingénieuse, que de relier les uns aux autres les différents noms d'auteurs qui se sont signalés au cours de ces dix dernières années, de caractériser d'un mot rapide la conclusion à laquelle ils aboutissent de manière à faire apparaître au terme la façon dont se posent actuellement les problèmes; nul ne pouvait exécuter l'idée avec plus de légèreté et d'agrément que M. Lucien Arréat. Ses préférences vont tout naturellement aux études les plus concrètes, sociologie, psychologie des sentiments esthétiques, et si nous signalons ici, non pour en blâmer M. Arréat, qui était libre de son plan et qui d'ailleurs nous en prévient, la place plus que restreinte laissée à la logique et à la théorie de la connaissance, c'est que de notre point de vue la perspective de la philosophie contemporaine apparaîtra assez différente.

La crise de la croyance dans la philosophie contemporaine, par A. Bazaillas, 1 vol. in-12; Perrin, éditeur. — Ce volume se compose, outre l'avertissement et la conclusion, de trois études : sur Ollé-Laprune, Newman et Balfour. M. Bazaillas étudie en Ollé-Laprune le philosophe de la certitude et de la vie. Les origines de cette philosophie, son caractère intellectualiste, les doctrines de la certitude et de la vie qui en forment la substance sont présentées au lecteur dans l'unité d'inspiration qui les relie. La sympathie qu'il semble que M. Bazaillas ait pour les idées d'Ollé-Laprune lui a permis de les pénétrer profondément et de les interpréter avec une éloquence tout ensemble souple et robuste qui est d'ailleurs le mérite général de l'ouvrage, mais qui charme ici particulièrement. Nous ne sommes pourtant pas convaincu, malgré les séductions dont M. Bazailles a su parer la thèse de son auteur, qu'on dise rien de précis lorsqu'on parle d'une façon générale de l'union de l'intelligence et du cœur, de la connaissance et de l'action. Ce qui n'est pas pour augmenter notre mince confiance, ce sont les expressions mêmes de M. Bazaillas. Il souscrit pleinement à la critique qu'Ollé-Laprune dirige contre le rationalisme de Jouffroy et prononce le mot de « condamnation ». Ce n'est point parce qu'aux idoles de la religion le rationalisme a substitué des idoles abstraites, que M. Bazaillas *condamne* cette philosophie, mais parce qu'excluant le « cœur » comme moyen de connaissance, elle laisse échapper la meilleure partie du réel. C'est vraiment un « attendu »

que M. Bazaillas eût pu faire figurer dans son jugement, car ce motif de condamnation ne ressort nullement du passage d'Ollé-Laprune qu'il cite. N'est-il pas permis, en outre, de se demander si la *condamnation* n'est pas ici un peu vivement prononcée? Avant d'exécuter le rationalisme, n'y aurait-il pas lieu de se demander s'il n'a pas vu plus net et plus loin dans l'objet de la connaissance en excluant le sentiment, qu'il n'aurait pu faire en s'y abandonnant? Le rationalisme parle un langage qu'on ne peut s'empêcher de trouver plus *défini* que celui dont use M. Bazaillas lorsqu'il écrit par exemple « les claires intuitions du cœur » (p. 43, et *passim*).

Newman est arrivé à formuler une loi de développement de la croyance qui selon lui traverse trois phases : 1° la phase naturelle d'affirmation et d'organisation : 2° le moment théologique ; 3° le moment dogmatique. Ce ne sont point les dogmes superficiels où se figent les croyances qui intéressent Newman et M. Bazaillas, c'est leur *évolution interne*. Les croyances naissent et meurent, elles ne sont qu'un devenir. Si donc on peut prendre plaisir à assister à la vie des croyances à propos d'un exemplaire rare, comme est Newman, ce plaisir est d'ordre presque littéraire et il ne faut pas nous attendre à être enfin plus avancés sur la question de savoir s'il faut admettre ou non les dogmes qui expriment statiquement le devenir des croyances. La pensée de M. Bazaillas paraît être que la matière de la croyance importe assez peu, que seule l'attitude interne de l'âme croyante a de la valeur, mais des états d'âme très différents quant aux formules qui les traduisent peuvent être, au point de vue du *cœur*, également féconds, riches, *intéressants*. Le même sentiment de généreuse pitié peut s'exprimer par l'idée de justice de certains socialistes ou par celle de charité chrétienne, encore que ces deux formes de croyance s'excluent le plus souvent l'une l'autre. M. Bazaillas attache plus de prix, décidément, à la *qualité* des âmes qu'au contenu de leur credo. A-t-il des absolutions prêtes et complaisantes pour toute âme rare, noble, *intéressante* ? Tout le fait entendre. Rien n'autorise à l'affirmer. M. Bazaillas doit bien mépriser les définitions nettes, pour leur offrir si peu de prise.

Selon M. Balfour, la loi de développement des croyances est leur tendance à s'adapter à la réalité. La réalité actionne la croyance, elle est créatrice de vérité et destructrice d'erreur. Mais il y a un organisme humain qui produit et dirige les croyances, la société. M. Balfour assimile les lois de développement de la croyance aux lois du développement social et du mécanisme historique.

Dans l'avertissement placé en tête du volume, M. Bazaillas nous avait prévenu qu'il ne touchait pas « l'importune question de la valeur et de la légitimité des certitudes ». Il avait exprimé sa foi en la valeur philosophique du sentiment, en la supériorité du sentiment sur la dialectique. Dans la conclusion il ne considère pas les croyances comme des vérités dogmatiques et cohérentes : leur valeur se manifeste par leur puissance d'expansion, la vérité est cependant recélée dans la croyance grâce à l'harmonie qui s'établit entre la matière et l'esprit. La logique abstraite ne fait que la dégager. A l'état d'organisation spontanée, elle est vie morale et religieuse ; à l'état de développement réfléchi, elle se soumet aux destinées de la preuve et se traduit en formules. Bref, la raison et le cœur ont chacun sa manière de construire la croyance que lui « lègue la vie ».

M. Bazaillas voit dans la philosophie contemporaine des symptômes favorables à cette conception. D'un côté des penseurs comme MM. Remacle, Weber, Rauh, en ont fini avec l'idolâtrie de l'entendement et le fétichisme de la certitude formelle. Ils cherchent à introduire plus de souplesse dans la poursuite de la vérité. D'autre part, MM. Blondel, Boutroux, Bergson, W. James, retrouvent jusque dans la connaissance l'inspiration de l'action et de la vie. Les Anglais ont dégagé le pur sentiment du croire de ses relations avec la personne et avec la réalité dont celle-ci fait partie. M. Bazaillas veut que la croyance soit *réaliste* en ce sens qu'elle côtoie le réel et en exprime l'image mobile, et qu'elle n'implique pas l'exercice réfléchi de l'intelligence. Vivre et recueillir, fournir des qualités et des nuances de sa personnalité, c'est le conseil qu'il nous donne. Mais qu'est-ce enfin que ce *réel*, et l'artifice n'est-il pas ici de concentrer tout le mystère dans un mot qui paraît intelligible? Si la doctrine personnelle de M. Bazaillas n'est pas un esthétisme et n'aboutit pas, en fin de compte, à recommander la complaisante « culture du moi », on aimerait qu'il précisât ce qu'il entend par le réel, et par la transposition de ce réel en croyance, enfin par sa fixation en dogmes.

Si ce n'est pas une témérité trop grande d'essayer de se figurer ce que nous répondrait M. Bazaillas, il semble qu'il s'exprimerait à peu près en ces termes : « C'est en moraliste et en psychologue

que j'aborde l'étude de la croyance que d'autres ont disséquée en logicien, ou critiquée en dialecticien. J'y vois un état souple et riche dont je me plais à dévider la trame, un *état lyrique de l'âme* qui m'attire par son exaltation même et par l'étrange intensité morale dont il est l'indice. Vous vous méprenez en réclamant une justification logique ou une démonstration de la croyance. Je l'envisage comme une libre création de l'esprit, une expérience intérieure en laquelle je me plais à réintégrer des facultés élevées, tout un mécanisme infiniment flexible et délicat. Mon ouvrage ne prétend à aucune conclusion formelle. Il est une contribution à la psychologie positive de la croyance. Aussi les doctrines qu'il expose ne valent-elles à mes yeux qu'en tant qu'expressions intellectuelles incarnant la croyance et la manifestant dans sa préparation, dans son épanouissement et dans son déclin ».

La Doctrine politique de la démocratie, par Henry Michel (Questions du Temps présent), 1 br., 64 p. in-16; Paris, Armand Colin, 1901. C'est la caractéristique de notre temps que rien n'y est plus rare et plus utile qu'une exposition élémentaire des principes : c'est aux philosophes qu'il faut rappeler que la science a pour but la vérité; c'est quelques-uns de nos penseurs qui se sont donnés pour moralistes — M. de Vogüé ou M. Lemaître ou M. Brunetière — qu'il faut avertir qu'on n'est point honnête homme sans sincérité et sans amour de la justice; c'est aux hommes d'État qui se disent ou qui ont été républicains qu'il faut apprendre — et c'est le service que leur rendra M. Michel dans cette brochure éminemment opportune — quelle est la raison d'être de la société démocratique. La démocratie n'est pas le nivellement des conditions et des ames; elle est l'affirmation de la liberté pour tous, de la liberté de la conscience qui est le centre, et de tout ce qui assure l'exercice effectif de la liberté; elle est le développement non pas de l'individu, mais de la personne, « ce qui, dans l'individu, dépasse l'individu, ce qui est éminemment communicable et social ». La première condition de ce développement est l'indépendance économique, et c'est par là que la doctrine démocratique rejoint l'aspiration socialiste, elle en laisse tomber l'appareil révolutionnaire, la façade de haine et de violence, mais elle admet une transformation des modes et même du principe de la propriété, comme un étage du progrès vers la justice qui est l'essence même de la démocratie.

La Crise Sociale, par George Fonsegrive, 1 vol. in. 12 de xiv-498 p. Paris, Lecoffre, 1901. — C'est ici un ouvrage non de philosophie pure, mais de polémique politique et sociale. Nous devons l'apprécier comme tel, et nous sommes tenus de signaler d'abord les contradictions, inconscientes ou conscientes, d'une attitude tantôt extrêmement transigeante, tantôt extrêmement intransigeante : la facilité du style de M. Fonsegrive dissimule mal ces contradictions. Il arrive parfois qu'une seule phrase soit à double entente, et nous demandons au lecteur sincère comment il faut interpréter des phrases telles que celle-ci : « les catholiques... ne songent nullement à demander la proscription des juifs, des protestants ou des libres penseurs *pour cause d'irréligion* » (p. 188), ou encore celle-ci : « il faut que les catholiques se fassent entendre au peuple : qu'ils aient à la fois l'*habileté* et la *justice* de ne pas lui demander d'abdiquer *d'abord* sa puissance et sa liberté civique »? Ailleurs, dans un langage élevé, M. Fonsegrive affirme les droits absolus de la critique sur les enseignements et les récits des livres saints, parce que « tout ce qui est démontré vrai ne peut qu'être vrai, et Dieu ne saurait se contredire » (p. 254); mais c'est pour se poser, à quelques pages de là, avec une audacieuse franchise, en avocat du *Syllabus*. Ou bien encore, en termes excellents, M. Fonsegrive défend le principe de la neutralité scolaire (p. 239); nous sommes donc bien déconcertés lorsque, deux cents pages plus loin (p. 479), M. Fonsegrive condamne le principe de la laïcité scolaire : « la profession avouée par le maître et manifestée jusqu'en son genre de vie ou en son costume d'appartenir à tel ou tel culte ne saurait en quoi que ce soit empêcher l'impartialité qui s'impose, en un pays divisé, à l'instituteur d'État ». — Les catholiques, affirme M. Fonsegrive (p. 198), « ont accepté la République et la démocratie ». — Mais alors pourquoi M. Fonsegrive, représentant du catholicisme moderne, considère-t-il de Bonald et Joseph de Maistre, comme ayant été « admirablement servis » par « leur haine pour la Révolution française », lorsque « leur sens catholique leur a clairement découvert dans la *Déclaration des droits* ce que Joseph de Maistre appelait le satanisme révolutionnaire » (p. 18)? Et nous devenons plus défiants encore lorsque M. Fonsegrive prétend attirer notre attention sur les merveilleuses affinités qui existent entre l'Église et la République. Ce qui fait le régime républicain, c'est

que « les fonctions rectrices de l'État ne sont pas héréditaires, que l'élection et non pas la naissance en désigne les titulaires » (p. 394). Or le chef suprême de la hiérarchie ecclésiastique est l'élu d'un collège de soixante-dix individus, nommés par ses prédécesseurs. « L'Église catholique est ainsi une République » (p. 305). Sur un point M. Fonsegrive semble ouvertement braver les préjugés populaires. Il dénonce le libéralisme, maltraite même les catholiques libéraux (p. 189). « Acceptons la loi de Dieu, s'écrie-t-il, aimons la, servons-la, ne nous insurgeons pas contre ce qui est par la volonté ou la permission du Maître, et consommons ainsi, en aimant nous-mêmes notre temps pour y faire notre devoir d'hommes, de citoyens, de patrons, de travailleurs, de penseurs et de chrétiens, la juste défaite du libéralisme » (p. 45). Mais « l'individualisme politique aboutit au libéralisme économique » (p. 8); or, lorsqu'il s'agit de réfuter le socialisme, M. Fonsegrive se fonde sur cette même notion de liberté, entendue au sens le plus vague. Le collectivisme, s'il était possible, « procurerait la sécurité au détriment de la liberté » (p. 348). « Le libre arbitre individuel est un dogme du catholicisme et de ce dogme dérive le droit pour chaque homme de travailler par lui-même à l'œuvre de sa destinée » (p. 383). « Le christianisme ouvre le champ le plus vaste à la liberté de nos aspirations vers les perfections les plus hautes... Le collectivisme... pour supprimer tous les risques supprime toutes les chances, étouffe la liberté et condamne le travailleur à une médiocrité constante : l'esprit du christianisme étouffe dans ces liens étroits, dans cette atmosphère terne, tranquille et sans horizon » (p. 384).

Nous reprochons encore à M. Fonsegrive la manière dont il veut confisquer au bénéfice d'un dogmatisme très défini, les lieux communs du positivisme comtiste et de la sociologie moderne. Quoi qu'en puissent penser MM. Charles Maurras et Maurice Barrès, quoi que donne à entendre M. Fonsegrive (pp. 88, 247 et *passim*), Aug. Comte, en dépit de son autoritarisme scientifique, n'a pas été une sorte de demi-père de l'Église. Parlons net : la théologie catholique, prise dans son ensemble, est peut-être aussi plausible que la théologie de Leibnitz, de Schelling, de Hegel, qui étaient des essais de libre interprétation du dogme chrétien. Elle l'est moins sans doute. Elle ne l'est certainement pas davantage. Elle est seulement plus forte, parce qu'elle représente une masse énorme de traditions, intellectuelles et sentimentales contre laquelle l'énergie de la pensée individuelle est faible. Mais est-il certain que le dogme catholique doive retenir pendant de longs siècles encore ses fidèles? n'est-il pas certain qu'à l'heure actuelle, l'Église catholique ne représente plus, dans l'Église chrétienne, ni l'unanimité, ni la majorité, ni la prépondérance de la force? qu'elle est, au sein du christianisme, une église en face d'autres églises, obligée de constater qu'elle est discutable, que des millions et des millions d'hommes civilisés vivent et acceptent de vivre en dehors d'elle? Fidèle à l'esprit de l'institution, elle se raidit cependant, accumule sur les dogmes anciens des dogmes nouveaux, excommunie et anathématise quand elle peut, dans la mesure où elle peut. Est-il désirable, pour les peuples catholiques, que nul écrivain catholique n'ose avertir l'Église des dangers qu'elle fait courir, et aux nations qui pratiquent son culte, et à elle-même? Est-il convenable qu'un philosophe, au lieu de travailler, comme il devrait, à interpréter et à spiritualiser le dogme, aille mettre, quinzaine par quinzaine, au service de la politique « cléricale », ses talents de polémiste fécond?

Metaphysica Nova (Retour au Dualisme), par S. S. Laurie, LL. D. professeur in the department of philosophy à l'Université d'Edinbourg, traduite sur la deuxième édition anglaise par Georges Remacle, professeur à l'Athénée royal de Hasselt. 1 vol. de in-12, VIII-328 p. Retaux, Paris, 1901. — Au mois de septembre 1897 M. Remacle consacrait dans la *Revue de Métaphysique* un article remarquable à ce livre « que l'on s'étonne, disait-il, de ne voir ni connu, ni traduit, hors d'Angleterre », et aujourd'hui il s'en fait le traducteur; nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer nos lecteurs à l'analyse approfondie et à la critique pénétrante qu'il a donnée de ce système fondé sur une théorie originale de la perception, en exprimant ce seul regret que le traducteur ait poussé la modestie jusqu'à ne pas les réimprimer en manière d'introduction.

Œuvres de Descartes, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, sous les auspices du ministère de l'Instruction publique. Correspondance, IV, juillet 1643-avril 1647. 1 vol. in-4 de 708 pp. Paris, Cerf, 1901.

Quatrième volume de l'édition, édité et publié avec le même soin que les volumes antérieurs.

Saint Augustin, par l'abbé Jules Martin, 1 vol. in-8° de 403 p. (Collection des

Grands Philosophes), Paris, Alcan, 1901. — Il n'y a peut-être point d'écrivain dont il soit plus difficile d'exposer les idées. Saint Augustin a été un homme d'action, occupé de constituer une Église homogène et de calmer les inquiétudes intellectuelles et morales de ses contemporains, autant et plus peut-être qu'un penseur épris de la vérité. Comme penseur, d'autre part, il se rattache à la tradition de Platon et des Néo-Platoniciens, et c'est par lui définitivement que la métaphysique hellénique s'installe au cœur du judaïsme chrétien. Enfin, lorsque l'orthodoxie catholique s'est décidément orientée vers le libre arbitre entendu au sens d'Épicure et de Pélage, saint Augustin a été l'autorité invoquée par ceux qui ont tenté de maintenir au sein du christianisme l'enseignement religieux de saint Paul. On voit de quel esprit large et désintéressé, purement humain, il faudrait être animé pour situer un tel auteur dans le temps, sans rien dissimuler de ce qu'il doit au passé, sans être arrêté dans son interprétation par les conséquences qui seront tirées plus tard de sa doctrine, et on comprendra que nous fassions quelque crédit à l'abbé Jules Martin pour ne pas nous avoir tout à fait donné ce que ses pénétrantes études *sur la démonstration philosophique* nous permettaient d'attendre de lui. Il a fait un effort sincère et vigoureux pour saisir dans toute leur étendue et dans toute leur compréhension les conceptions de saint Augustin, sans s'éloigner des textes, en s'appuyant sur des références précises; mais il a subi le sort commun de ceux qui se sont attachés au Grand Docteur, il l'a trop aimé, d'un zèle où il entre quelque jalousie et quelque pointe d'ombrage; il faut que saint Augustin ait été à chaque moment et sur chaque question le type de l'orthodoxie qui sera établie douze siècles après lui et que chacune de ses conclusions contienne un enseignement utile pour les lecteurs contemporains, et c'est ce qui conduit M. l'abbé Martin à essayer d'atténuer, à estomper les doctrines les plus originales de l'auteur et les plus caractéristiques de son temps. L'effort est très touchant, et trop visible, par exemple dans l'interprétation du récit de la Genèse : les sept jours sont considérés par saint Augustin comme la répétition du même acte métaphysique dans l'éternité, suivant la parole de l'Ecclésiastique : *Deus creavit omnia simul*, et il s'agit pour M. l'abbé Martin d'établir que, « si un jour l'évolution était chose bien constatée, l'enseignement de saint Augustin 'en accommoderait à merveille ». Ce qui est plus grave, c'est que la doctrine de la prédestination et de la grâce est traitée du même point de vue, et subordonnée à l'affirmation du libre arbitre M. l'abbé Martin cite sans doute quelques-unes des plus profondes formules où saint Augustin a montré l'action de Dieu précédant et préformant la volonté de l'homme, mais il n'a point osé les prendre comme centre de son exposé, et c'est pourquoi son livre contient *du* saint Augustin plutôt que saint Augustin lui-même. Notre critique se précisera par une citation que nous extrayons du premier livre, qui n'est pas le moins riche et le moins étudié, le livre sur la connaissance : « Saint Augustin disait, et il « sera toujours bon de méditer une telle « parole : « Pourquoi celui-ci croit-il, et « celui-là ne croit-il pas? Ils ont pourtant, « l'un et l'autre, entendu la même parole, « et, si un miracle s'est accompli en leur « présence, ils ont vu le même fait : c'est « ici la profondeur des richesses de la « sagesse et de la science de Dieu dont les « jugements sont inscrutables (Rom., XI, « 33). » S'il n'y avait à combattre que la simple incapacité et la simple inattention, il serait toujours possible de les vaincre, mais l'orgueil intellectuel offre une tout autre résistance. On ne peut avoir raison de lui qu'en prenant pour règle, au sens même où saint Augustin les prononce, les paroles suivantes : « Quelle âme, « entin, avide d'éternité, et touchée par la « brièveté de la vie présente, lutterait « contre l'éclat et contre la sublimité de « l'autorité divine? » Cette belle sentence adressée à Volusien, un philosophe, est merveilleusement complétée par celle-ci, qui s'adresse également à un philosophe, Consentius : « Aimez beaucoup de com- « prendre ». *Intellectum valde ama* (Ep. CXX). » Et voici ce que conclut l'abbé Martin de l'amas de ces textes contradictoires : « Pour exercer réellement une activité intellectuelle, il faut, au même degré, se défendre contre l'imagination et avoir le sens du mystère. » Et de là vient notre déception perpétuelle : le développement de la pensée est limité par des mots, on nous annonce un philosophe et même, d'après le titre de la collection, un grand philosophe, et on nous montre un théologien éclectique.

Spinoza, par E. Chartier, ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de philosophie, professeur au lycée de Rouen, 1 vol. in-8 de 122 p., collection des « Philosophes », Paris, Delaplane, 1801. — Ce petit volume réalise le but que s'étaient proposé les éditeurs de cette

collection. Après un très court préambule biographique, l'auteur expose le système « au point vue duquel on le saisit comme vrai et comme complet ». Sur ce que M. Chartier appelle chez Spinoza la méthode réflexive, sur les deux attributs, sur l'union de l'âme et du corps, sur la morale des esclaves, sur d'autres points, ce qu'écrit le commentateur est profondément médité, et exposé cependant avec une absolue simplicité. J'ai voulu, nous dit-il, « faire apercevoir au lecteur en quel sens Spinoza a raison ». De fait, le commentaire de M. Chartier communique au lecteur une impression de satisfaction inellectuelle absolue. Cette impression, malgré tout, n'est-elle pas décevante? Pouvons-nous concevoir la pensée autrement que comme un progrès et une lutte? Pouvons-nous concevoir un monde où tout soit intelligible, même l'erreur? « Il est impossible, écrit M. Chartier, commentant Spinoza, de faire comprendre ce que c'est que l'erreur à un homme qui ignore la vérité; et aussitôt qu'un homme connaît la vérité, il comprend ce que c'est que l'erreur. » Il est impossible, aurait dit Platon, de faire comprendre ce que c'est que l'erreur à un homme qui ignore la vérité; et aussitôt qu'un homme connaît la vérité, il ne comprend plus ce que c'est que l'erreur.

Pensées de Marc-Aurèle, traduction nouvelle par Gustave Michaut, professeur à l'Université de Fribourg, (Suisse), 1 vol. de in-12, xxi-238 p. Paris, Fontemoing, 1901. — « J'ai voulu voir si c'était vrai, ce qu'ils disent, ces Stoïciens, que leur philosophie est une philosophie d'énergie et de force, que leurs principes défendent du trouble, du chagrin, de l'abattement et assurent la sérénité de l'âme, que leurs consolations consolent. » Ce n'est donc point en philologue, c'est en chercheur de vérité et de repos moral que M. Michaut s'est mis à lire de très près le texte des *Pensées* de Marc-Aurèle, et le ton hautain des premières lignes de son *Avertissement* fait assez prévoir que cette lecture l'a déçu. « Je n'ai point trouvé là ce qu'ils m'avaient promis. » C'est affaire à M. Michaut de savoir s'il a bien cherché, mais comme, au surplus, il est bon philologue, il a voulu du moins que son travail fût utile à d'autres, et il publie une excellente traduction des *Pensées*, exactement moulée sur le texte dont elle suit tous les contours. Cette traduction n'a, de propos délibéré, rien de littéraire, et elle a le mérite, dans sa sobriété d'ailleurs élégante, de rendre aussi bien que possible le caractère de notes intimes que Marc-Aurèle avait donné à ce journal de sa vie morale. Une simple *note préliminaire* résume avec une suffisante exactitude ce qu'il est indispensable de savoir du stoïcisme et des idées de Marc-Aurèle lui-même pour bien lire les *Pensées*. Quelques notes au bas des pages donnent quelques références ou explications historiques.

On ne peut laisser passer sans étonnement cette affirmation de M. Michaut que Marc-Aurèle a dû bien plus à lui-même qu'à sa doctrine la grandeur de son caractère. Nul sage n'a plus expressément reconnu l'influence de ses maîtres, de ses modèles stoïciens, Rusticus, Apollonius, Sextus, Maxime, etc. : nous renvoyons sur ce point M. Michaut à sa propre traduction (pp. 3, 4, 5, 7, 8, 14, etc.).

Classificazione delle Scienze, par C. Trivero, 1. vol. de 292 p. Milan, Hœpli, 1899. — Cet exposé abondant d'une classification conciliatrice, vaut par la clarté et le bon sens. Prétendant combiner le point de vue objectif et le point de vue subjectif (les diverses catégories de l'esprit), et accordant aux idées de temps et d'espace un rôle capital, M. Trivero veut qu'on distingue dans la science, au sens le plus large du mot, trois formes primordiales : le première serait celle de l'histoire et de la géographie, qu'il s'étonne de voir oubliées dans la plupart des classifications; la seconde, celle de la science au sens restreint, la science abstraite et généralisatrice, celle qui recherche des types ou des lois; la troisième enfin serait la forme philosophique ou métaphysique. — Les sept grands groupes d'objets naturels, les astres, la terre, le règne minéral, le règne végétal, le règne animal, l'homme, et enfin les produits humains, — peuvent tour à tour donner lieu à des études de trois ordres : le « monde sidéral » par exemple peut être considéré dans son histoire (telle l'histoire du système solaire) et dans sa géographie (la « carte » du ciel); puis dans sa nature et ses lois (astronomie, physique astronomique), enfin, au point de vue philosophique, il soulève tous les problèmes de la cosmologie rationnelle. — En dehors de la science restent les arts appliqués et les techniques. — On peut noter l'analogie de ces conclusions avec celles où arrivait récemment chez nous M. G. Goblot. — Les subdivisions des diverses sciences sont suivies jusque dans le détail avec ordre et netteté.

Il Liceo Vittorio Emanuele II di Napoli, la Cattedra di filosofia, par G. M. Ferrari, 1 vol. de clxxxix-145 p. Naples, Veraldi edit., 1900. — Cette

monographie, écrite pour l'Exposition universelle de 1900, se compose de deux parties : l'une résume l'histoire de l'enseignement philosophique dans les lycées de l'État en Italie, de 1861 à 1899, puis l'histoire de la chaire de philosophie au lycée Victor-Emmanuel de Naples, et des professeurs qui l'occupèrent pendant cette période. L'autre est remplie par une série de questions ou de devoirs, proposés aux élèves de ce lycée en 1898-1899, et par les copies mêmes de ces élèves. On trouvera donc là des documents précieux pour une étude de pédagogie comparée. — Il s'en dégage d'ailleurs cette impression que l'enseignement philosophique est loin d'être prospère en Italie : réglé par des programmes sans cesse modifiés et refondus, restreint ou élargi tous les trois ou quatre ans, distribué d'ailleurs, au cours des trois dernières années d'étude, par petites doses, — la logique d'abord, puis la morale, et enfin la psychologie, — gêné étrangement par la crainte d'initier les élèves aux incertitudes ou aux luttes de doctrines, il semble n'avoir guère eu d'action sur les esprits, ni de résultats très fructueux à opposer aux critiques multiples dont il est l'objet. Une récente disposition ministérielle (16 nov. 1899) prélude, craint-on, d'une suppression complète, vient de le mutiler encore, le réduisant aux « éléments de la psychologie, de la logique et de la morale », donnés en quatre heures par semaine pendant la dernière année d'études seulement.

Aussi bien, à lire les sujets proposés aux élèves et leurs réponses, on ne saurait beaucoup s'étonner de cette situation : à force de vouloir être positif et d'éviter les chocs des doctrines, il semble avoir pris une forme toute scolastique et formelle; les exercices portent sur des questions de psychologie expérimentale, ou surtout de logique qui y semble tenir une place démesurée; et tout cela paraît peu vivant, — tant il est vrai que la philophie a dans la libre discussion et la recherche individuelle comme son atmosphère naturelle et nécessaire.

L'insegnamento della filosofia nei Licei, par G. Gentile, 1 vol. de 235 p. Milan, Saudon, 1900. — Plaidoyer en faveur de l'enseignement philosophique qui aurait gagné à être réduit aux dimensions d'un article; il a été inspiré par les mesures récentes qui restreignent la place de la philosophie dans les lycées italiens. L'auteur répond aux diverses attaques dont elle est l'objet, et montre comment seule elle assure le développement et l'éducation de l'esprit. L'exemple de la France, les dépositions de la récente enquête parlementaire, et le succès, qu'elles constatent, de nos classes de philosophie, reviennent souvent dans ces pages. Il faut noter que M. Gentile nous envie surtout, et réclame en Italie, des explications d'auteurs philosophiques : or, de l'aveu général, peut-être est-ce là, de tout notre enseignement, la partie la moins vivante et la moins productive. — Avec une grande analogie de situation, et des arguments similaires invoqués de part et d'autre, il semble qu'en Italie plus qu'en France on ait, pour les jeunes gens, peur des idées, peur des difficultés ou des obscurités des problèmes et de leur libre discussion, par où, chez nous, ils séduisent et retiennent les esprits : aussi, à lire les livres comme ceux de M. Gentile, peut-il sembler que, maintenue ou supprimée, la philosophie n'en peut avoir ni plus ni moins d'action dans les lycées d'Italie, si, proprement, elle n'y existe pas.

Manuale di Ortofrenià, par P. Parise, 1 vol. de 235 p. Milan, Hoepli, 1899. Un bon exposé, qui intéresse indirectement la psychologie, des méthodes d'éducation applicables aux faibles d'esprit, idiots, crétins ou imbéciles. M. Parise traite successivement, avec clarté et précision, des divers groupes de faibles d'esprit, des formes diverses d'aphasie qu'ils présentent, des différents procédés d'éducation des sens ou d'éveil des facultés, de l'éducation morale, enfin, de l'installation des écoles à eux destinées; et il termine par l'historique de la question.

REVUES

Revue Philosophique. — La richesse même des matières contenues dans une année de la *Revue* nous oblige à choisir, pour notre compte rendu périodique, quelques-unes des questions sur lesquelles l'attention de nos lecteurs doit être particulièrement attirée; et on peut dire que ces questions s'offrent naturellement à nous par les discussions qu'elles ont soulevées dans la *Revue* elle-même et qui témoignent de leur intérêt pour la pensée contemporaine.

Les doctrines de M. Cantor ont permis de poser sur un terrain nouveau la thèse de l'infini mathématique, et elles ont donné aux finitistes l'occasion de la soumettre à une critique plus minutieuse et plus subtile. Pour MM. Evellin et Z. la notion de l'infini s'épuise tout entière dans cette remarque qu'après un nombre il y en a toujours un autre, de façon que toute

notion effective demeure dans la région du dénombrable, et le transfini ne fait pas exception à cette loi. Les remarques de M. Borel et de M. Paul Tannery sur l'infini nouveau laisseraient encore pendante la question de savoir si le transfini est une invention particulière et accidentelle qui enrichit la spéculation philosophique, ou il s'incorpore à la science mathématique pour servir de point de départ à un développement universellement reçu. C'est sur le terrain métaphysique que se continue la querelle de l'infini et du fini, et là nous devons signaler, simultanément avec le remarquable mémoire de M. Evellin qui a été lu et discuté dans le récent Congrès de philosophie, *La dialectique des Antinomies*, l'article de M. Dunan sur « La première Antinomie de Kant » ; la doctrine métaphysique de M. Dunan, qui est connue de nos lecteurs, permet de donner un sens positif à la thèse et à l'antithèse : car à considérer le monde comme phénomène, il est impossible de dépasser la considération du fini, et il est pourtant vrai que le monde est autre chose qu'une quantité d'éléments séparés, il est l'unité du continu, et par suite qualitativement infini. De ce point de vue M. Dunan peut écarter à la fois le dogmatisme de M. Renouvier, qui pose le fini comme un absolu, et le dogmatisme contraire qui fait de l'infini un nombre, et maintenir les termes mêmes où Kant avait présenté l'antinomie, quitte à en interpréter les conséquences.

Nous viendrions un peu tard pour apprendre à nos lecteurs que M. Brochard a écrit un article sur *la morale ancienne et la morale moderne*. L'autorité de l'éminent professeur, la nouveauté et la profondeur de la thèse, la concision et l'énergie de la démonstration en faisaient prévoir tout le retentissement : la morale serait l'eudémonisme d'Aristote et la réflexion philosophique ne s'en serait écartée que sous l'influence des idées judéo-chrétiennes qui nous ont conduit à déserter la terre et l'humanité, à nous détourner de notre nature et du bonheur de nos semblables, pour suspendre notre destinée au caprice d'un être qui nous aurait imposé de mystérieuses obligations et qui se réserverait de nous distribuer dans une autre vie des récompenses et des châtiments. Encore faut-il dire que la constitution d'une morale théologique est au point de vue proprement philosophique une innovation qui remonte à Kant et qui apparaît aux yeux de M. Brochard comme une « gageure ». « Le dix-huitième siècle tout entier s'inspire de la morale antique », et Spinoza avait déjà montré comment la morale théologique était un degré inférieur d'une morale rationnelle, subordonné à celle-ci comme la croyance populaire et l'imagination le sont nécessairement à la raison et à la science. C'est M. Sertillanges qui a pris l'initiative de répondre à M. Brochard dans quelques pages qui font le plus grand honneur à son talent de dialecticien. Nous ne croyons pas qu'on ait jamais donné une explication plus claire de la conception thomiste, qu'on puisse se placer plus exactement au point de vue du moyen âge pour concilier l'Ethique à Nicomaque et l'Evangile. Seulement, précisément parce que M. Sertillanges s'enferme à l'avance dans les limites tracées par l'autorité de saint Thomas, il ne saurait guère toucher ceux qui savent regarder au delà. M. Sertillanges interprète l'Ethique à Nicomaque dans le sens de l'ontologie scolastique et distingue du *bonheur-sentiment* qui a sa réalité dans la conscience de l'homme le *bonheur-état* qui est en soi sa valeur et sa vertu; mais il a tort de s'étonner que M. Brochard n'ait pas tenu compte d'une telle distinction, puisque M. Brochard a cherché Aristote dans Aristote et que seul le réalisme scolastique permettait à son commentateur d'élever au-dessus du bonheur-joie l'entité d'une béatitude essentielle. De même, M. Sertillanges semble accepter que la raison fournisse la règle de la morale, mais cette raison n'a rien d'humain ; elle est immédiatement une loi immuable et éternelle, une nature des choses, une « providence telle que la peut concevoir un philosophe qui prouve Dieu par l'ordre de l'univers ». Laïciser la morale, c'est pour lui la fonder sur la religion naturelle, et il est difficile de lire M. Sertillanges sans voir reparaître à travers les textes de saint Thomas le déisme de Voltaire. Et l'on comprend qu'alors le thomisme écarte à la fois Spinoza et Kant: ils sont trop religieux pour lui, de cette religion qui ne se laisse plus diviser en religion naturelle et en religion révélée parce qu'elle n'est rien de matériel et de décomposable, parce qu'elle est la vérité absolue, l'esprit. Grâce à M. Sertillanges nous comprenons bien que la morale moderne, en tant qu'elle s'oppose à la morale du moyen âge, est une doctrine du progrès spirituel, fondée sur l'autonomie de la raison humaine, et si c'est dans un Fichte que cette doctrine a trouvé jusqu'ici son expression la plus profonde, si certaines équivoques du spinozisme y sont définitivement levées, n'est-il pas de toute justice historique de reconnaître ici l'œuvre de Kant, à quelques interprétations que puissent donner lieu certaines

thèses de la Critique de la Raison pratique?

Dans un article intitulé *la Sociologie biologique et le régime des castes*, M. Bouglé poursuit la polémique vigoureuse qu'il a entreprise devant nos lecteurs mêmes contre les théories qui, au mépris de l'esprit positif, tentent de ramener les phénomènes de l'humanité à leurs conditions physiologiques: il s'agit de descendre des principes, tellement vagues qu'ils sont à la fois impossibles à prouver et à réfuter, à des applications précises, de poser à la sociologie biologique des questions si nettes qu'elle ne puisse se dérober. Le principe de la différenciation des fonctions physiologiques enferme les cellules dans un organe et les approprie peu à peu à leur usage spécial, de sorte que le progrès consiste dans un asservissement croissant et dans une séparation radicale des éléments: au contraire le progrès social va vers la liberté et l'égalité: le chapelier et le libraire, une fois libérés de l'occupation professionnelle qui leur a pris quelques heures, doivent se retrouver semblables et égaux pour fréquenter les musées ou les théâtres, pour vivre en famille, pour participer à l'administration de la commune ou de l'État. De même la sélection dans les sociétés se fait à rebours de la sélection biologique, car s'il est un fait incontestable dans l'histoire, c'est que la formation d'une classe supérieure au sein d'une société engendre l'égoïsme de classe qui détourne et stérilise le progrès. Ce qui rend plus intéressante et plus décisive encore l'argumentation de M. Bouglé, c'est la réponse de M. Novicow. Sans doute il élargit un peu sa conception, en cherchant à justifier par des comparaisons biologiques le mouvement des individus au travers de la société: mais finalement il se laisse conduire « au pied du mur »; il aspire au jour où la justice sociale deviendra une fonction automatique et inconsciente qui sera dévolue à quelques hommes spécialisés, et en attendant il nous propose comme idéal la délimitation rationnelle des classes telle qu'elle existe dans les armées modernes. « Il y a donc dans l'armée la plus grande dose d'inégalité hiérarchique accompagnée de la plus grande dose de justice. » On voit comment le brillant écrivain qu'est M. Novicow est conduit par sa doctrine à une rare méconnaissance de la réalité sociale et comment il justifierait les défiances du savant positif qui voit dans la sociologie une terre d'asile pour les faiseurs de systèmes exclus de la métaphysique par la critique rigoureuse des rationalistes. En tout cas il faut conclure que cette discussion n'a pas été sans fruit : le procès de la Sociologie biologique n'est plus pendant.

THÈSES DE DOCTORAT

M. Élie Halévy, ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de philosophie, a soutenu en Sorbonne, le 1er mars 1901, les deux thèses suivantes :

I. *De concatenatione quæ inter affectiones mentis propter similitudinem fieri dicitur.*

II. *La formation du radicalisme philosophique. La Révolution et le principe de l'utilité* (1789-1815).

Thèse latine.

M. *E. Halévy* résume sa thèse latine.

Dans le langage kantien, la déduction d'un principe, c'est la démonstration que ce principe est la condition nécessaire de l'unité de l'expérience. Mais il y a chez Kant un dualisme entre l'entendement et la nature; même en l'absence des catégories, la sensation pourrait subsister comme un monde autonome. C'est là ce que M. Halévy conteste : il prétend qu'il y a des principes sans lesquelles ni la science ni la sensation elle-même ne sont possibles. Il cherche des équivalents des lois rationnelles dans la théorie de l'association des idées. Il discute d'ailleurs, dans l'associationisme courant, la thèse de l'atomisme psychologique. Pour l'associationisme, des qualités simples sont données, et c'est selon les propriétés de ces qualités simples que s'opèrent le groupement et l'union des états de conscience. Or M. Halévy nie que la similitude puisse être dite propriété d'un état simple, et soutient que le principe de similitude conditionne la sensation.

D'abord, la similitude n'est pas une propriété de l'atome psychique.

En effet, similitude suppose identité et différence; on ne peut donc pas dire d'états de conscience absolument simples qu'ils soient semblables. Il y a cependant un procédé permettant de concevoir l'association par similitude entre des états simples. Supposons entre ces états une association par contiguïté, et, dans le second des groupes considérés, certains termes qui soient identiques à des termes des premiers tandis que d'autres sont différents. Si l'on fusionne ces deux amas d'états psychiques simples, ne se trouve-t-on pas en présence d'une *identité partielle*, en d'autres termes, d'une similitude? Mais M. Halévy nie qu'il puisse y avoir identité entre des états de conscience simples.

Soient deux individus placés l'un en

face de l'autre, chacun ne percevant que deux couleurs, le rouge et le vert. Supposons maintenant que, par une brusque interversion, ce soit le rouge qui paraisse vert à l'un des individus considérés. Les deux individus ne s'apercevraient pas du changement; l'un appellerait vert ce que l'autre appelle rouge, et vice versa. Ainsi l'accord se fait non pas sur des qualités simples mais sur des différences de qualité. Ce qu'on affirme, ce n'est pas l'identité d'un terme simple, mais d'un rapport, d'une différence.

Si donc on admet l'hypothèse initiale de l'atomisme psychologique, on ne saurait attribuer aux atomes supposés ni la similitude, ni l'identité; les états psychiques simples étant absolument incomparables, la conscience ne forme qu'un chaos de sensations absolument différentes les unes des autres.

Comment alors l'homme arrive-t-il à affirmer des similitudes?

M. Halévy rappelle l'analyse que M. Bergson a donnée de la notion d'intensité, le problème étant de savoir si cette notion est donnée immédiatement. Soient les sensations de chaleur et de froid. Nous croyons avoir affaire à deux intensités différentes de la même qualité. Or c'est bien deux qualités distinctes qui sont données, et notre erreur d'interprétation vient d'une confusion que nous faisons entre la qualité intensive et la qualité extensive. Mais M. Bergson s'en tient à ces similitudes qualitatives, et il n'explique pas comment les sensations de la vue, par exemple, et de l'ouïe, nous paraissent former deux classes de sensations semblables. Il faut recourir encore cependant, pour cette explication, à une association avec des éléments extensifs, en d'autres termes à la localisation dans les diverses parties du corps. C'est la connaissance du corps qui nous permet de classer les sensations en espèces distinctes. Mais, si nous appelons visuelles toutes les sensations dont nous avons conscience qu'elles sont perçues par l'œil, n'avons-nous pas une démonstration sous forme axiomatique du principe de l'énergie spécifique des nerfs? M. Halévy avait cru, dans sa thèse, pouvoir aller jusque-là; il fait cependant, après examen, des réserves sur cette partie de son argumentation : il reconnaît avoir pris trop au sérieux le principe de l'énergie spécifique des nerfs. D'abord, en effet, ce principe n'est pas vrai de certaines sensations comme le goût ou l'odorat. En outre, les cas même qui paraissent lui être le plus favorables peuvent s'expliquer par d'autres hypothèses. Il croit cependant pouvoir maintenir cette thèse, que, sans localisation dans le corps, il n'y a pas de classification par similitude possible.

On peut en effet distinguer deux explications de la classification des sensations : 1° l'hypothèse associationiste, en additionnant les sensations, prétend construire l'univers; or nous avons vu que cela est inconcevable si vraiment l'on part de sensations simples. D'où 2° la nécessité de prendre pour point de départ non des faits psychiques simples, mais l'idée de conscience en général. Les notions de relation de contiguïté, de similitude sont les conditions nécessaires de l'existence de la conscience en soi. On peut démontrer que l'existence même de la conscience implique, d'une part, la distinction des parties dans l'espace, d'autre part, l'affirmation qu'il existe dans l'espace des identités de rapport, des similitudes, des systèmes. Quant aux prétendus états de conscience simples de l'empirisme, on ne parvient à en former l'idée qu'en dernier lieu, après s'être attribué dans l'espace un corps distinct des autres corps, après avoir, dans ce corps lui-même, distingué des parties, et avoir classé les sensations selon ces parties.

M. *Croiset* rend hommage à la sincérité scientifique et à l'habileté dialectique dont M. Halévy a fait preuve dans sa thèse latine. Il avoue cependant qu'il a ressenti quelque effroi à voir simplifier des choses si complexes avec tant de virtuosité. La réalité est-elle bien dans ces formules séduisantes et claires?

M. *Séailles*, qui a lu la thèse en manuscrit, complimente M. Halévy sur ce travail construit avec force et intelligence, et où les idées s'enchaînent si logiquement. Mais il y a entre la logique et les faits plus de distance que n'en met M. Halévy dans son intellectualisme intransigeant. L'intelligence, selon lui, descendrait dans les derniers éléments de la connaissance. M. Halévy n'est pas d'accord sur ce point avec Kant et les cartésiens eux-mêmes pour qui la sensation est quelque chose d'original. M. Halévy réfute l'empirisme pour qui tout dans la connaissance est d'ordre affectif, le lien des phénomènes psychiques étant un état affectif, un sentiment de détermination interne, d'où vient la tendance de l'esprit à passer d'un état à l'autre. Or M. Halévy soutient que, si on supprimait l'intellect, on supprimerait aussi le sens. Il serait logique, dès lors, d'en revenir à l'automatisme cartésien. Il n'y a pas de raison de laisser subsister une vie affective si le sens est déjà de l'intellect.

M. *Halévy* croit discerner une contradiction dans la critique que lui adresse M. Séailles. Celui-ci d'une part lui reproche de n'être pas d'accord avec les cartésiens, et d'autre part trouve mauvais qu'il doive être conduit à se déclarer partisan de l'automatisme cartésien.

M. *Séailles* désire qu'on lui explique comment la sensation peut être et n'être pas l'intelligence, comment elle peut être dite représenter le corps.

M. *Halévy* estime que la sensation est l'intelligence des phénomènes physiques conçus comme en rapport avec l'organisme. Ce qu'on appelle un phénomène naturel, c'est la réfraction d'un phénomène par un organe corporel. La sensation est donc hors de la science. Mais, si l'on considère par exemple la sensation de la vue, on constate qu'elle est une représentation des mouvements ondulatoires en rapport avec le globe oculaire et le nerf optique. Si on part de l'atomisme psychologique, comment réussira-t-on à appliquer les sensations à des corps extérieurs? comment fera-t-on la transition entre les sensations isolées et le monde?

M. *Séailles* fait observer qu'il existe historiquement des solutions de ce problème : par exemple, le Kantisme. La thèse de M. Halévy repose sur une pétition de principe. Il veut prouver l'intellectualisme et raisonne ainsi : la notion de similitude implique celles d'identité et de différence. Or il est absurde qu'il y ait identité et différence dans le simple. — Mais c'est là ce que ne lui accorderaient pas ses adversaires. Hume lui dirait que les faits ne sont pas faits pour les théories, et qu'il a tort de nier un phénomène constant. Nous percevons les sensations comme qualitatives, c'est un fait. L'empirisme refuse de donner la raison de ce qu'il considère comme un fait dernier : Spencer et James s'accordent sur ce point. Il y a une fonction qui consiste à sentir des différences de sensations, et de même pour la ressemblance. M. Halévy commet le sophisme du psychologue : il applique à un état tout ce qu'une analyse ultérieure lui enseigne. La position de l'atomisme n'est pas maintenue comme nécessaire par les empiristes. Chez James, par exemple, les états de conscience s'interpénètrent.

M. *Halévy* remarque que tout psychologue, la psychologie étant une science positive, est forcé d'en venir à un atomisme. Mais il y a deux sortes de psychologues. Les uns, se plaçant au point de vue des états de conscience simples et séparés, se contredisent lorsqu'ils traitent la conscience comme la conscience d'un rapport. Les autres, et James est du nombre, occupent la position inverse. Le primitif pour eux, c'est le sentiment de transition : quel nom donner alors aux états, semblables ou différents, entre lesquels s'opère le passage? Seront-ce encore des sentiments? Il y a donc cercle : ou bien on pose des atomes et on affirme qu'il y a sensation d'un rapport entre eux, — ou vice versa. En réalité la position des atomes psychiques est le dernier terme d'une opération de l'esprit, analogue à celle en vertu de laquelle procèdent les savants lorsqu'ils isolent des systèmes indépendants de mouvements dans l'univers.

M. *Séailles* constate que M. Halévy tient à ce que les systèmes de sensations ne soient qualifiés que pour une raison spatiale. Or, non seulement les sensations, mais les nuances mêmes de ces sensations sont comme séparées par l'infini, puisqu'elles sont hétérogènes. Comment donc qualifions-nous? Parce que nous associons à l'impression des relations spatiales qui ne sont pas données en elle, répond M. Halévy. Nous savons, par exemple, que la cause de la coloration d'un liquide incolore doit être intensifiée pour modifier la nuance de ce liquide. Et nous ne croyons sentir diverses nuances que parce que nous savons qu'il y a continuité et accroissement dans la cause. Physiologiquement, nous relierions ces nuances diverses à un plus ou moins grand nombre d'éléments nerveux. Mais nous ne connaissons pas le plus souvent les éléments nerveux intéressés. Alors il faut en revenir à la sensation directe et immédiate, c'est-à-dire à la théorie que combat M. Halévy.

M. *Halévy* déclare qu'il n'a pas développé ses vues sur ce point, parce qu'il a adopté l'argumentation connue de M. Bergson, sur l'impossibilité de comprendre ce qu'on entend par différence d'intensité entre deux qualités, sans faire intervenir l'idée de quantité extensive.

M. *Séailles*. — Mais la ressemblance repose-t-elle nécessairement sur une analyse intellectuelle ainsi que la différence? En fait, nous ignorons les vibrations nerveuses : ce n'est donc pas grâce à la connaissance de ces vibrations que nous sentons.

M. *Halévy*. — Nuancer n'est pas distinguer, mais assimiler. La question est donc : entre des qualités toutes distinctes et hétérogènes, comment pouvons-nous établir des assimilations?

M. *Séailles* demande si, pour qu'une sensation consciente se produise, M. Halévy exige la connaissance des éléments nerveux.

M. *Halévy*. — Il faut accepter cette conséquence de l'hypothèse, puisque l'autre hypothèse est contradictoire en elle-même.

M. *Séailles* maintient qu'une telle exigence est exagérée. On ne peut soutenir comme le fait M. Halévy, qu'un jugement d'utilité soit nécessaire pour justifier la sensation de plaisir.

M. *Halévy*. — C'est donc que M. Séailles considère que tous les états de conscience ont une qualité sensible, plus une intensité, plus un degré affectif. Or cela contredit la prétendue simplicité des atomes psychiques. L'état de conscience en soi est, par hypothèse, absolument un et irréductible.

M. *Séailles* affirme que le plaisir n'implique pas un jugement d'utilité.

M. *Halévy* croit le contraire. Dans le domaine de la qualité pure, on ne peut parler que d'absolue distinction. Dès qu'il y a assimilation, il faut recourir à quelque chose d'autre que les qualités. La tendance de l'individu à persévérer dans l'être a fait appeler agréables les sensations qui ont favorisé la conservation de l'espèce actuellement vivante.

M. *Séailles*. — Alors l'ivrogne ne devrait pas s'abandonner à son plaisir favori sans les plus vives souffrances? M. Halévy a trop peu le souci des faits. Il dit, par exemple, qu'un aveugle-né doit avoir les mêmes impressions que nous, voyants. Or les impressions de l'aveugle-né se réduisent à la cénesthésie qu'il n'a aucune raison ni aucun moyen de traduire en couleurs.

M. *Halévy* avoue que le principe de l'énergie spécifique des nerfs est sujet à bien des réserves qu'il a eu le tort de ne pas faire.

M. *Brochard* loue la vigueur du travail de M. Halévy. Il a, lui-même, un faible pour la réduction du sensible à l'intelligible. Mais il ne croit pas que cette réduction ait été faite par M. Halévy. Et d'abord qu'entend celui-ci par la sensation? Il nie la différence spécifique des sensations simples, et il dit que sentir, c'est percevoir des différences. Mais qu'est-ce donc que percevoir une différence sans percevoir en même temps les choses dont on dit qu'elles sont différentes? Et que sont ces choses elles-mêmes, spécifiquement distinctes, sinon des objets de sensation?

M. *Halévy* distingue deux parties dans sa thèse. Une première partie, négative, part de l'hypothèse de qualités sensibles simples, et montre que cette hypothèse est soutenable. Dans une seconde partie, M. Halévy montre que, si on ne peut concevoir l'accord sur une qualité sans l'accord sur une différence, il faut chercher l'accord dans quelque chose d'objectif. C'est pourquoi il en revient à l'étendue cartésienne.

M. *Brochard*. — Mais il faudrait que les mouvements fussent connus, et c'est là une construction a priori. Au moment de la perception d'une sensation — gustative, par exemple — il n'y a aucune perception de différence entre deux mouvements.

M. *Halévy*. — Si vous ne vous contentez pas d'affirmer vaguement : « je perçois quelque chose », il y a dans ce jugement à l'état plus ou moins distinct, l'idée de l'organe gustatif et celle d'un aliment.

M. *Brochard*. — Cependant l'enfant perçoit des différences.

M. *Halévy*. — Si l'intelligence se construisait par des associations mécaniques, l'enfant devrait avoir plus de sensations distinctes que l'homme. Or c'est le contraire qui paraît être le vrai. Les sensations augmentent en nombre, à mesure que nous connaissons mieux nos organes.

M. *Brochard* garde des doutes sur ce point. M. Halévy réduit la perception de la sensation à celle de la différence. S'il n'admet point de similitude entre deux sensations qualitativement différentes, il admet au moins la perception d'une *identité de différence*. L'emploi qui est fait ici du mot similitude consiste à l'appliquer à une différence qui demeurerait au deuxième moment aussi différente que dans le premier. Il y a donc quelque impropriété à dire que nous ne percevons que des différences, car une différence qui demeure la même à deux instants devient une ressemblance. Comment alors sauvegarder le principe posé d'abord, qu'on ne peut affirmer de ressemblance que si on perçoit des parties semblables et des parties différentes?

M. *Halévy* a pris pour son point de départ une définition grossière de la similitude. Mais il l'a définie autrement par la suite, comme une identité de rapports, quelles que soient les variations des termes en rapport.

M. *Brochard*. — Appliquons donc la nouvelle définition à la distinction des sensations. Si une différence demeure identique à elle-même, pourquoi une sensation ne le demeurerait-elle pas?

M. *Halévy* a essayé de démontrer l'impossibilité de cette hypothèse. On ne peut percevoir une sensation que si elle change.

M. *Brochard* concède qu'une sensation doit se distinguer d'une autre. Mais pourquoi, dans la formule « identiquement différente », ne faire attention qu'à la différence?

M. *Halévy*. — C'est que la différence est identique, mais non pas les termes. On ne saurait concevoir une sensation simple comme identique à elle-même.

M. *Brochard* constate que cette thèse repose sur l'impossibilité de concevoir la ressemblance sans distinguer des parties semblables et des parties différentes. Or, c'est ce qu'il conteste. Puisqu'un rapport peut demeurer identique à lui-même, pourquoi n'en serait-il pas ainsi de la sensation?

M. *Halévy*. — Parce qu'il y aurait alors identité d'une différence.

M. *Brochard*. — C'est ce qu'il faut démontrer. Quand on parle d'états simples, on veut dire simples au point de vue qualitatif : cette simplicité n'exclut pas l'idée qu'on pourra, sans la rompre, placer la sensation dans le temps et la durée. L'intervention de la catégorie du temps n'altère pas la sensation, puisqu'elle ne modifie pas la nature du rapport.

M. *Halévy*. — Mais c'est l'idée de la simplicité qualitative elle-même qui est inconcevable.

M. *Brochard*. — Deux éléments simples peuvent être semblables et différents, la différence de leur situation dans le temps suffisant à les distinguer.

M. *Halévy* se demande ce qu'on peut entendre par l'identité d'une sensation comparée avec elle-même à deux instants différents.

M. *Brochard*. — Mais quel moyen y a-t-il de ne les pas comparer? Il y a peu de sensations qui n'aient une durée.

M. *Halévy*. — Comment mesurer la durée d'une sensation minima? Nous embrassons par la pensée des laps de durée; mais, que la durée soit très grande ou très petite, l'acte de la pensée est toujours le même. Le tort de l'empirisme, à la recherche d'un élément fixe, est de le chercher dans l'objet, alors qu'il est dans l'acte de la pensée.

M. *Brochard* conteste le principe même de la théorie du candidat. Si nous pouvons, sans altérer leur simplicité, placer les sensations dans le temps et l'espace, pourquoi ne pourrions-nous pas leur attribuer l'idée du plus ou du moins, et obtenir par suite des sensations qui, ne différant entre elles que par le plus ou le moins, seraient qualitativement semblables?

M. *Halévy*, tout prêt à admettre l'insuffisance de sa thèse dans sa partie expérimentale, croit avoir démontré précisément l'impossibilité d'attribuer aux sensations les notions du plus et du moins, sans en altérer la simplicité.

M. *Lévy-Brühl* est surpris qu'à propos d'un sujet de psychologie bien défini M. Halévy ait, dans un très court opuscule, posé et prétendu résoudre les problèmes de la sensation, de la perception, de l'induction, de la science et de la nature. Il faut supposer qu'on accorde d'abord à l'auteur l'idéalisme, plus certaines théories de M. Bergson; et alors M. Halévy apporte une application de ces principes à l'idée de similitude. On ne saurait poser des problèmes de psychologie positive sans les résoudre par la méthode positive.

M. *Halévy* a déjà, au cours de la discussion, reconnu le bien fondé de la seconde observation. Qu'il ait, dans une thèse trop courte, soulevé trop de questions, qu'il ait cédé trop aisément à la tentation de remonter aux premiers principes et de descendre aux dernières conséquences, il le reconnaît : il espère pouvoir reprendre un jour la question avec plus de détails, et travailler à une critique des méthodes psychologiques du point de vue de l'intellectualisme.

Thèse française.

M. Halévy expose le sujet de sa thèse française.

La lecture de l'œuvre de Bentham le lui a révélé non comme un moraliste et un philosophe d'école, mais comme un juriste, un théoricien du droit pénal. D'autre part, en 1832, au moment où l'Angleterre passe du régime de la Sainte-Alliance à un régime plus moderne, Bentham est considéré comme le chef d'un parti philosophique, politique, juridique et économique. Comment s'est faite la formation de cette doctrine intégrale? Il y a à cette étude des difficultés de diverses sortes. Difficultés chronologiques d'abord. Bentham est un philosophe du XVIIIe siècle : sa philosophie du droit est fixée en 1780. Or ce n'est pas avant 1802 qu'il publie son Traité de législation civile et pénale à Paris. C'est dix années après seulement qu'on commence à le connaître en Angleterre. Il meurt en 1832. Il représente la transition des idées du XVIIIe siècle à celles du XIXe. — D'autre part, s'il est original en matière de jurisprudence seulement, il y a dans son parti des philosophes, des économistes, et des politiques radicaux : comment s'est donc faite l'agrégation de tant de doctrines diverses autour de Bentham?

L'ouvrage que M. Halévy a consacré à cette recherche comprend trois volumes, et c'est le second de ces volumes qu'il présente au jury. Il y étudie entre 1789 et 1815 la période de formation du radi-

calisme philosophique. La pensée de Bentham étant fixée dès avant cette époque en matière juridique, c'est un double problème politique et économique qui reste à élucider.

Un problème politique : avant 1789, Bentham est tory. En 1815, il est radical, théoricien de la démocratie représentative et du suffrage universel.

Un problème économique. En 1787, Bentham défend l'usure, la liberté du prêt et les idées d'Adam Smith. En 1815 l'économiste du groupe, c'est Ricardo, l'ami de James Mill. Or la différence entre Smith et Ricardo consiste à peu près dans les théories de Malthus sur la population et la rente différentielle. Comment s'est opéré le passage logique des idées d'Adam Smith aux idées de Ricardo, telle est la seconde des questions que M. Halévy a voulu élucider, en tenant compte du milieu et des accidents individuels, mais surtout par l'étude des doctrines en elles-mêmes.

M. *H. Michel* qui a lu la thèse en manuscrit rappelle que ce n'est pas ici un ouvrage de début, mais un fruit de la jeune maturité de M. Halévy qui s'est déjà fait connaître au public philosophique par un livre remarqué sur Platon. Il faut complimenter M. Halévy du choix de son sujet. Nous manquons de renseignements sur Bentham. L'ouvrage récent de M. Leslie Stephen est surtout biographique et parfois anecdotique. Le travail de M. Halévy ne fait donc pas double emploi avec lui. M. H. Michel fait à M. Halévy quelques critiques et quelques compliments sur la forme de son ouvrage et sur sa langue. Pourquoi par exemple avoir créé l'adjectif « racial » alors que l'adjectif « ethnique » dit la même chose? Il lui reproche le renvoi des notes à la fin du volume. Son titre même est critiquable, il laisse croire qu'il s'agit de la Révolution française.

M. *Halévy* explique les difficultés auxquelles il s'est heurté dans le choix d'un titre. Pour l'ouvrage en général, il s'est arrêté à l'expression technique de « radicalisme philosophique », plus compréhensive et plus conforme à l'objet qu'il se proposait, que l'expression de « doctrine utilitaire ». Pour le volume actuellement discuté, il eût mieux valu dire « la grande guerre et la doctrine de l'utilité »; mais l'expression « la grande guerre » pour désigner la période 1792-1815, a un sens en Angleterre, non en France.

M. *Halévy* reconnaît le bien fondé d'une observation de M. *Seignobos* qui suggère : « L'Évolution de la Doctrine de l'Utilité de 1879 à 1815. »

M. *H. Michel* félicite M. Halévy d'avoir insisté sur l'influence exercée en Angleterre par les idées de la Révolution française, et d'une manière plus générale, par les idées du XVIIIe siècle français. Mais, au moment où, de 1789 à 1815, le candidat cherche à définir comment l'idée utilitaire évolue indépendamment de lui-même, M. H. Michel conteste le rapprochement établi par M. Halévy entre les idées de Bentham et celles de Burke. S'il y a chez Burke un courant d'utilitarisme, peut-être l'utilitarisme n'est-il pas cependant l'essentiel de la pensée de Burke. Les *Réflexions sur la Révolution française* ont exercé une grande influence. Joseph de Maistre s'inspire de lui : en Allemagne, en France, son action n'est pas encore épuisée : Taine, consciemment ou inconsciemment, le copie dans ses « Origines ». Selon Burke, le préjugé est une forme aveugle de la raison : l'apologie mystique des institutions traditionnelles tient plus de place chez lui que la préoccupation utilitaire, il oppose ce qu'il appelle le « grand contrat » (entre Dieu et les créatures) au contrat social : l'état et la société lui paraissent avoir été voulus par Dieu. S'il parle de l'utilité, c'est que tout le monde en parle en Angleterre. Mais il n'y a pas lieu de le faire figurer dans la discussion et pendant la période qu'étudie M. Halévy.

M. *Halévy* commencera par où M. H. Michel termine. *Tout le monde parlait en Angleterre le langage de l'utilité.* Seulement on peut donner au mot *utilitaire* un sens étroit ou un sens large. Au sens étroit, comme l'entendent les Benthamites de 1820, on n'est utilitaire que si l'on est disciple de Ricardo en économie politique, et partisan, en matière politique, du programme radical du suffrage universel. Pourquoi donc les Benthamites sont-ils devenus radicaux? Est-ce parce qu'ils étaient utilitaires? Mais, en 1776, Cartwright, le premier théoricien anglais du suffrage universel, parle, tout comme Burke, d'un contrat primitif, conclu entre Dieu et l'homme, prototype du contrat originel; et, Burke, au contraire, chaque fois qu'il se propose la résolution d'un problème politique, se place explicitement au point de vue de l'utilité. Si les Benthamites sont devenus radicaux, ce n'est pas comme utilitaires, c'est comme individualistes. Utilitarisme et individualisme ne sont pas synonymes. Cela ressort d'une curieuse polémique qui s'engagea, en 1820, entre Bentham et Mackintosh sur la question du suffrage universel. Tous deux se placent au point de vue de l'utilité; mais, Mackintosh, demandant la repré-

sentation de tous les intérêts, conclut à ce qu'on appellerait aujourd'hui une organisation du suffrage universel, une représentation de classes, et justifie par là une sorte de régime corporatif. Bentham veut au contraire que tous les individus soient représentés en tant que tels, abstraction faite des groupements d'intérêts qui les englobent. Voilà donc le même principe de l'utilité tiré par deux penseurs distincts en deux sens différents.

M. *H. Michel.* — Il y a en effet un sens large et un sens étroit du mot utilitarisme. Mais je cherchais dans votre travail l'histoire de l'utilitarisme au sens étroit, et j'y trouve un peu trop celle de l'utilitarisme au sens large.

M. *Halévy.* — Je fais l'histoire des radicaux philosophiques, et je montre comment toute l'Angleterre est passée avec eux du sens large au sens étroit.

M. *H. Michel* affirme la prédominance de l'idée de droit naturel sur l'idée d'utilité, chez Mackintosh, et même chez Paine.

M. *Halévy.* — Cependant, chez Paine, à côté de l'idée de droit naturel, il y a place pour l'idée d'une société économique sans gouvernement, analogue à celle dont parlera plus tard Spencer.

M. *H. Michel.* — Paine parle le langage de l'utilité parce que tout le monde le parle autour de lui, non seulement en Angleterre, mais en France. Vous ne trouveriez pas en France l'idée du droit complètement séparée de celle du bonheur. Dans la constitution de 1791, par exemple, ne dit-on pas que l'ignorance est une des principales causes des malheurs des citoyens? La philosophie des droits de l'homme n'est qu'un instrument pour réaliser le bonheur de tous. De même dans la constitution de 93. Le but de la société, c'est le bonheur commun.

M. *Halévy.* — Je n'écrivais pas une histoire des idées politiques en France: je constate que les Anglais avaient cette impression, à la fin du siècle dernier, qu'ils se plaçaient au point de vue de l'utilité, par opposition aux Français qui parlent de droit. En France même, Condorcet, dans son « Esquisse », reproche, aux Anglo-Américains d'avoir préféré le principe de « l'identité des intérêts » à celui de « l'égalité des droits ». Mais Bentham et les démocrates spiritualistes détestent également l'idée d'organisme social. Leur individualisme les rapproche.

M. *H. Michel.* — Ces distinctions ne sont pas nettes.

M. *Halévy.* — Elles le sont pour Burke et pour Paine. Pour Burke, les nations sont des corporations. Il s'exprime comme s'exprimera Aug. Comte sur l'importance des morts dans la vie présente de l'humanité. Paine défend contre lui l'individualisme.

M. *H. Michel.* — Comment expliquez-vous le passage de Bentham du torysme de 1789 au radicalisme? Je ne suis pas entièrement de votre avis. Bentham, dites-vous, est tory par éducation; il l'est aussi parce qu'il a des griefs contre la Révolution qui empêche la vente de ses ouvrages. En 1815 il est démocrate. Il l'est d'abord pour des causes lointaines, ses déceptions de philanthrope; il l'est aussi pour des causes prochaines, ses relations avec les futurs chefs de la politique radicale avancée, et en particulier avec James Mill. Enfin, il est poussé à cette évolution par le mouvement général de la pensée anglaise. Mais ce ne sont là que des causes extérieures. Vous avez montré que Bentham n'a inventé aucune partie de son système. Hume, Helvétius, Hobbes, etc., lui en ont fourni tout l'essentiel. Vous nous laissez ainsi l'image d'un homme qui a attaché son nom à une école sans avoir rien fait pour cela, et qui de plus s'est contredit pour d'assez minces raisons. Ne l'avez-vous pas un peu amoindri?

M. *Halévy.* — Vous négligez une de mes raisons, et, suivant moi, la principale, une raison de doctrine. Bentham est tory par hostilité de doctrinaire contre les théories démocratiques, qui sont, au XVIIIe siècle, celles du contrat originel et des droits de l'homme en particulier. Quant à l'originalité de Bentham, je crois en effet qu'il ne fut pas un inventeur, mais un arrangeur. Beccaria, Helvetius, les premiers maîtres de Bentham inventent. Bentham n'invente rien, il arrange : c'est là son génie.

M. *H. Michel.* — C'est incontestable. Mais ne croyez-vous pas qu'on doive attacher quelque importance à ceci que Bentham était un théoricien de la législation et du droit quand éclata la Révolution. Son idée maîtresse, c'est la grande importance de la législation. La loi crée le droit. Or c'est le gouvernement qui crée la loi. Bentham reproche donc à la Révolution d'avoir fait haïr le gouvernement. Si l'on supprime le gouvernement, il n'y a plus de droit. De là l'adoration de Bentham pour le gouvernement quel qu'il soit. Le gouvernement est source de la loi, du droit, du bonheur. Voilà sa raison de derrière la tête. Dans la deuxième partie de sa vie, il ne se contredit pas. Il est individualiste; mais il trouve naturel que le régime démocratique mette au service de l'individu le pouvoir du gouvernement.

M. *Halévy.* — J'ai développé moi-même ces idées dans mon Introduction. Ben-

tham passe du torysme au radicalisme sans s'arrêter au libéralisme whig. Son disciple James Mill félicite les physiocrates d'avoir rejeté l'idée des limites imposées par la constitution au gouvernement. Toute sa vie Bentham se défie des préjugés qui constituent le libéralisme anglais, et servent à justifier, en particulier, les complications de la procédure anglaise. Le libéralisme consiste à supposer les lois mauvaises et à tout faire pour qu'elles soient difficiles à appliquer. Bentham est un réformateur, qui veut rendre les lois bonnes, et les rendre ensuite d'une application aussi facile que possible.

M. *Croiset* se joint à M. Michel pour louer le talent, l'érudition et la pénétration du candidat: il insistera sur une critique de caractère littéraire. Vous parlez de beaucoup de gens, vous auriez pu nous les présenter d'une façon plus vivante. Je suis frappé de voir combien ils ont l'air de principes. Il y a là quelque chose d'abstrait, de dogmatique, de peu historique.

M. *Halévy*. — Je me suis proposé d'écrire l'histoire de certaines idées, de certains individus, et d'un certain milieu. Mais j'ai voulu placer au premier plan l'histoire des idées, j'ai voulu que les individus restassent au second plan et n'apparussent que comme les véhicules des idées.

M. *Croiset*. — Je vous reproche un peu de n'en avoir fait que ces véhicules.

M. *Halevy*. — Les individus que j'ai étudiés ont justement pour caractère d'être des doctrines vivantes. James Mill, surtout, n'est qu'une doctrine faite homme. J'en dirais presque autant de Bentham, bien qu'il soit un peu moins abstrait : voir d'ailleurs, à ce sujet, les observations d'ordre psychologique et biographique présentées dans mon dernier chapitre.

M. *Croiset*. — Je crois que l'idée reçoit toujours une certaine couleur de l'intelligence qu'elle traverse, et que, si c'est là quelque chose de très difficile à analyser, c'est très intéressant à connaître. Vous avez un peu péché par goût des pures idées. J'aurais aimé que vous me renseignicz sur la *nature d'esprit* de ces gens-là; comment naissent et se développent leurs idées? Nos idées s'expliquent souvent par des habitudes de pensée dont nous n'avons pas conscience. Ainsi, chez Burke, il y a du mysticisme; mais ce mysticisme précisément lui donne un certain sentiment historique qui manque à ses adversaires. Il y a là des différences de tempéraments intellectuels. C'est une analyse psychologique que je vous demande, et non pas une biographie.

M. *Espinas* remercie M. Halévy de la contribution qu'il apporte à l'histoire de la philosophie anglaise. Il tient pour une idée dominante du candidat, que les relations entre les applications pratiques des théories et les théories elles-mêmes sont contingentes : il félicite également le candidat d'avoir insisté sur l'importance des causes individuelles dans l'histoire.

M. *Halévy* voudrait que, sur ce point, sa pensée fût parfaitement nette. Il a voulu toujours insister sur la part des accidents particuliers dans la formation du groupe benthamique; mais c'était presque afin de montrer que ces accidents individuels ne sauraient suffire à expliquer le triomphe, dans l'opinion, de leur système de doctrines : il y a des causes générales, qui sont les causes véritablement agissantes. Par exemple l'idée de la rente différentielle naît simultanément, aux approches de 1815, chez trois ou quatre penseurs isolés, sous la pression de causes générales : activité industrielle et baisse constante de la valeur des produits, droits prohibitifs sur les blés étrangers et hausse de la valeur des produits agricoles; dans l'expression actuelle de « rente économique », le souvenir du sens originel du mot *rent* (fermage) est pour ainsi dire aboli, avec le souvenir de l'accident général qui a donné naissance à la thèse. Bentham et Mill ont exercé une action sur leur temps, dans la mesure où ils ont su conspirer avec leur temps, organiser le mouvement de l'opinion contemporaine.

M. *Espinas* constate le caractère strictement historique et objectif du livre de M. Halévy : en raison de quoi sa thèse ne prête qu'à des objections de détail. Pourquoi par exemple passe-t-il si vite sur Robert Owen? Ses « essais » ont été composés de 1813 à 1816. Bentham a été avec lui en relations personnelles: et M. Espinas rappelle le souvenir de leur entrevue solennelle. Il y a près, du machinisme moral d'Owen à celui de Bentham; l'un et l'autre, en fait, ont appliqué les méthodes pédagogiques du docteur Bell.

M. *Halévy* a parlé de Robert Owen, à propos de Godwin, pour marquer le moment où la doctrine d'Helvétius sur la formation scientifique du caractère moral bifurquait en quelque sorte, et tendait à un communisme anarchiste; après quoi il n'y avait plus, a-t-il pensé, qu'à laisser Owen, sous peine de comprendre dans son livre toute l'histoire des idées en Angleterre, de 1789 à 1815.

M. *Espinas* regrette que, dans le présent

volume, les théories morales et juridiques de Bentham ne figurent que par prétérition. Il regrette que, parlant de la « Chrestomathie », M. Halévy ait passé si rapidement sur l'intéressante « Classification des Sciences et des Arts » proposée par Bentham.

M. *Halévy* a passé rapidement sur cette Classification présisément parce qu'il l'a jugée, dans le détail, peu intéressante. On sait que, dans tous ses ouvrages, Bentham procède par voie de classification dichotomique. Dans son premier volume, à propos de la classification benthamique des délits, M. Halévy a essayé de donner une idée de la méthode : il s'est ensuite abstenu de reproduire toutes les dichotomies, souvent fastidieuses, de Bentham.

M. *Espinas* reproche à M. Halévy d'avoir forcé l'opposition entre le spiritualisme français et l'utilitarisme anglais. En France, chez les doctrinaires les plus spiritualistes, il y a des éléments d'eudémonisme. Parmi les théoriciens de la Révolution, il n'en est point qui ne revendique des améliorations le plus souvent physiques : Babeuf revendique pour l'homme le moyen de se nourrir : tous les hommes sont égaux parce que tous les ventres humains ont des capacités égales.

M. *Halévy* ne nie pas qu'il y ait eu des utilitaires en France : la preuve, c'est qu'il a cherché en France, dans la doctrine d'Helvétius, l'origine de la philosophie de Bentham. Il ne nie pas que le radicalisme anglais ait eu ses spiritualistes : tels Price et Cartwright. Il reste qu'en 1789 le problème se pose en Angleterre entre le spiritualisme de la Déclaration française des droits de l'homme et la doctrine de l'utilité. Comment la fusion s'opère-t-elle entre le programme égalitaire et la doctrine utilitaire? C'est que les spiritualistes et les utilitaires sont, les uns et les autres, des individualistes.

M. *Espinas* maintient que le prétendu spiritualisme des Français dissimule un utilitarisme réel. Rousseau, par exemple, qu'on considère comme le type des spiritualistes, commença par fonder le droit naturel de l'homme sur sa sensibilité. Aussi n'hésite-t-il pas à accorder de tels droits aux animaux même. Il est, à l'époque du « Discours sur l'inégalité », un Benthamiste radical. L'utilité commune, dit-il, est le fondement de la justice. Il parle de l'intérêt bien entendu, dans la première rédaction du *Contrat social*. Il est vrai qu'il tient un autre langage dans la deuxième rédaction. Toute justice viendrait de Dieu. Mais il ne renonce pas pour cela au principe de la première rédaction. Il fut d'abord partisan de la doctrine des Hébertistes, suivant qui le droit repose sur le besoin — puis spiritualiste. Ainsi, selon lui, ces tendances ne s'opposent pas les unes aux autres. De telles oppositions sont scolaires. Le XVIIIe siècle croyait que l'intérêt bien entendu peut s'associer avec les grands principes de l'âme. L'utilité serait une expression de la justice.

M. *Halévy* est heureux de constater que ces remarques confirment les vues développées par lui sur la conciliation de l'utilitarisme et de la doctrine des droits de l'homme.

M. *Seignobos*. — Votre livre est d'une tenue historique irréprochable : vous avez tenu compte comme il convient des influences extérieures dans le développement des doctrines. Je veux vous poser seulement trois ou quatre questions.

Pour toute la question des droits de l'homme, il faudrait remonter au-delà de 1688, jusqu'en 1647-48. C'est à cette époque que se sont formées ces idées-là, en dehors de toute influence religieuse. Avez-vous à dessein négligé l'influence de l'Amérique sur la rédaction des droits de l'homme? La déclaration française n'est pas originale, elle s'inspire des constitutions d'Amérique, et en particulier de la déclaration des droits de Virginie.

M. *Halévy* renvoie à son premier volume où il a consacré tout un chapitre à traiter de l'influence de la révolution d'Amérique sur la naissance des idées démocratiques en Angleterre.

M. *Seignobos* signale l'omission, dans le livre du candidat, du mouvement écossais et de la persécution de 1793-1795.

M. *Halévy* insiste sur la nécessité où il était de limiter un livre qui se donnait pour un livre d'histoire des doctrines. Il a systématiquement laissé de côté la convention d'Edimbourg, les procès de Frost, Hardy, Tooke, pour traiter uniquement de la polémique pour et contre la Révolution Française qui commence avec le sermon de Price et le livre de Burke pour aboutir au livre de Malthus.

M. *Seignobos* demande au candidat s'il ne discerne pas une influence directe des Jacobins de 1793 sur les Benthamites de 1815, et à quelle cause (par exemple à la persécution gouvernementale) il attribue le discrédit des idées démocratiques en Angleterre après 1797.

M. *Halévy* a signalé l'influence de Horne Tooke sur Sir Francis Burdett, et de Burdett sur Bentham ; quant à Cartwright, il n'a pas joué de rôle dans les événements

de 1793-1795. Il doute qu'il faille attribuer aux poursuites gouvernementales le déclin des opinions démocratiques. Il croit plutôt à une évolution des idées : les libéraux deviennent malthusiens.

M. *Seignobos* conteste la filiation établie par M. Halévy entre Godwin et Owen : Owen lui-même déclare avoir été le disciple de Bellers. Il conteste également le témoignage de Dumont sur la part qu'il aurait prise à la rédaction de la Déclaration des Droits de l'Homme. Il croit que la contradiction établie par M. Halévy entre les deux principes de l'utilité et du droit naturel se résolvait pour les auteurs étudiés, par la notion de Providence : tous les penseurs anglais croient à la Providence.

M. *Halévy* n'admettrait pas sans réserve cette thèse que tous les Anglais du XVIIIe siècle croient à la Providence : est-ce vrai de Hume? Mais, quelles qu'aient été les croyances personnelles d'un penseur comme Paine, par exemple, il n'y a pas moins contradiction, chez lui, entre un providentialisme juridique et la thèse de l'harmonie des égoïsmes, dont il emprunte à Adam Smith une démonstration, ou un essai de démonstration scientifique et positive.

M. *Halévy* est admis au grade de docteur avec mention *très honorable*.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.)

(N° DE JUILLET 1901)

LIVRES NOUVEAUX

Bibliothèque du Congrès International de Philosophie, III, Logique et Histoire des Sciences, 1 vol. in-8 de 688 p., Paris, Colin, 1901. — Ce volume, égal, par l'importance de son contenu, au volume de Métaphysique, se divise en deux parties. L'une, historique, comprend les études de MM. M. Cantor et G. Milhaud sur les origines du calcul infinitésimal; de M. Günther sur les origines de la loi de gravitation; de M. H. Bouasse sur les principes de la Thermodynamique. La seconde partie, théorique, comprend d'importantes études de logique symbolique, plusieurs travaux sur la logique abstraite des mathématiques, plusieurs travaux aussi (dont une étude de M. Poincaré) sur les principes de la Thermodynamique. Suivent deux études relatives à la chimie, et un travail de biologie. Deux articles d'un caractère plus général : l'un de M. Vailati sur la classification des sciences, l'autre de M. J. Wilbois sur le déterminisme physique et le problème du libre arbitre achèvent le recueil. Essayons de définir en deux mots l'importance de cette publication. Elle démontre que les savants ont cessé de considérer le mépris de la philosophie comme étant, pour eux, en quelque sorte, « de style ». Même quand ils sont, par leurs tendances instinctives, matérialistes, ils reconnaissent que le problème de la constitution de la matière n'est pas encore résolu, qu'ils ne savent pas encore ce que c'est que matière. Même quand ils se sentent portés au positivisme, ils ne se croient pas dispensés de critiquer la faculté de connaître : il y a loin du conventionnalisme critique de M. Poincaré au dogmatisme arbitraire d'Aug. Comte.

Le Problème de la Vie. *Essai de sociologie générale*, par Louis Bourdeau, 1 vol. in-8 de xi-372 p., Paris, Alcan, 1901. — Dernier ouvrage, ouvrage posthume d'un penseur indépendant, que son frère, M. Jean Bourdeau, nous présente, dans une brève introduction, comme ayant voulu collaborer à la formation d' « une science universelle, où n'entrerait aucune conception métaphysique ou théologique », travailler à « réformer et avancer l'œuvre d'Auguste Comte, selon l'esprit de Comte ». Nous sommes donc autorisés à classer M. Louis Bourdeau comme un positiviste, et, par suite, à nous demander, en le lisant, quelle se trouve avoir été, après un demi-siècle d'existence, la fortune du positivisme.

Chez le fondateur de la doctrine, chez le seul penseur qui peut-être ait été purement positiviste, le positivisme est une attitude négative de la pensée : refus, en étudiant les phénomènes et leurs lois, de définir ce qu'il faut entendre par l'un ou l'autre de ces termes, refus, en admettant la possibilité théorique d'un *au-delà* du domaine de la science, de chercher à connaître cet au-delà. Cet « agnosticisme » volontaire a pour raison cachée un utilitarisme radical : il ne faut point perdre de temps à vouloir connaître ce qui peut-être existe, mais ce qu'il est socialement inutile de connaître (car les conditions d'existence de l'individu sont essentiellement sociales), et l'on peut dire, sans paradoxe, qu'en ajoutant une sociologie à la liste des sciences déjà suffisamment constituées, Aug. Comte ne s'est nullement proposé d'élargir le domaine scientifique : il semble plutôt avoir voulu lui imposer, presque du dehors, des bornes désormais infranchissables, au nom d'un futur autoritarisme sociologique, destiné à abolir l'ancien despotisme théologique.

Or, rencontrons-nous, chez M. Louis Bourdeau, les tracas de cette absorption

positiviste du concept de vérité dans le concept d'utilité? En aucune façon. Si M. Louis Bourdeau laisse en dehors de la spéculation métaphysique le problème de l'au-delà, c'est parce que, pour des raisons d'ordre métaphysique, il affirme la non-existence de l'au-delà, et non pas l'impossibilité de le connaître. Il ne renonce pas davantage à comprendre ce qu'il faut entendre par « phénomènes » et par « lois » ; il a une philosophie de la nature ; il propose une manière à réduire à l'unité la multiplicité des phénomènes et des lois. En cette voie, Spencer, qui déjà est un faux positiviste, l'avait devancé : mais, beaucoup plus que la philosophie de Spencer, la philosophie de M. Bourdeau présente le caractère d'un dynamisme. Dans la première partie de l'ouvrage que nous avons sous les yeux, l' « analyse du somatisme individuel » aboutit à cette conclusion « qu'il serait difficile de comprendre la structure du corps humain, ses modes de fonctionnement et ses phases d'évolution sans une influence autoplastique, autodirectrice, qui atteste un dessein suivi, un plan réalisé, la tendance à coordonner un vaste ensemble de phénomènes en vue d'un résultat général ». L' « analyse du psychisme individuel » cherche des éléments psychiques au-delà du protoplasme, dans les formes mêmes de la matière qui passent pour inanimées. Faire la synthèse de l'univers, ce sera donc (livre deuxième) décrire les divers groupements, *symbioses* ou *synthèses*, d'êtres vivants, groupements plus ou moins complexes, plus ou moins vastes, dont l'ensemble constitue la « vie collective ». Nous voici plus proches de Leibniz que de Spencer.

Mais le « problème de la vie » est, fondamentalement, pour M. Louis Bourdeau, un problème moral, et M. Bourdeau prétend opposer sa solution du problème du mal non seulement aux solutions théologiques, mais encore aux solutions métaphysiques, également impuissantes selon lui. « Les stoïciens », par exemple, tenaient « que le mal est l'envers du bien et qu'ils « se conditionnent l'un l'autre, sans qu'on « les puisse séparer. « Le bien, disait Chy- « sippe, est le contraire du mal : il est « nécessaire qu'ils existent tous les deux, « opposés l'un à l'autre et comme appuyés « sur leur mutuel contraste. » Mais on n'en voit pas la raison, et l'on souhaiterait que « le bien pût se soutenir tout seul, sans « avoir besoin d'un aussi fâcheux sup- « port. » Or on voit mal par où la philosophie morale de M. Bourdeau échappe à cette objection. La morale consiste, nous dit-il, dans la connaissance des lois de la vie. Or « la loi générale des êtres finis les fait se constituer en vertu d'un double principe d'association et d'individuation... De cette double loi d'association qui unit les êtres et d'individuation qui les oppose, résultent tous les biens et tous les maux de la vie : les biens lorsque l'accord s'établit entre les parties et le tout... : et les maux, quand se produisent soit entre les parties associées, soit entre elles et le tout, des antagonismes et des conflits qui entraînent des désordres et des diminutions de vie... La vie collective est une harmonie qui admet beaucoup de dissonances. *Rerum concordia discors*, disait la sagesse antique. » Si l'on convient d'appeler positivisme moral toute doctrine qui, renonçant à expliquer l'origine du mal, se borne à définir l'usage des choses pour la raison, tous les moralistes de l'antiquité, les Stoïciens entre tous, ont été des positivistes moraux; et M. Louis Bourdeau lui-même est, en morale, un Stoïcien.

C'est ainsi qu'à l'usé, les mots perdent leur valeur première, les systèmes s'émoussent aux angles. Le positivisme de M. Louis Bourdeau n'est qu'une philosophie de l'immanence : une doctrine stoïcienne de la vie morale fondée sur une doctrine leibnitienne de la nature.

Th. Jouffroy. Correspondance, publiée avec une étude par Ad. Lair. 1 vol., 426 p., Perrin, édit., 1901. — Très intéressante en elle-même, cette correspondance ne touche guère à la philosophie que par le nom de son auteur. Presque tout entière adressée à Damiron et à Dubois, le fondateur du *Globe*, elle part de 1816, moment où Jouffroy, maître répétiteur à l'École Normale, y devint peu à peu le collaborateur et le « second » de Cousin; moins suivie à partir de 1820, elle contient encore des lettres datées de 1839. Elle est instructive au moins négativement, puisqu'on y voit combien, dans ces confidences d'un jeune philosophe, la philosophie tient peu de place, tandis que les effusions lyriques et oratoires viennent au premier plan. Développant une lettre comme un « canevas » scolaire, avec une abondance parfois fatigante, plaisantant non sans quelque lourdeur, volontiers caustique et critique, d'un tour d'esprit où des normaliens plus récents trouveraient encore comme un lien de parenté, Jouffroy y apparaît surtout mélancolique, rêveur, de volonté incertaine, « romantique » en un mot; mais sa noblesse morale s'y montre en pleine lumière, ainsi que sa sincérité philosophique : sur Dieu, sur les grands problèmes métaphysiques, il a ses accès de scepticisme; mais la liberté, la personnalité, le devoir sont bien pour lui, dans

sa correspondance comme dans ses écrits, des « faits », dont l'expérience est immédiate et certaine. A travers ces pages l'éclectisme apparaît plus sympathique et plus vivant à ses débuts, libéral en face du gouvernement de la Restauration qui le persécute, et, en présence de la restauration catholique, franchement rationaliste. Quant à l'éditeur, M. Lair, il cède un peu trop dans son étude à la tendance charitable de son parti, d'adopter, pour faire nombre, leurs anciens adversaires, et, bon gré malgré, de les convertir après coup.

Der echte und der Xenophontische Socrates, von Dr Karl Joel, A. O. Professor an der Universität Basel, II. Band, 1 vol. (en deux parties) de xxv-1145 pp., Berlin, Gaertner, 1901. — Dans un premier volume, auquel nous avons consacré, dans cette Revue (vol. IV, p. 86) une étude critique, M. K. Joël avait essayé de définir « le vrai Socrate ». Dans ce second volume, M. K. Joël étudie le Socrate de Xénophon, dans la mesure où il diffère du Socrate authentique. Le premier volume avait moins de six cents pages. Le second volume en compte plus de mille. N'y a-t-il pas là une disproportion évidente? un défaut de composition? une déception pour le lecteur qui, dans le premier volume, s'était intéressé à la figure héroïque de Socrate, mais ne peut attacher le même intérêt soit à Xénophon, soit aux sources non socratiques, plus ou moins hypothétiques, de la pensée de Xénophon? Voici, en gros, la thèse de M. K. Joël. Socrate était un homme du ve siècle, et, par suite, un individualiste; sa philosophie, comme Hegel en avait eu l'intuition, et quoi qu'ait voulu prétendre récemment Döring, est un subjectivisme, elle revendique pour la raison de l'individu le droit de s'isoler dans la cité. Il était, en outre, un pur Attique : et, par suite, sa méthode était un pur intellectualisme. Le cynique Antisthène, disciple de Socrate, et, comme lui, homme du ve siècle, était un pur individualiste; mais, demi-Attique seulement, il était moins intellectualiste que Socrate : la faculté qu'il exalte, c'est moins la faculté dialectique et critique, que ce n'est la faculté de possession de soi, de domination sur soi, un peu la bonne volonté à la manière kantienne. Xénophon, homme du ive siècle et demi-Spartiate, a cessé d'être un individualiste : le bien, c'est pour lui la soumission à l'ordre social, à la loi; il est, d'ailleurs, à la façon d'Antisthène, un moraliste, chez qui l'élément proprement dialectique du Socratisme a perdu son importance primitive. Les cyniques sont les maîtres de Xénophon; l'élément non socratique de la morale de Xénophon est d'origine antisthénique : voilà la thèse que M. Joël n'est pas absolument le premier à soutenir, mais qu'il soutient avec une intransigeance et aussi une abondance d'arguments à l'appui, qui sont nouvelles. Quelle est d'ailleurs la valeur de ces arguments? Nous craignons que la méthode adoptée par M. Joël ne soit pas absolument sûre. Les mots de la langue de Xénophon auxquels M. Joël attribue une valeur technique sont bien souvent des mots de la langue courante de la morale, que Xénophon emploie sans y penser, précisément parce qu'il est un moraliste extrêmement banal. Les allusions que M. Joël rencontre à Antisthène et à sa doctrine dans les écrits du ve et du ive siècle sont bien contestables souvent : ne sera-t-il pas permis au cynégétique Xénophon de parler de « chiens », sans penser aux « cyniques »? et le chapitre consacré à démontrer qu'Aristophane, dans la deuxième version des « Nuées » en veut au socratisme des cyniques, non au socratisme pur, ne semble-t-il pas étrangement hasardeux? Le *Théétète*, réfutant Héraclite et ses disciples, emploie les mêmes expressions, pour définir ceux-ci, qu'Aristophane avait placées dans la bouche de son Ἄδικος Λόγος : allusion à Antisthène « l'héraclitéen ». La maison de Socrate est livrée à l'incendie dans la pièce d'Aristophane, et les Pythagoriciens de Grande-Grèce avaient péri de même : allusion à Antisthène « le pythagoricien ». De la doctrine d'Antisthène, nous ne savons rien d'ailleurs, si ce n'est par des fragments épars et des documents indirects : et nous n'osons pas dire que la thèse de M. Joël ne retire, de cette obscurité, quelque avantage, Antisthène devenant tour à tour, suivant les besoins de la cause, un individualiste pur, et un théoricien de la famille, un moraliste pur et un philosophe de la nature. Cette seconde partie de l'ouvrage de M. Joël est un répertoire prodigieux de conjectures audacieuses, d'associations inattendues entre des mots et des idées : après M. Joël, sur Xénophon et les cyniques, il n'y a plus rien à faire... si ce n'est de revenir à Édouard Zeller.

The Social Problem, *Life and Work*, by J. A. Hobson, 1 vol. de vii-295 p. in-8, London, Nisbet, 1901. — M. Hobson nous avait déjà donné, sur « Ruskin réformateur social », une intéressante monographie; dans une « Psychologie du jingoïsme », il avait discuté en logicien les sophismes du chauvinisme contemporain; enfin, dans une courte « Economique de la distribution », il avait

défini certaines théories économiques, où, sous un langage très scientifique et très précis, on reconnaissait l'influence première de certaines idées de Ruskin. Le présent ouvrage, sous une forme succincte et nullement prétentieuse, constitue un essai de philosophie sociale intégrale : il intéresse à ce titre notre public.

C'est un livre de principes que nous donne M. Hobson : il se propose de réagir contre l'abus de la spécialisation scientifique, contre ce qu'il appelle le *scarabéisme* : « le grand œuvre du monde a été fait par de grands travailleurs, non par d'étroits spécialistes, même au XIXe siècle. Kant, Gœthe, Wordsworth, Browning, Mill, Darwin, Spencer, Ruskin, la grandeur de l'œuvre de ces hommes dépend de la qualité d'universalité. » Il prévient encore le lecteur contre le danger que présente la « méthode historique » trop exclusivement employée. Si l'histoire se présente comme une science organique, et non comme une narration pure, elle est une interprétation des faits qui déjà dépasse l'histoire : même alors, étant une connaissance du passé, elle ne peut suffire à définir l'utilité sociale : « la conduite a toujours affaire à l'inconnu et implique toujours des risques. Le réformateur social doit courir des risques, et ne peut même savoir quels sont les risques qu'il court, et quelle en est l'importance ». Le principe des droits de l'homme, la thèse de l'organisme social, voilà les notions dont M. Hobson entreprend, en philosophe, la revision logique.

Le principe des droits de l'homme. Pourquoi l'abandonner, par réaction contre la philosophie démodée qui considérait ces droits comme originels et inaliénables? Tous les droits individuels ont beau emprunter leur valeur à l'obligation suprême qu'il y a pour la société à protéger et développer le bien-être social, ce n'en sont pas moins des droits. « Le droit à la vie » est une phrase utile. Elle implique que c'est le devoir suprême pour la société d'assurer la vie de tous les membres utilisables, et que la vie de chaque membre sera tenue pour utilisable jusqu'à preuve du contraire. Les droits définis dans la déclaration des Droits de l'Homme et dans la déclaration de l'Indépendance peuvent servir de fondement à une théorie rationnelle des droits de l'homme social. Les quatre « droits naturels » de la Déclaration française se ramènent au premier, au droit de propriété, que M. Hobson définit de la façon suivante : « Toute portion d'un produit qui est nécessaire pour stimuler un individu au travail est sa propriété légitime. On peut dire qu'elle consiste en deux parties : 1° celle qui est nécessaire pour entretenir, au point de vue matériel et physique, l'énergie requise par le travail; 2° celle qui, en outre, peut être requise pour agir sur la volonté de l'individu. La première est une quantité fixe. La seconde varie, en premier lieu, avec la satisfaction que l'individu retire de l'exercice de son activité laborieuse, et, en second lieu, avec l'égoïsme de l'individu. »

La thèse de l'organisme social. Nous entendons par là non les comparaisons trop définies de telle ou telle fonction sociale avec tel ou tel tissu de l'organisme individuel, mais l'affirmation de la solidarité des individus, la thèse suivant laquelle la société est autre chose qu'une simple somme arithmétique d'existences individuelles. C'est une proposition qui traîne dans bien des manuels de philosophie, mais qui y demeure à l'état de vague généralité. M. Hobson lui donne une précision nouvelle en l'appuyant sur une théorie économique de la valeur : c'est l'existence de la société, non le travail de l'individu, qui crée les valeurs. D'où le socialisme spécial à M. Hobson, et dont il définit, avec exactitude et probité, les thèses fondamentales, conformément à sa formule du droit de propriété. Socialisme limité : toutes les industries ne doivent pas être socialisées, mais celles-là seules où la fabrication se fait en gros, par routine, celles aussi où s'applique, selon M. Hobson, la loi des revenus croissants. Socialisme opportuniste : il faut respecter les institutions économiques existantes dans la mesure où il est prouvé, par l'observation historique, que par leur action psychologique sur l'égoïsme de l'individu, elles stimulent la production (par exemple la propriété paysanne).

Ce n'est ici le lieu ni d'exposer ni de discuter dans le détail les vues sociales de M. Hobson. D'une façon générale elles semblent mériter notre adhésion : elles méritent certainement l'attention du public français. Enfin, considéré au point de vue méthodologique, l'ouvrage contient une utile leçon à l'adresse des philosophes français : c'est la connaissance approfondie de l'économie politique qui permet à M. Hobson de parler, en matière sociale, un langage rigoureux, d'échapper soit au formalisme de la doctrine kantienne du droit, soit au formalisme, tantôt abstrait, tantôt métaphorique, de la sociologie contemporaine, et enfin, au lieu de réfuter ou de défendre la théorie abstraite des droits de l'homme, de la reviser, de la compléter, de la *remplir* en quelque sorte.

The life, unpublished letters and philosophical regimen of Anthony, earl of Shaftesbury, edited by Benjamin Rand (Londres et New-York, 1900). — Shaftesbury (3e comte de) n'est plus, en France, ni très apprécié ni très lu. On sait vaguement de lui qu'il a été un intuitioniste en morale et qu'il a ouvert la voie à la future philosophie écossaise; l'on n'ignore pas que le sentiment que notre conscience nous révèle comme seul apte à diriger dans le sens du bien et du juste la conduite humaine est, si nous l'en croyons, celui de la bienveillance, et qu'en cela également il fut un précurseur. Mais on ne tient pas à en savoir beaucoup plus. En particulier, si l'on désire étudier dans ses principes, suivre dans ses analyses, cette morale de l'altruisme qu'il a le premier peut-être essayé d'exposer sous forme systématique, on préfèrera bien s'adresser à François Hutcheson ou, mieux encore, à cet admirable Adam Smith dont la *Théorie des sentiments moraux* développe avec tant de délicatesse et de charme la morale de la sympathie. — En Angleterre la renommée de l'auteur des *Caractéristiques* n'a point pâli. Il demeure, grâce à son éloquence, à l'éclat de son style, l'un des maîtres « les plus fascinateurs » de la littérature morale. Aussi, chez nos voisins, la publication que M. Rand, de l'Université de Harvard, vient de faire de tout un ensemble de compositions et de lettres inédites, est-elle assurée, et à bon droit, de recevoir le plus favorable accueil. Nous ne savons toutefois si elle donnera tout ce que M. Fowler, dans son livre *Shaftesbury et Hutcheson*, s'en était promis.

M. Rand, en tête de ces écrits, donne, mais complète et avec le nom de son auteur, la biographie de notre moraliste, composée par le fils même de Shaftesbury et dans laquelle le Dictionnaire général de Bayle avait abondamment puisé. — Viennent ensuite trente-quatre essais, auxquels Shaftesbury avait donné le titre d'ἀσκήματα, mais que l'éditeur préfère désigner par l'expression plus pompeuse et certainement moins claire de *Philosophical Regimen*. Leur auteur les avait bien nommés. Oui, ce sont des « exercices » un peu philosophiques, un peu oratoires aussi, portant sur cet ordre de sujets auxquels tant d'essayistes, depuis Bacon, se sont complus : l'affection naturelle, la Providence, les affaires humaines, le moi, le corps, le caractère et la conduite, l'imagination et le jugement, la vie, etc. Ou encore ce sont des méditations, vivantes, animées, dont l'éditeur n'a pas fait effort pour déterminer les dates respectives et dont il nous dit seulement qu'elles se trouvent dans des cahiers de notes rédigés entre 1698 et 1712. — A notre avis, et d'après des raisons d'ordre interne, il y a de grandes probabilités pour qu'elles aient été composées d'assez bonne heure par Shaftesbury. En effet, si l'on s'arrête surtout à celles qui traitent de questions mettant en cause la morale théorique, on est frappé de voir combien les idées qui devaient conférer à Shaftesbury une physionomie originale y tiennent peu de place, à supposer même qu'elles s'y laissent aucunement entrevoir, ce qui n'est rien moins qu'assuré. Par contre nous rencontrons en abondance les « lieux » continuellement repris par les écrivains anciens et, notamment, par les maîtres du Portique. Les formules familières aux moralistes stoïciens sont fréquemment redites et paraphrasées, avec le mouvement et la verve qui distingueront les *Caractéristiques*. Écoutons, à propos de « l'affection naturelle », notre philosophe : « ... C'est ici la province du sage véritable, qui a conscience des choses humaines et divines : apprendre à soumettre toutes ses affections à la règle et au gouvernement du tout, à accompagner de tout son esprit ce suprême et parfait esprit et cette raison de l'univers. *C'est là vivre conformément à la nature, suivre la nature, obéir à la Divinité.* Si j'ai des amis, je joue le rôle d'ami; si je suis père, le rôle de père. Si j'ai une cité ou une patrie, j'étudie son bien et son intérêt; je la chéris comme je dois; je m'expose et je fais pour elle tout ce qui dépend de moi... » Voilà le ton et voilà l'esprit de ces essais. Visiblement, quand il les achève, il est encore un Stoïcien, un Stoïcien modéré, qui demande à la nature humaine ce qu'elle peut fournir, mais n'exige pas d'elle l'impossible : se conformer de son mieux à l'ordre des choses et, pour cela, s'efforcer de le connaître, voilà toute la loi. — Il serait instructif de rechercher dans quelle mesure l'influence du Portique a pu contribuer à déterminer, en Shaftesbury, l'orientation définitive de sa pensée théorique; d'étudier si la conception stoïcienne de l'universelle συμπάθεια ne l'a pas conduit à la notion plus restreinte, moins ambitieuse, et par là même plus susceptible de soutenir le système de la moralité, d'une harmonie entre les âmes, assurée par l'universelle pratique de la bienveillance. Mais le témoignage direct de notre auteur ne nous apporte rien à cet égard et nous ne pouvons que hasarder des conjectures.

Après les ἀσκήματα se succèdent de nombreuses lettres, intéressantes surtout pour le biographe et l'historien. Elles confirment ce que l'on savait de la générosité de cœur, de la large philanthropie de lord Shaftesbury. Le philosophe aussi y trouverait à glaner. Nous signalons seulement l'une des plus curieuses de ces lettres, celle qui porte la date du 7 novembre 1709 et qu'il adresse au général Stanhope. On sait, et, si on l'avait oublié, un grand nombre de ces lettres seraient pour nous rappeler que l'auteur des *Caractéristiques* avait eu Locke pour maître. Or, à Stanhope Shaftesbury se confesse, comme « du plus grand secret qui soit au monde », de son désaveu des doctrines de Locke. Toute la polémique de l'auteur de l'*Essai* contre les idées innées lui paraît enfantine et gratuite, car ces attaques, à son avis, portent contre des fantômes. Elles révèlent surtout de la part de celui qui les a dirigées une bien médiocre connaissance de la philosophie ancienne. La lettre serait à analyser tout entière : on y verrait que notre auteur admet un certain nativisme, justifié par des raisons de téléologie et dont Locke eût été bien choqué. Cette fois nous reconnaissons la moralité des *Caractéristiques*.

Cathédrales d'autrefois et usines d'aujourd'hui. *Passé et Présent*, par Thomas Carlyle, traduction de Camille Bos, introduction par Jean Izoulet, professeur de philosophie sociale au Collège de France, sur l'*Impérialisme Anglais*, 1 vol. in-8° carré de xxxii-468 pp., Paris, éditions de la Revue Blanche. — Il faut féliciter M. Camille Bos d'avoir entrepris la traduction d'un ouvrage qui nous révèle, par delà le Carlyle romantique, individualiste, à la fois réaliste et mystique, le Carlyle réformateur et philosophe social. Le titre de l'ouvrage anglais est *Past and Present* : le traducteur a préféré un titre plus explicite; mais tant qu'à changer le titre, n'eût-il pas mieux valu dire : *Monastères d'autrefois*. Saint Edmundbury, que Carlyle avait choisi comme type d'une société organique au moyen âge, était un monastère; un monastère est une *société*, ce que n'est pas une cathédrale. A l'historien des idées, le présent ouvrage révèle, aussi nettement que le *Sartor Resartus*, l'influence des Saint-Simoniens (théories de l'organisation du travail, de l'aristocratie industrielle); il est intéressant d'y relever tant d'expressions familières aux lecteurs des écrits fabiens de l'Angleterre contemporaine (voir en particulier le *Cooperative Movement*, de Mrs Webb, où l'influence des idées sociales de Carlyle est profonde). Réfutation du libéralisme économique, fondée sur une théorie du salaire normal (le devoir du travail implique le droit au travail, et le droit au travail le droit à un salaire suffisant pour permettre au salarié de travailler). Réfutation du libéralisme politique : pas de travail sans direction; l'homme est né pour être gouverné, et certains hommes pour gouverner; à l'aristocratie terrienne, qui ne travaille plus, va succéder, dans l'organisation de la société, l'aristocratie industrielle, qui travaille. Par quelles réformes définies va, d'ailleurs, se manifester l'ère nouvelle? Carlyle est sur ce point très vague: infirmité commune à tous les penseurs qui cultivent le genre prophétique. Quelles que soient d'ailleurs, en ceci, les faiblesses de Carlyle, la présente publication aidera à mesurer la distance qui le sépare de son disciple et introducteur, M. Izoulet. Pourquoi M. Izoulet, avec l'admiration qu'il nous déclare professer pour les peuples réfléchis et silencieux, donne-t-il à l'expression de sa pensée la forme d'un manifeste électoral? pourquoi découvre-t-il un héros chez celui précisément, de tous les hommes d'État de l'Angleterre d'aujourd'hui, qui a le plus parlé et le moins agi? et pourquoi, le citant, prétendant le connaître et le comprendre, s'obstine-t-il, six pages durant, à orthographier de travers le nom de Lord Rosebery?

Il Concetto dell'Anima nella psicologia contemporanea (L'idée de l'âme dans la psychologie contemporaine), par Fr. de Sarlo, 1 broch. 45 p. Ducci, Florence, 1900. — Leçon d'ouverture du Cours de « Philosophie théorique » à l'Institut d'études supérieures de Florence. M. de Sarlo y soutient, avec une dialectique souvent serrée et heureuse, que les deux grandes théories en honneur dans la psychologie contemporaine, la théorie intellectualiste et la théorie volontariste (Wundt), s'épuisent en efforts également infructueux pour se passer de la notion d'âme, c'est-à-dire d'une réalité identique et permanente qui serve de support ou d'origine aussi bien aux états qu'aux actes de la vie psychique. Mais, si sa démonstration vaut pour montrer combien il est logiquement nécessaire de rapporter tous les phénomènes à un sujet d'inhérence et combien naturel de croire à sa réalité, il doit avouer que nous ne pouvons ni saisir ce sujet en lui-même, ni rien dire de sa nature, en dehors de ses fonctions ou de ses manières d'être : et que devient alors l'affirmation que son existence est un « fait »? M. de Sarlo a sans doute le droit de conclure que la notion de l'âme est impliquée et présupposée par la science

psychologique : mais il restera toujours à savoir si la nécessité de poser ainsi cette notion est autre chose et plus qu'une « loi » de la pensée elle-même.

REVUES

Archiv fur systematische Philosophie, vi° volume (année 1900). — Dans les quatre livraisons de cette revue, rien n'égale en valeur les comptes rendus que donne le directeur, Paul Natorp, des ouvrages allemands sur la théorie de la connaissance, parus de 1896 à 1898. L'auteur pourtant se contente de résumer ces ouvrages exactement, sans intervenir autrement que par des notes assez courtes; c'est assez pour qu'apparaisse la supériorité de son point de vue criticiste sur les différentes formes de réalisme défendues par Ed. von Hartmann, Wundt, Wolf, Opitz, Wernman, etc. (livraisons I et II). Il y a peu à prendre dans la critique faite par Jodl des livres sur l'Éthique publiés en 1895 et 1896 (l. II) et dans l'étude de Bosanquet sur la philosophie anglaise en 1899 (l. IV); la revue des ouvrages d'esthétique (l. III) est plus intéressante, parce que Lipps ne cesse d'y défendre ses propres théories. La revue des ouvrages sociologiques est à peine commencée par Tönnies (l. IV).

Adolf Muller consacre trois articles très clairs à *la Métaphysique de Teichmüller*, en commençant par l'analyse des divers sens donnés au mot *être* pour décrire ensuite, du point de vue du Moi, seul être substantiel, l'*ordre perspectif* du temps et de l'espace. Dans ce système néo-leibnizien, qui se donne pour la vraie philosophie chrétienne, le point faible paraît bien être la notion, admise comme évidente et simple, des trois *activités* du Moi (l. I, II et III).

L. Goldschmidt continue son étude sur les pages de Kant intitulées *Réfutation de l'idéalisme* et répond spécialement aux arguments par où Kuno Fischer prétendait établir une contradiction entre la première et la deuxième édition de la Critique de la Raison Pure. L'interprétation de Goldschmidt paraît bien être la mieux justifiée (l. I).

Emil Bullaty veut résoudre le *Problème de la Conscience* (l. I et II). L'auteur est un Tchèque, et peut-être son article a-t-il été mal traduit; toujours est-il que la langue en est exécrable, et que les répétitions inutiles, la lenteur du développement, le vague des conclusions, exigent du lecteur une patience qui se trouve mal récompensée.

Ed. v. Hartmann examine à nouveau *le Concept de l'Inconscient*, auquel il assigne dix-neuf sens possibles; cette classification ne sera pas sans utilité. Surtout il restera bien établi désormais que l'inconscient de Hartmann *n'est pas une hypothèse psychologique*, mais un principe métaphysique, et rien que cela (l. III).

E. Mally, sous ce titre : *Abstraction et connaissance des ressemblances*, critique avec beaucoup de pénétration la tentative faite par H. Cornelius pour ramener l'abstraction à l'association par ressemblance; il montre qu'une telle tentative échoue, si l'on n'admet tout d'abord l'abstraction (l. III).

W. Freytag expose *la Conception de l'histoire chez Ranke*, la défend contre les objections de Lamprecht d'une part, de Windelbrand et de Rickert d'autre part; puis élargit la question en cherchant à définir l'histoire en général. Mais, s'il établit solidement le rapport de l'histoire à la psychologie, son effort est moins heureux quand il écarte la sciologie pour attribuer à l'histoire seule la connaissance de tous les faits sociaux. La seule raison qu'il en donne est contestable : toute connaissance, croit-il, doit conduire à des résultats pratiques, ce qui ne saurait être le cas d'une sociologie abstraite. Mais l'histoire elle-même se défendrait-elle, si l'on refusait d'admettre aucune science désintéressée? (l. II et III).

Hans Kleinpeter propose *une formule du principe de l'inertie* qui ne suppose plus, comme celle de Newton, la notion d'un mouvement et d'un repos absolu. L'article mérite d'être lu par quiconque s'occupe de philosophie des sciences.

Enfin Max Dessoir achève la série de ses contributions à l'Esthétique par une étude sur *la Connaissance de l'âme chez le poète* où se retrouvent sa finesse de psychologue, et son charme de littérateur.

THÈSES DE DOCTORAT

M. Landry a soutenu, en Sorbonne, le 31 mai 1901, les deux thèses suivantes :

Thèse latine : *De responsibilitate sontium.*

Thèse française : L'utilité sociale de la propriété individuelle.

M. *Landry* résume sa thèse latine.

M. *Croiset* cède la parole à M. Levy-Bruhl, qui a lu la thèse en manuscrit.

M. *Levy-Bruhl* examinera successivement deux points : 1° la méthode, 2° les résultats.

1° Dans votre esprit, la méthode que vous employez est scientifique. Mais à quelle condition peut-on espérer des résul-

tats scientifiques dans une question de ce genre? Si l'on renonce à partir de principes admis d'avance, il ne reste qu'à observer les faits par une méthode analogue à celle des sciences de la nature. Mais il y a ici un élément à considérer qui n'existe pas dans les sciences de la nature, cet élément, c'est l'histoire. Une méthode scientifique doit donc se demander d'où vient cette idée de responsabilité, quelles sont ses origines historiques. Il faut commencer par une étude précise et objective de ces faits. Une genèse de l'idée de responsabilité obtenue par un effort dialectique ne nous donnera jamais la même sécurité que cette méthode d'observation.

M. *Landry*. — Dans l'emploi que vous faites ici du mot « scientifique » ne confondez-vous pas la science spéculative, théorique, et la science pratique, normative? Autre chose est étudier les faits, les idées des hommes et chercher ce qu'en droit il convient de faire. Ce n'est pas une question scientifique que j'ai traitée, mais une question pratique. Et je ne vois pas alors à quoi m'aurait servi l'étude des faits.

M. *Levy-Bruhl*. — Votre étude n'est pas théorique, dites-vous, mais pratique; et vous croyez qu'on peut déterminer ce que devraient être les idées morales, sans s'occuper de ce qu'elles sont. Je crois tout au contraire que c'est d'une étude objective de la nature sociale que pourra sortir une connaissance à peu près précise des lois qui la régissent, et que seule la connaissance de ces lois nous permettra de déterminer dans une certaine mesure les progrès à accomplir. Vous renoncez à cette étude objective. Vous partez d'une certaine idée de l'utilité sociale et d'une certaine idée de la peine comme de principes pour votre construction dialectique. Mais ces idées sont toutes relatives. Je crains que votre effort, si ingénieux, ne reste sans rapport avec la réalité actuelle.

M. *Landry*. — Vous paraissez faire de moi un pur dialecticien, qui joue avec les concepts. Et vous revendiquez pour votre méthode, que vous appelez scientifique, l'avantage d'être soucieuse de la réalité pratique. Mais c'est peut-être le contraire qui est le vrai. C'est parce que je prends la question à cœur qu'il me faut absolument une solution pratique immédiate. Vous paraissez au contraire vous réfugier dans une sorte d'indifférentisme. Vous dites que la solution pratique ne sera obtenue qu'une fois achevé le travail de recherches positives sur ce point. Qu'entendez-vous par là? S'agit-il des études de criminologie, je suis tout disposé à reconnaître l'importance de ces études; mais, s'il ne s'agit que d'études historiques, j'avoue qu'elles me paraissent assez inutiles pour l'objet qui nous occupe.

M. *Croiset* tient à dire un mot en faveur de l'histoire. Le meilleur moyen de réfuter une idée fausse, c'est encore d'en faire l'histoire, de montrer en quelles circonstances elle est née. Par ce procédé tout objectif on arrive à des résultats pratiques.

M. *Landry*. — De toute façon, qu'il s'agisse de criminologie ou d'histoire des idées morales, il y a un abîme entre la théorie et la pratique. Je ne vois pas comment les connaissances théoriques peuvent servir à résoudre la question pratique. Il faut bien se résigner à poser des principes d'action. J'en vois deux, celui de la justice et celui de l'utilité.

M. *Levy-Bruhl*. — Mais je n'aperçois pas cet abîme entre la théorie et la pratique. Prenons un exemple. L'idée de responsabilité basée sur la liberté morale est généralement abandonnée; pourquoi? parce qu'on a vu qu'elle répondait à un état de civilisation très différent du nôtre. C'est l'étude des faits qui détermine ici le progrès des idées morales. Je crois donc que la théorie peut conduire à des résultats pratiques. Sans doute, la science ne donne pas des solutions sur tous les points. Mais ne voyons-nous pas la même chose ailleurs, en médecine par exemple? La médecine scientifique s'abstient dans bien des cas où la médecine empirique donne des remèdes. Renoncera-t-on pour cela à la médecine scientifique?

M. *Landry*. — Vous paraissez disposé à me donner raison quant au fond : vous parlez comme un utilitaire.

M. *Levy-Bruhl*. — Je l'accorde.

M. *Landry*. — Votre choix sur les principes est fait. Mais vous ne voulez pas en tirer toutes les conséquences; et la raison de derrière la tête, me semble-t-il, c'est que vous vous croyez obligé de tenir compte de la manière de penser des autres.

M. *Levy-Bruhl*. — Il y a cela, mais il n'y a pas que cela. Il y a surtout la conscience de n'être pas suffisamment informé. Il me semble que je n'ai pas le droit de donner comme des principes absolus des idées qui, après tout, me sont personnelles.

2° Mais passons au deuxième point, à l'examen des résultats. Vous nous dites : je pose les principes généraux, on en tirera les conséquences. Mais, pour établir ces conséquences, il faudra posséder une foule de connaissances précises que vous réclamez vous-même (criminologie, détermination des groupes sociaux simi-

laires) et qui nous manquent. Vous voilà donc réduit à cette abstention dont vous ne voulez pas.

M. *Landry* montre par quelques exemples qu'il arrive dès à présent à des résultats pratiques.

M. *Levy-Bruhl.* — Vous voulez que l'on tienne compte, pour déterminer la responsabilité, du groupe social auquel appartient le délinquant. Vous paraissez attacher une importance toute spéciale à l'exemple.

M. *Landry.* — Il est vrai. Je crois qu'il faut tenir compte, dans l'application de la peine, de l'utilité sociale surtout, de l'exemplarité. Et je reconnais que, pour déterminer cette utilité sociale, il faudra tenir compte, d'une foule de faits et de circonstances. La science objective rentre par là dans ma théorie.

M. *Séailles* remercie le candidat de la science dont il a fait preuve dans sa thèse. Cette thèse l'a instruit. Il le loue d'avoir repoussé la vieille conception traditionnelle de la responsabilité, cette idée vraiment odieuse, qui était déjà chez Platon et qui établit je ne sais quel rapport entre la vertu morale et la douleur physique. Je n'admets pas plus que vous une semblable justification du châtiment. Mais il me semble que l'idée de justice garde un certain sens dans votre thèse. Vous n'admettez pas que l'on exécute des innocents (comme cela arrive parfois dans les colonies) pour intimider une population. N'êtes-vous pas guidé ici par une certaine idée, quoique inexprimée, de la justice?

M. *Landry.* — Dans ma thèse, il n'y a aucun compromis de ce genre. Je suis rigoureusement utilitaire. S'il était plus utile de punir l'innocent que le coupable, j'y acquiescerais.

M. *Séailles.* — J'aurais quelque peine à vous accorder ce point. Il me reste des préjugés.

M. *Landry.* — Je me hâte de dire qu'un pareil cas ne se présentera jamais.

M. *Séailles.* — Passons à un deuxième point. La lecture de votre thèse nous donne d'abord cette impression que vous voulez arriver à une mesure toute objective de la responsabilité. Et cela nous paraît nouveau. Les déterministes avaient plutôt fait effort, jusqu'à ce jour, pour retrouver l'équivalent subjectif de l'ancienne responsabilité. Vous paraissez au contraire renoncer à toute considération psychologique. Il me semble pourtant que l'idée de responsabilité garde dans votre théorie un certain sens. C'est la peine, dites-vous, qui crée la responsabilité, mais la peine elle-même doit s'établir en vue de l'exemplarité. D'où votre idée d'établir des groupes d'individus pour qui les différentes sortes de pénalité seraient faites. Mais ce que vous considérez en définitive, ce sont les caractères psychologiques, c'est l'*indoles* de ces groupes sociaux. Comme vos adversaires, vous en venez à dire qu'il y a dans certains cas lutte entre des motifs contraires, et le but de a pénalité est de renforcer l'un ou l'autre de ces motifs. De la sorte, votre définition de la peine se fonde sur des caractères subjectifs et se trouve simplement subordonnée dans l'application à l'utilité sociale. Bref, votre théorie laisse place à un certain examen des caractères psychologiques nécessaires pour qu'il y ait responsabilité.

M. *Landry.* — Je l'accorde. J'ai dit formellement que l'utilité sociale de la peine ne peut être déterminée que par une étude psychologique du degré d'intimidabilité des individus.

M. *Séailles.* — C'est moins une critique que je vous présente qu'une impression dont je vous fais part. On a l'impression qu'on va vers un critère tout objectif de la responsabilité, et finalement on s'aperçoit qu'on revient à un critère subjectif.

Autre chose : Vous justifiez la peine uniquement par son utilité sociale. Mais dans tout châtiment il faut considérer deux individus, celui qui est châtié et celui qui châtie. Considérons ce dernier. N'y a-t-il pas lieu de craindre que l'on crée toute une classe de gens qui prendront peu à peu plaisir à la cruauté? C'est une nouvelle classe de criminels instituée par la société.

M. *Landry.* — Je n'y avais pas songé dans ma thèse. Mais j'abonde dans votre sens. Nous ajouterons ceci aux frais d'application de la peine.

M. *P. Janet.* — Vous nous dites que vous appelez des études nouvelles, plutôt que vous ne faites vous-même ces études. Mais pour moi, c'est un défaut. Il fut un temps où toutes les thèses de la Sorbonne nous offraient des méthodes de la psychologie. Qu'est-ce que la psychologie y a gagné? Je me méfie des faiseurs de méthode. Aussi chercherais-je le principal mérite de votre thèse ailleurs que ces messieurs. Ils vous reprochent d'avoir fait trop peu d'histoire; mais, à mon avis, vous en avez fait trop. Vous nous avez donné la critique de toutes les opinions contemporaines sur la responsabilité pénale. C'est bien là de l'histoire. Mais est-ce l'étude de la justice pénale comme on doit la faire? Je ne crois pas. Vous auriez dû vous placer au point de vue des faits. C'est une tout autre méthode.

J'aurais pris un exemple; j'aurais étudié

l'utilité de la peine dans un groupe, dans un milieu restreint. Le principal défaut des études sociales, c'est qu'elles s'étendent toujours à un groupe trop large. Prenons une classe d'école primaire, un asile d'aliénés, ce que vous voudrez. Une discipline est nécessaire, par quels moyens peut-on l'établir? Après avoir étudié beaucoup de milieux de ce genre, on pourra poser des conclusions sur les meilleurs modes de pénalité.

Or, dans un asile d'aliénés, par exemple, la pénalité qui réussit le mieux est-elle celle que vous indiquez? Aucunement. Le coupable ne sert jamais aux autres de terme de comparaison; jamais ceux-ci ne se demandent s'ils lui sont semblables ou non. Ce qui joue un rôle dans le respect de la discipline, c'est la possibilité plus ou moins grande d'échapper au surveillant. Que l'on ressemble ou non à celui qui fut puni, peu importe. Que la peine soit sûre, même si elle est légère, et on la craindra. Enfin, quand un malade commet des bêtises, savez-vous quelle est la meilleure manière d'en empêcher le retour? c'est de punir l'infirmière. Si votre thèse n'avait pas ce caractère historique, si vous aviez cherché à connaître les faits, vous auriez utilisé les excellentes remarques de Féré sur ce sujet. Ce ne sont pas les malades qu'il faut punir, mais les gens bien portants, qui peuvent les empêcher de mal faire. Si l'on punissait la famille des criminels, leur commune, leurs professeurs, je vous assure que les crimes se reproduiraient moins souvent. Et cela aurait encore l'avantage de permettre une réparation du dommage causé.

Bref, les discussions sur les faits sont plus intéressantes que les discussions dialectiques ou historiques.

M. *Landry*. — 1° Vous dites que mon travail est un travail de méthode, et vous en contestez l'utilité. Mais ce n'est pas qu'un travail de méthode; j'ai déjà montré par des exemples que j'arrivais à des résultats pratiques.

2° Vous dites que c'est un travail d'histoire. Je ne puis que constater sur ce point votre entière divergence d'opinion avec vos collègues. Et, à mon avis, ce sont vos collègues qui ont raison. Ce travail n'est pas historique, mais dialectique.

3° Vos remarques sur les moyens de combattre la criminalité sont fort intéressantes. Et je serais de votre avis sur plus d'un point. Mais je n'ai fait cette étude qu'en partie, car il s'agit ici non de responsabilité mais de prévention. J'accorderais volontiers que le meilleur moyen de prévenir les fautes des malades, c'est de punir l'infirmière. Mais c'est un autre ordre de questions.

M. *Janet* remercie M. Landry de ses explications et souhaite qu'il continue ses recherches dans le sens de la méthode expérimentale.

M. *Landry* expose le sujet de sa thèse française.

Elle est le fruit de recherches très longues. Un progrès décisif de ses idées a été déterminé par la lecture du livre d'Effertz, *Arbeit und Boden*, que M. Andler, son maître, lui avait indiqué. Mais il y avait déjà longtemps qu'il cherchait dans cette direction-là.

Le titre n'est pas tout à fait complet. Il faudrait y ajouter le mot « essentiel » : l'*utilité sociale essentielle de la propriété individuelle*. Il n'a voulu étudier que les déperditions de la richesse, qui, se produisant dans le régime de la propriété individuelle, sont de *l'essence même de ce régime*. Il laisse de côté les déperditions accidentelles, celles qui pourraient disparaître de ce régime dans de meilleures conditions.

Sa recherche a porté sur deux points : 1° la production de la richesse, 2° la distribution de la richesse. Ce sont les deux parties de son livre.

1° *Production de la richesse*. — M. Landry, sans entrer dans les détails, montre seulement par quelques exemples, l'opposition des deux principes de la productivité et de la rentabilité. Le premier tend à rendre la production des richesses la plus intense possible. Mais en vertu du second, qui est spécial à la société capitaliste, les propriétaires organisent l'exploitation, non plus pour produire le plus de richesses possible, mais pour obtenir des profits aussi grands que possible. Ce n'est pas la même chose. Et il y a même des cas où cet effort pour accroître les profits aboutit à une véritable destruction de richesses.

2° *Distribution de la richesse*. — Cette deuxième partie s'imposait. Elle se rattache étroitement à la première. En effet, selon que la distribution sera telle ou telle, ce ne seront pas les mêmes besoins qui seront satisfaits, et par suite la somme du bien-être général variera. Dans le système de l'inégalité, basé sur la propriété individuelle, les riches emploieront pour satisfaire leurs désirs de luxe des richesses qui auraient été plus avantageusement employées à satisfaire les besoins indispensables d'autres individus.

Conclusion. — Il se produit dans le régime de la propriété individuelle des

déperditions de richesses essentielles. Il en serait tout autrement dans une société socialiste. Je ne prétends pas qu'il faille substituer l'une des deux sociétés à l'autre. Il y a d'autres ordres de questions qu'il faudrait considérer avant de se décider sur ce point. Il faudrait examiner en particulier les déperditions non essentielles au régime. Ces déperditions existeraient aussi en régime collectiviste. Pour conclure d'une façon décisive, il faudrait donc faire la comparaison aussi sur ce point-là. Enfin, on peut faire valoir de part et d'autre des considérations d'ordre moral, esthétique. J'ai laissé tout cela de côté. Je m'en suis tenu exclusivement à ce qui est de l'essence des deux régimes.

M. *Croiset*. — Vous venez de délimiter très nettement la portée exacte de vos conclusions. Mais il n'est pas douteux, n'est-ce pas? que vos convictions personnelles dépassent vos conclusions proprement rationnelles. Vous l'avez montré clairement dans votre livre. Je ne vous en blâme pas. Je crois en effet qu'il n'y a pas de doctrine d'état, de doctrine universitaire, et que toutes les convictions, pourvu qu'elles soient sincères et raisonnées, méritent d'être discutées impartialement. Or, que les vôtres soient dans ce cas, ceux qui vous ont lu ne sauraient en douter.

Je ne veux pas entrer dans le détail d'une discussion où je ne suis pas compétent, je ne dirai que quelques mots, pour marquer quelle est ma position sur ce problème en face de la vôtre, pour libérer ma conscience. Quelles que soient les qualités de science et de conscience qui éclatent dans ce travail, permettez-moi de vous dire que j'y trouve un peu d'illusion, un goût trop exclusif pour l'abstraction, un certain mysticisme. De plus une comparaison comme celle que vous instituez, même restreinte comme vous la donnez, me paraît difficilement probante, parce qu'il nous manque un des termes de la comparaison. Nous avons d'un côté la réalité, de l'autre un pur concept : je me défie des concepts. — Enfin, dans la répartition des richesses, vous laissez le principal rôle à l'État. Je vous rappellerai à ce propos un mot charmant de Musset, qui, sous son apparence badine, m'a toujours paru profond. Il s'agit d'un Anglais qui converse avec un de ses amis, et qui cherche à délivrer cet ami de la peur excessive des journaux dont il est affligé. « Un journal, lui dit-il, c'est une jeune homme. » Eh bien, j'ai peur que l'État, lui aussi, ne soit « qu'une jeune homme », et une jeune homme dont nous paierions fort cher les fantaisies. Bref, je conserve mes préjugés individualistes.

M. *Landry*. — Il est vrai que mes convictions personnelles dépassent mes conclusions rationnelles. Je n'ai pas voulu qu'on s'égare sur la véritable portée scientifique de mon travail, et c'est pour cela que j'ai très nettement posé les limites de mon sujet. Mais je n'aurais pas voulu non plus qu'on me soupçonnât d'atténuer la portée de mes conclusions par prudence de candidat. J'ai mis une certaine coquetterie à affirmer mes convictions socialistes. Je l'ai fait très énergiquement dans plusieurs pages. Quant au reproche que vous faites à ma comparaison d'être peu probante parce que l'un des deux termes est tout idéal, j'y répondrai en insistant de nouveau sur le vrai caractère de cette comparaison. Il ne s'agit pas de comparer les deux régimes dans leur tout, mais seulement dans leur essence. Je considère l'essence du socialisme, mais je considère aussi l'essence du capitalisme, l'état capitaliste idéal. La comparaison porte donc en réalité sur deux concepts. Dans cette mesure, elle est parfaitement probante.

M. *H. Michel* présente quelques brèves observations au sujet du titre même de l'ouvrage : *l'Utilité sociale de la propriété individuelle*. Le caractère interrogatif et ironique de ce titre ne lui paraît pas suffisamment marqué. On pourrait croire qu'il s'agit de démontrer l'utilité sociale de la propriété individuelle. Or c'est tout le contraire qu'a voulu faire M. Landry. Le titre primitif, « l'intérêt social et la propriété individuelle », que portait la thèse en manuscrit, en montrait mieux peut-être le véritable caractère.

M. *Landry* estime qu'en bon français ce titre ne peut avoir qu'un caractère interrogatif. De plus, il a remplacé le terme vague d'*intérêt* par celui d'*utilité*, dont on fait un usage scientifique en économie politique.

M. *H. Michel* aime dans cette thèse la tendance à renoncer aux spéculations en l'air pour s'occuper des réalités pratiques; mais il a éprouvé quelque déception en constatant que, si le sujet révèle cette tendance, la méthode est restée essentiellement dialectique; c'est celle des philosophes des purs concepts. La matière seule est positive.

M. *Landry*. — Il est vrai, j'ai employé la méthode déductive; vous auriez préféré la méthode inductive. Toutes deux peuvent s'employer en économie politique. Mais dans un sujet comme le mien, il est clair que la déduction s'imposait. D'ailleurs, on peut constater que tous les progrès accomplis dans ce siècle par l'économie politique furent dus à des esprits déductifs, depuis A. Smith et Ricardo

jusqu'à K. Marx et Cournot. De nos jours, on a vu apparaître une école historique; ses membres ont déployé une activité énorme. Mais je ne vois pas bien quels progrès ils ont fait faire à la science. Au contraire, ceux qui ont réalisé des progrès, Stanley Jevons, Walras, etc., sont des déductifs. Il y a sans doute des cas où la méthode inductive peut jouer un grand rôle; mais les grands principes de l'économie doivent être étudiés déductivement.

M. *H. Michel.* — Arrivons au livre lui-même. J'en considérerai successivement les deux parties, d'abord la production des richesses, puis leur distribution.

1° La première partie est très attachante. Vous vous êtes rendu maître très vite de ces questions difficiles auxquelles vos études ne vous avaient pas spécialement préparé. Vous y avez apporté une grande précision et un esprit de système très intéressant et vraiment nouveau. La conception même du sujet est empreinte de cette nouveauté. Un des gros griefs des économistes contre le collectivisme, c'est que, disent-ils, dans un pareil système, la production des richesses serait considérablement diminuée. Ils donnent pour le prouver des arguments qui ne paraissent pas sans valeur. Il s'agissait donc pour vous de montrer : 1° que la production des richesses dans le système actuel lui-même n'est pas ce qu'elle pourrait être; — 2° qu'il y a une production maxima que l'on pourrait atteindre dans un autre genre de société. Tel est l'objet de votre première partie. Je le répète, cette tentative est très nouvelle.

M. *Landry* tient à laisser l'honneur de cette nouveauté à Effertz, qui le premier a considéré la question de cette manière.

M. *H. Michel.* — C'est juste, mais vous avez ajouté beaucoup à Effertz. J'ajoute que votre démonstration sur ce point est relativement profonde. J'ai été très frappé, je le reconnais, par toutes les critiques que vous faites de la société économique actuelle. Resterait à savoir si la considération des caractères que vous appelez accidentels des deux sociétés, ne rendrait pas l'avantage à la société actuelle. La deuxième partie ne m'a pas semblé aussi convaincante.

Je n'entrerai pas dans le détail de la question. Il y faudrait une précision technique qui rendrait difficile une discussion orale. Je ne vous présenterai que quelques observations très simples.

Je reprendrai d'abord pour mon compte la remarque de M. le Doyen. Vous opposez une société existante à une société idéale. Ne s'en suit-il pas nécessairemet un désavantage pour la société existante? Il me semble que si, dans quelques centaines d'années, la société se trouvait constituée suivant le mode collectiviste, et qu'un candidat au doctorat ou à quelque examen similaire (car les examens ne disparaîtront pas alors, vous nous dites même dans une note, ce qui n'est pas rassurant, que leur nombre pourrait bien augmenter), si ce candidat entreprenait de comparer la société collectiviste existante avec la société capitaliste idéale, pourvu qu'on ait suffisamment oublié notre société présente pour ne plus être frappé de ses multiples défauts, il n'aurait pas de peine à prouver la supériorité de cette société capitaliste sur la société collectiviste. Et cette conviction me console un peu de ne pouvoir entrer dans une discussion détaillée.

M. *Landry.* — Je crois avoir montré que les pertes qui pourraient se produire sous le régime de la production collectiviste ne seraient pas essentielles à ce régime. Il y a là du moins une supériorité incontestable. Sans doute, il se produirait des pertes non essentielles. Effertz lui-même a signalé quelques-unes des causes qui les amèneraient, la paresse, par exemple. Il est d'ailleurs facile de concevoir cette société de telle sorte que les individus soient intéressés à travailler.

M. *H. Michel* persiste à croire qu'une comparaison entre la réalité et une idée pure est nécessairement fâcheuse pour la réalité. Il passe ensuite à la deuxième partie, qui lui paraît moins convaincante. Vous voulez régler la répartition des richesses en vue de l'intérêt général; et pour définir l'intérêt général, vous faites appel à chaque instant au sens commun. Mais vous ne justifiez pas votre appel au sens commun. J'ai quelque défiance à son égard. Il ne me paraît guère nous donner que des solutions médiocres, terre à terre. N'est-ce pas la difficulté de trouver un autre critère qui vous a fait choisir celui-là?

Vous admettez ensuite deux postulats :

1° Dans la répartition des richesses le principe de l'égalité s'impose;

2° Seraient égales les parts dont les prix seraient égaux.

Mais ne vous semble-t-il pas que nous posons ici des principes *a priori*, indémontrés, et quelle différence trouvez-vous entre une théorie de ce genre et les utopies du siècle dernier? Votre principe de l'égalité n'est pas posé d'une autre manière que par les théoriciens les plus chimériques du XVIIIe siècle. Nous voilà loin de cette méthode strictement scientifique, que vous prétendez avoir appliquée, et que

vous avez appliquée en effet dans votre première partie.

Enfin, vos postulats ne sont pas plus tôt établis que vous vous en écartez. Vous nous dites que dans la société collectiviste les parts ne seront pas absolument égales. Mais cette concession me parait grave. N'allons-nous pas voir refleurir cette jalousie qui divise les membres de la société actuelle? — Vous abandonnez de même votre deuxième postulat quand vous nous dites que les prix seront déterminés par la *demande*. Ici encore il y aura des favorisés. Vous en faites l'aveu dans une note. Bref, je vois l'inégalité s'introduire par deux fissures dans ce système que vous donnez à plusieurs reprises comme un système de l' « absolue égalité ».

M. *Landry* remercie M. H. Michel d'avoir si nettement exposé ses idées dans leur marche dialectique. Le problème qu'il s'est posé est un problème pratique. Il y a une répartition des richesses supérieure aux autres ; il *faut* donc que nous la cherchions. S'il a fait appel pour la trouver au sens commun, c'est qu'il n'a pas vu d'autre moyen de sortir de la difficulté. Le sens commun proclame la supériorité de la répartition égale sur la répartition très inégale. Tout le monde est d'accord sur ce point.

M. *H. Michel*. — Le croyez-vous? Ne trouverez-vous pas une foule de gens pour vous dire que l'inégale répartition est nécessaire au développement de la civilisation?

M. *Landry*. — Ce sont là des considérations esthétiques, morales; j'ai pris soin de dire que je les laissais de côté pour ne m'occuper que d'économie politique. Quant à la deuxième critique que vous m'adressez, il est exact qu'un deuxième postulat m'a paru nécessaire pour définir l'égalité. L'égalité des parts se détermine par l'égalité des prix; mais les prix eux-mêmes ne peuvent être tarifés que d'après la demande. Je n'adopte pas la théorie marxiste, qui fonde la valeur sur le travail. Enfin, si j'introduis ici des corrections à mes postulats fondamentaux, ces corrections ne les contredisent pas mais les confirment, puisque je les introduis pour les mêmes raisons qui m'ont fait poser les postulats eux-mêmes.

M. *H. Michel*. — Votre collectivisme est un collectivisme très spécial. Vous vous séparez sur deux points importants de ceux que vous appelez vous-mêmes les collectivistes purs :

1° Vous admettez la liberté des besoins;

2° Vous admettez l'action de la demande sur les prix.

Or Schæffle déclare que rien ne serait plus *conservateur* que de vouloir reviser la doctrine collectiviste sur ces deux points. Vous admettez encore qu'il faut faire appel à l'égoïsme individuel pour activer la production. Un tel appel est-il bien conforme à l'esprit du collectivisme? Enfin, vous vous séparez encore des collectivistes purs dans la question de la population. Après avoir condamné le malthusianisme de la société bourgeoise, où la richesse des uns empêche les autres de naître, vous reconnaissez qu'en société collectiviste l'avarice produirait peut-être des effets analogues.

De plus, vous faites dans votre dernière page des réserves qui me satisfont pleinement. Vous y marquez très bien la véritable portée de votre livre. Mais je ne trouve pas la même prudence dans le reste de l'ouvrage. Et je le regrette un peu. Quoi qu'il en soit, votre collectivisme est assez différent du collectivisme pur. Il n'a rien de particulièrement révolutionnaire, ou plutôt, comme vous savez qu'il y a aujourd'hui des révolutionnaires qui sont aussi des hommes de gouvernement, permettez-moi de vous dire que vous m'apparaissez vous-même comme un révolutionnaire de gouvernement.

M. *Landry*. — Je répondrai tout de suite à ce reproche, qui, je crois, dans votre pensée, est un éloge. On est collectiviste, quand on se propose de remplacer la propriété individuelle par la propriété collective. Mais cela est indépendant des procédés spéciaux par lesquels les parts seront tarifées. Quant à la question de la population, il est exact que celle-ci pourrait diminuer dans la société collectiviste. Je n'en sais rien, mais c'est possible. Du moins, rien ne serait plus aisé que de remédier à ce danger. Il suffirait de faire des avantages spéciaux aux travailleurs qui auraient des enfants. Un système de primes, plus ou moins ingénieux, permettrait de régler à volonté ces mouvements de la population.

M. *Croiset*. — Nous n'en sommes pas encore à régler ces menus détails.

M. *Bourguin* loue grandement M. Landry de sa façon tout à fait originale de traiter l'économie politique. Vous avez senti qu'on n'avait jamais étudié que d'une façon très insuffisante les rapports naturels qui existent dans une grande société d'échange; et vous avez entrepris une étude qu'on n'avait guère faite que pour les sociétés patriarcales. Ce que vous voulez démontrer, c'est l'antagonisme de la productivité et de la rentabilité; et cela vous conduit à une critique de la propriété individuelle. Ceci encore est très original.

On n'avait pas encore attaqué la société capitaliste à ce point de vue. Effertz, il est vrai, dites-vous, vous a précédé dans cette voie, mais vous avez beaucoup ajouté à Effertz. En tout cas, on a toujours fait de vives critiques sur la manière dont se fait dans la société actuelle la répartition des richesses; mais on considérait cette société comme supérieure au point de vue de la production; or c'est là-dessus précisément que porte votre critique.

Maintenant, je crois que la société capitaliste n'a pas les inconvénients que vous signalez. Je me résigne donc à jouer le rôle ingrat de défenseur de l'ordre de choses existant.

Nous examinerons d'abord les réductions rentables de la production. Et je vous demanderai de considérer d'abord le cas où la production des richesses se fait sans frais, ce qui compliquerait le problème. Nous écarterons aussi l'hypothèse de la concurrence. Dans le cas de la concurrence, le producteur n'aurait pas avantage à détruire une partie de son stock.

M. *Landry*. — Non, dans la concurrence idéale; mais dans la concurrence réelle, le producteur est, dans une certaine mesure, maître de ses prix et peut faire de ces réductions rentables de la production.

M. *Bourguin*. — Dans un état de concurrence parfaite il n'y aurait pas d'intérêt à cette destruction; il en serait de même, à mon avis, dans un état de monopole parfait. En fait, il n'y a pas de monopoleur qui détruise une partie de son stock.

M. *Landry* croit qu'il ne serait pas difficile de trouver des exemples de *quasi-dardanaria*, ce qui suffirait à sa démonstration. Une compagnie qui a le monopole de l'exploitation d'une source d'eau minérale peut laisser perdre une partie de l'eau, et léser ainsi la société, plutôt que de réduire ses prix par une augmentation de production.

M. *Bourguin*. — Mais je crois que la compagnie aurait parfaitement raison, et que loin de léser la société, elle agirait ainsi conformément à l'intérêt social. Il faut tenir compte en effet des frais de manipulation, de mise en bouteilles et en caisses, d'envoi, etc. Si, par suite de ces frais multiples, le profit devient inférieur au taux normal, il est juste que le travail et les capitaux s'attachent à quelque autre entreprise plus rémunératrice et par conséquent plus utile à la société. Connaissez-vous des faits de quasi-dardanaria, quand il s'agit d'un stock de marchandises accumulées sans frais? Sinon, nous arrivons au deuxième cas que je voulais considérer, et dans lequel rentre l'exemple même que vous venez de citer, celui d'une réduction de la production en vue d'une économie de frais. En quoi cette économie est-elle dommageable à la société?

M. *Landry* cite l'exemple du propriétaire d'un vaste domaine d'Écosse, dont les terres nourrissaient quinze mille fermiers, et qui, pour augmenter ses profits, remplaça les cultures par des pâturages, de sorte que quelques dizaines de bergers suffirent à les exploiter. Ne voit-on pas là un accroissement infime du profit du propriétaire, en regard d'une énorme diminution de la production et de la population?

M. *Bourguin* reconnaît que les économies de frais peuvent être parfois dommageables dans les cas de monopole; mais, dans les cas de concurrence, les producteurs se conforment à l'intérêt social comme à leur intérêt propre, quand ils s'arrêtent au point où un accroissement de produit ferait tomber le profit au-dessous du taux normal. S'ils agissaient autrement, ils détourneraient les capitaux et la main-d'œuvre d'entreprises plus lucratives, et par conséquent plus utiles.

M. *Landry*. — Cette manière de voir serait acceptable si l'on pouvait considérer la production abstraction faite de la population. Mais, s'il est vrai que les capitaux se porteront vers des entreprises plus lucratives, peut-on en dire autant de la main-d'œuvre? L'ouvrier sera-t-il occupé ailleurs?

M. *Bourguin*. — Vous nous donnez comme une certitude qu'il ne pourra pas se caser ailleurs. Mais pourquoi ce postulat? Je soutiens que la réduction de la production par économie de main-d'œuvre peut être utile, si l'entreprise ne fait pas ses frais. Il y a alors un défaut d'équilibre entre les besoins et la production. Et ce défaut d'équilibre doit cesser. Sans doute cela ne se fera pas sans frottements. Mais il y a là, malgré tout, un bien. Il est conforme à l'utilité sociale que les ouvriers se casent ailleurs. Vous devez me l'accorder, en vertu même de votre principe. Aussi n'est-ce pas là le reproche que j'adresserais à la société capitaliste. Je constaterais plutôt qu'elle permet des surproductions dans certaines branches, des gaspillages de main-d'œuvre. Quant à l'exemple si souvent cité de l'Écosse et de l'Angleterre, il est possible que ces pays aient eu tort, non pas sans doute dans l'intérêt général (l'intérêt général étant ici celui du monde économique tout entier), mais dans leur intérêt national, de transformer leurs terres à blé en pâturages : mais ici encore on

peut constater que bon nombre des travailleurs éliminés de ce chef ont trouvé du travail aux États-Unis. Bref, je crois que les antagonismes que nous signalons ne se rencontreraient que dans quelques hypothèses très spéciales de monopoles.

Si nous avions le temps de nous arrêter sur le sujet des surproductions rentales, je vous ferais beaucoup de compliments. Vous avez cherché comment la production dans un champ A peut empêcher la production dans un champ B d'être lucrative. Cela me paraît très juste. Mais au point de vue social, cela n'a pas grande importance.

J'arrive au quatrième point, l'insuffisance de la capitalisation. Ici, je ne suis plus de votre avis. Je vois dans notre société des raisons très fortes pour capitaliser, le désir d'une vie plus large, et l'espoir de transmettre un héritage à ses descendants. Mais en société socialiste, ce serait des directeurs élus, qui, sans doute, seront chargés de la capitalisation. Or nous sommes assez habitués à voir les élus plus soucieux de plaire à leurs électeurs que de l'intérêt public: et nous ne pouvons guère croire que les électeurs renonceront à des jouissances immédiates et se condamneront à l'abstinence dans l'intérêt d'une abstraction comme l'utilité sociale, que dis-je? comme l'utilité de la société future.

M. *Landry* croit s'apercevoir que M. Bourguin sort du cadre dans lequel on avait enfermé la question.

M. *Bourguin.* — De *l'essence*, c'est juste. Vous attachez encore une certaine importance à ce fait que l'inégalité des richesses favorise la consommation des denrées de luxe aux dépens des denrées de première nécessité. Mais qu'est-ce que cela fait à la production? Vous nous dites que la consommation des denrées de luxe empêche souvent des hommes de naître, parce que celles-ci exigent moins de main-d'œuvre que les denrées de première nécessité. Mais cela n'est pas défendable. Le contraire me paraît évident dans le plus grand nombre des cas.

Je m'associerais bien volontiers aux critiques que vous faites du mode actuel de répartition. Il est vrai que le mal vient de l'inégalité dans la distribution des richesses. Mais nous retombons ici dans la vieille critique qu'on a toujours adressée à notre société.

Enfin, monsieur, vous avez sonné le glas de la propriété individuelle. C'est un mode d'organisation économique qui a rendu des services. Vous la critiquez comme s'il s'agissait d'une pure idée, sans rapport avec les faits. A cette réalité vivante, vous opposez une conception toute idéale, qui se repose sur ce postulat indémontré que l'égalité c'est la justice. Mais le devoir de l'écrivain, en matière sociale, c'est de se préoccuper du réel, de tâcher de suivre dans les faits eux-mêmes le mouvement de leur évolution; c'est de songer à la réalisation possible de ses idées et à leurs conséquences pratiques.

Un dernier mot. Votre ouvrage est un véritable travail que vous nous avez imposé. J'avoue même qu'à présent encore il y a quelques passages que je n'ai qu'à moitié compris. Mais je ne regrette pas cet effort. Votre livre fait penser. Il ne me semble pas cependant que vous apportiez une contribution bien importante à la science économique.

M. *Espinas* constate que l'heure s'avance, et passe la parole à M. Andler; car il a hâte de voir l'un en face de l'autre le maître et l'élève.

M. *Andler.* — Il faut faire l'éloge de l'érudition du livre. M. Landry connaît les derniers économistes américains aussi bien que les plus récents autrichiens, que les allemands et les anglais les plus nouveaux. Son ouvrage, nourri de cette science, toute contemporaine, est vraiment un livre de notre génération. Des erreurs de détail, cependant, dont quelques-unes sont graves, se glissent dans cette œuvre érudite : des erreurs qui touchent les théories et les faits. Les passages qui concernent Marx semblent être hâtifs. Quand même quelqu'un (M. Kautsky) aurait dit « que la rente foncière n'a pas de rapport avec la valeur » telle qu'elle est définie par Marx, c'est une erreur élémentaire, immense, sur la déduction marxiste que de s'en tenir à des appréciations de cette sorte. On ne dit rien d'intelligible en objectant à la théorie marxiste de la valeur que « les biens où il entre de la rente sont l'immense majorité ».

Il y a aussi des erreurs de fait. La méthode abstraite de M. Landry le conduit avec beaucoup de sûreté à construire des cas d'antagonisme entre la rentabilité et la productivité, des cas de quasi-dardanaria. Il arrive que, par ignorance des faits, il objecte que ces cas, dont il aperçoit la possibilité, ne lui paraissent pas exister dans le monde réel. Ainsi, p. 37 : « où trouver... un homme, qui, en laissant des terres en friche, accroisse les revenus de ses domaines? » Le cas est fréquent, du moins en tant que, pour ne pas diminuer le revenu de leurs domaines, des propriétaires laissent leurs terres en friche. On voit que M. Landry n'a jamais été en Prusse. Il aurait vu que les grands propriétaires fonciers prussiens — et ils for-

ment l'aristocratie foncière la plus compétente qui soit en matière de gestion agraire et la plus soucieuse de ses intérêts — laissent presque partout en souffrance les parcelles extérieures de leurs domaines. La jachère est conditionnée par la distance. Avec des ressources données en matériel et en moyens de transport, il peut arriver qu'à de certaines distances du centre d'habitation l'exploitation ne soit plus rentable. Il y a une déperdition, mais à laquelle les agrariens de Prusse se résignent, justement parce qu'ils gèrent bien leurs intérêts privés, une deperdition, toutefois, nuisible socialement.

Enfin votre théorie monétaire, d'après laquelle la « quantité de monnaie » serait indifférente, la monnaie n'ayant d'autre utilité que d'acheter, outre qu'elle est vieille de cent cinquante ans, est purement scandaleuse, dans l'état des connaissances financières d'aujourd'hui.

Passant à des questions de méthode et en se plaçant au point de vue même de M. Landry qui définit la productivité par l'utilité produite, et, dans une première phase de la déduction, a pris pour mesure de l'utilité l'argent que l'on offrirait en échange, ne serait-il pas juste de faire passer avant l'étude des problèmes de productivité une étude des problèmes d'échange?

Le fait de produire, pour le marché, l'intervention de la monnaie est cause, M. Landry a raison de le dire, que les biens ne sont pas consommés par ceux auxquels ils sont le plus directement utiles; il est nécessaire de décrire d'abord ce marché, de dire comment se fixe la table des valeurs sur ce marché, de faire cela non pas par hypothèse, comme dans les fictions déductives de M. Landry, mais dans une démonstration de fait. Il y a des aperçus de ce genre chez M. Landry. Il est nécessaire de les réunir, de les coordonner, et, pour la correction de l'abstraction, de placer une théorie raisonnée de l'échange avant la théorie de la productivité.

Le besoin social auquel il est fait allusion dans cette première partie du travail n'est pas le besoin social profond de tous, mais le besoin représenté par une offre d'argent, par le sacrifice d'une parcelle de propriété répartie. le besoin qui peut payer. L'échange ainsi pratiqué, si libre qu'on le suppose formellement, met déjà en présence des *classes sociales* différemment et inégalement armées et nanties; c'est déjà une lutte des classes que ce libre-échange. L'échange est influencé par ce fait qu'il n'y a pas, en face les uns des autres, des hommes pourvus simplement de leurs bras et de leurs aptitudes, mais des hommes munis inégalement de parcelles de propriété. Il y a des antagonismes entre la propriété individuelle et l'utilité sociale non seulement dans la région de la productivité, mais dans une région très antérieure, celle de l'échange. Un problème d'accaparement, par exemple, est un problème d'échange.

M. *Landry*. — En somme, vous regrettez que je n'aie pas donné une théorie de l'offre et de la demande. J'ai abordé ce problème dans le début de ma deuxième partie.

M. *Andler*. — C'est vrai; mais vous ne donnez que des idées éparses.

M. *Landry*. — Vous voudriez me faire dire que dans l'échange tel qu'il se pratique, il se produit déjà des rentes; qu'il résulte de là des privilèges au profit de certains acheteurs et de certains vendeurs.

M. *Andler*. — Oui, vous auriez dû séparer ce problème du problème de la production.

Dans une deuxième phase de la déduction, le prix des biens est défini par un certain sacrifice qu'ils coûtent et qui est très ingénieusement analysé. Ce prix ne peut descendre « au-dessous du coût de production ». Quel est ce coût, puisque ce n'est plus ici le coût en argent? Le système mengerien, jevonsiste de M. Landry exige que ce soit un coût en utilité. Le coût de chaque produit, c'est l'utilité du produit que celui-là remplace, d'un produit qu'on aurait pu se procurer si l'on n'avait fait choix du premier, d'un produit possible.

M. *Landry*. — Oui, le coût, c'est l'objet dont nous nous privons pour avoir l'objet que nous acquérons.

M. *Andler*. — La totalité des produits réalisés a coûté l'utilité de la totalité des produits qu'ils remplacent. La civilisation réelle a coûté une civilisation possible et meilleure; la civilisation socialiste coûte la civilisation socialiste. Toutes choses se paient en possibles abandonnés, non pas en efforts réels, en quantités matérielles de travail ou de terre. N'est-ce pas un aspect bien abstrait, n'est-ce pas jouer sur le mot coûter?

On en arrive là quand on s'en tient à la théorie psychologique de l'utilité. N'est-ce pas un signe qu'elle est exclusive? Cela ne devrait-il pas nous avertir qu'il faut renouer le lien avec les théories objectivistes de la valeur, en les complétant? Ne pourrait-on pas essayer une déduction dont voici le schéma? 1° l'utilité détermine la quantité de produits qui doit être fournie; 2° la quantité à fournir détermine le sacrifice qu'il faut faire en travail

en terre, etc., pour créer cette quantité, le coût de production en un mot; 3° le coût de production détermine la valeur.

Ce qui est supérieur, chez M. Landry, c'est la critique qu'il a faite du système d'Otton Effertz. C'est un progrès notable que M. Landry a fait faire ainsi à la science économique. Effertz définit la productivité comme la différence de l'utilité (W) et de la somme des coûts matériels en travail (A) et en terre (B) qu'il en a coûté pour produire l'objet utile. Cette équation qui pose la productivité comme égale à W — (A + B) manque d'homogénéité. Il est certain qu'elle n'a de sens que si l'on entend que les A et B ne désignent plus matériellement du *sol* et du *travail*, mais les utilités possibles que fournissent le travail et le sol. Tout l'algorithme d'Effertz dont l'équation précitée est l'équation initiale, est ainsi ruiné par M. Landry. Et le système d'Effertz, dans ce qu'il conserve de solide, est traduit par M. Landry en un langage nouveau, très homogène, mais subjectiviste, celui de l'utilité.

Mais en utilisant ainsi le système d'Effertz, M. Landry l'abandonne aussi. Il est sûr que Effertz a fondé un système objectiviste. Il a voulu dire réellement que toute denrée coûte du travail *matériel* et une parcelle *matérielle* du sol. L'algorithme d'Effertz, sans doute, n'est pas défendable; il faut le transformer. On peut regretter que M. Landry ait opté pour la transformation subjectiviste et n'ait pas songé à une autre transformation possible. On peut très bien admettre que chaque marchandise soit composée de certains équivalents calculables de travail et de certains équivalents de terre, à peu près comme chaque corps chimiquement composé est réductible à des équivalents de corps simples différents, sans qu'il y ait un rapport entre ces équivalents de substance différente. La notation qu'aurait dû adopter Effertz se serait rapprochée de la notation chimique. Il aurait ainsi échappé au reproche très fondé que font les mathématiciens à ses équations. Le système ainsi entendu et formulé permettrait des déductions précieuses, socialement très instructives, que ne permet plus le système de M. Landry.

1° Qu'advient-il lorsqu'une société règle ses échanges sans égard à la proportion exacte des équivalents de travail et de sol contenus dans les biens fongibles, lorsqu'on échange, par exemple, avec insouciance A^3B^2 contre A^2B^3? Il advient que les uns cèdent plus de travail qu'ils n'en reçoivent en échange, et les autres plus de terre. Les premiers se font *exploiter* davantage, mais les seconds, puisque la terre est nourricière de l'homme, et qu'il en faut une certaine surface pour produire les aliments qui le nourrissent, se font *extirper* lentement du sol.

Le régime de l'échange présent est un régime où sont laissés à l'arbitraire d'un chacun les équivalents de travail et de sol échangés. La société présente est donc impuissante à contrôler ce qui subsiste en elle d'iniquité exploiteuse et extirpeuse d'homme. Elle est une société qui opprime et qui tue.

2° Que faudrait-il penser d'un régime qui admettrait pour unique mesure de la valeur et pour règle de l'échange les quantités de travail incorporées dans les denrées? Manifestement, on échangerait comme équivalentes des denrées qui coûteraient des quantités très inégales de terre. Les habiles ne manqueraient pas de s'en apercevoir. Et quand même on aurait fait au préalable la socialisation du sol, cet inconvénient se produirait. Après avoir empêché l'accaparement de la terre, on n'en amenerait pas moins l'accaparement des *produits* de la terre. Mais c'est le cas qui se produirait certainement dans un certain nombre de cités socialistes futures. Pour être absolument impartial, il faut dire que tous ces projets utopiques socialistes (bons de travail, etc.) tombent en ruine devant la théorie effertzienne de la valeur.

3° Que faudrait-il penser d'une société où des hommes, pour une petite somme de monnaie qui leur est octroyée, travaillent très longuement? C'est, comme on sait, l'aspect de la société actuelle; ces hommes maigrement salariés courent à la satisfaction des besoins immédiats, au manger, au boire. C'est-à-dire qu'en leur octroyant un salaire médiocre, nous leur donnons surtout une rémunération en terre, les victuailles étant ces denrées qui contiennent beaucoup de terre et peu de *travail*. C'est-à-dire qu'ils nous *civilisent*. Les objets utiles à la civilisation contiennent beaucoup de travail et peu de terre. La civilisation immatérielle est donc surtout l'œuvre des travailleurs, qu'en revanche, nous abandonnons à une vie toute matérielle, que nous laissons prendre racine dans la terre, sans les élever. Ils nous civilisent, non seulement parce qu'ils fournissent ce travail dont est fait notre confort et notre luxe, mais aussi parce qu'en prenant sur leurs épaules le fardeau du labeur grossier, ils nous donnent le loisir qui permet le travail intellectuel, les joies délicates de l'art, la vie morale.

Ceci fait comprendre pourquoi Marx a pu dire que « le triomphe de la journée de dix heures est le triomphe d'un prin-

cipe »; pourquoi la lutte syndicale pour le salaire n'est pas seulement une lutte pour une amélioration matérielle, pourquoi la question sociale n'est pas une question de ventre. Ce que nous voulons en haussant les salaires et en diminuant la journée de travail, c'est donner à nos travailleurs la *civilisation* que nous leur refusons; c'est supprimer la plus odieuse des inégalités qui soit, celle qui tient à la différence savamment entretenue des conditions intellectuelles et morales. Si le socialisme n'était pas cela, une régénération complète de tout l'homme et de tous les hommes, intellectuelle, morale et esthétique, il ne vaudrait pas la peine de se dire socialiste. C'est pourquoi on peut en un sens regretter la stricte élimination des problèmes esthétiques, moraux et intellectuels, que M. Landry a maintenue dans son livre. Il fallait que la porte nous fût montrée ouverte par le socialisme sur tout un avenir de civilisation haute, de moralité et d'intellectualité supérieures.

Mais le livre de M. Landry a des qualités rares. Il est le premier livre d'économique mathématique qui ait paru en France depuis Walras l'aîné et Cournot. Il a recueilli une parcelle précieuse, qu'on aurait crue perdue, de la tradition rationaliste française.

M. Landry est déclaré digne du grade de docteur, avec la mention très honorable.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.)

(N° DE SEPTEMBRE 1901)

LA PHILOSOPHIE DANS LES UNIVERSITÉS

(1901-1902.)

FRANCE

Paris.

Collège de France.

Philosophie ancienne : M. H. Bergson, professeur.

Philosophie moderne : M. G. Tarde, professeur.

Psychologie expérimentale : N. N., professeur.

Université (Faculté des Lettres).

Philosophie : M. G. Séailles, professeur.

Histoire de la philosophie ancienne : M. V. Brochard, professeur, traitera de *la Morale d'Aristote*, le mardi à 3 heures. Le jeudi à 9 h. 1/2 et 10 h. 1/2, il dirigera des *exercices pratiques en vue de l'Agrégation.*

Philosophie moderne : M. E. Boutroux, professeur. *La philosophie d'Auguste Comte dans ses rapports avec la métaphysique.*

Science de l'éducation : M. F. Buisson, professeur.

Philosophie : M. Victor Egger, chargé d'un cours complémentaire. — Cours public (le mardi, 3 h. 1/4) sur *Les problèmes de la métaphysique.* Conférences (lundi, 2 h. 1/2 et 3 h. 1/2) : *Questions de philosophie dogmatique*, préparation à la licence philosophique.

Histoire de la philosophie : M. Lévy-Bruhl traitera, le mardi, à 10 h. 1/2, de *l'Histoire de la philosophie ancienne.* Le jeudi, à 3 heures, il dirigera des *exercices pratiques* en vue de la licence; à 4 heures, il expliquera un des auteurs du programme d'agrégation.

Histoire des doctrines politiques : M. Henry Michel, chargé du cours.

Histoire de l'économie sociale (fondation Chambrun) : M. Ch. Espinas, maître de conférences. — 1° Cours public (le vendredi à 10 h. 1/2) : *Cabet, Proudhon.* 2° Cours fermé ou conférence (le lundi à 10 h. 3/4) : *Principaux problèmes psychosociologiques*; *l'Action*; *Réflexes et instincts.*

Psychologie : M. P. Janet, maître de conférences. *Les sentiments intellectuels, sentiments d'effort, d'attention, de croyance, de liberté, d'unité.*

Sentiments d'automatisme, de doute, du rêve, de multiplicité psychologique, etc.

Laboratoire de psychologie physiologique à la Sorbonne : M. A. Binet, directeur. Les recherches originales de cette année auront pour objet la *Mémoire individuelle.*

Aix-Marseille.

Professeur adjoint, M. Maurice Blondel. — Cours publics à Aix et à Marseille : *La Vie.* — Conférences dogmatiques : *Leçons de Logique générale* : les origines morales de la logique formelle et les sources de l'activité dialectique de la pensée. Discussions et leçons d'étudiants. — Conférences historiques. *Les éléments originaux et les caractères spécifiques de la Philosophie critique.* Corrections de dissertations et Exercices pratiques.

Alger.

Philosophie et histoire de la philosophie : M. Léon Gauthier, chargé du cours. — Cours public, le jeudi à 1 h. 3/4 : *La philosophie d'Averroès (suite).* — Conférences, le lundi à 4 h. 1/2 ; explication du texte arabe de *Hayy ben Yaqdhân*, roman

philosophique d'Ibn Thofaïl. — Le jeudi à 3 heures : Questions et exercices de logique (*La logique en Europe et chez les musulmans*).

Besançon.

Philosophie : M. Ed. Colsenet, professeur.

Bordeaux.

Philosophie : M. O. Hamelin, chargé du cours. — Le samedi à 10 heures : cours de *Logique* (suite). Le jeudi et le samedi à 2 h. 1/2 : explication d'auteurs pour l'agrégation.

Sociologie : M. Durkheim, professeur. *Histoire des doctrines sociologiques. Pédagogie : Psychologie appliquée à l'éducation* (suite).

Philosophie : M. G. Rodier, maître de conférences.

Caen.

Philosophie : M. E. Goblot, professeur. — *Histoire de la morale : Les moralistes grecs. Socrate, Platon, Aristote, Aristippe et les Épicuriens. Les stoïciens. Le mysticisme alexandrin. La morale chrétienne. La morale théologique. Moyen âge, Renaissance. — La morale rationnelle ; ses rapports avec la morale théologique. Descartes et Spinoza. Malebranche et Leibniz. Origines de la morale de Kant. L'utilitarisme moderne et les écoles contemporaines. État présent du problème.* — Le cours durera probablement deux ans.

Clermont-Ferrand.

Philosophie : M. E. Joyau, professeur. — Cours public : *La connaissance du monde matériel par les sens. Les données de la perception : 1° phénomènes physiques ; 2° phénomènes physiologiques. La psychophysique. Les opérations intellectuelles : intégration, estimation, interprétation de la perception. La croyance à la réalité du monde extérieur. L'idée du temps et l'idée de l'espace. Les illusions.* — Conférences : *Métaphysique. Définition du matérialisme, du spiritualisme, du dualisme, du monisme. Des idées de substance, de cause et de force. Histoire de la philosophie. Épicuriens. Stoïciens. Alexandrins. La philosophie à Rome.*

Dijon.

Philosophie : M. L. Gérard-Varet, professeur. — Cours public : *Les fondateurs modernes de la Sociologie (suite). Condorcet et A. Comte.* Conférences : 1° *les Origines de l'Intelligence dans la série animale* ; 2° *Le problème de la portée de la connaissance.*

Grenoble.

Philosophie : M. Georges Dumesnil. — Cours public : *Le pessimisme et la personnalité.* Conférences : *Histoire des notions d'espace et de temps. Devoirs. Questions de philosophie. Explication de textes classiques.* — Semestre d'été 1902. Conférences : *Condillac. L'idéologie. Maine de Biran. Devoirs. Questions de philosophie. Explication d'un texte classique.*

Lille.

Philosophie : M. Penjon, professeur. — Jeudi, de 2 heures à 4 heures : Préparation à l'agrégation, explication des auteurs, correction des dissertations, exercices pratiques. — Vendredi, de 3 heures à 4 heures : Préparation à la licence : Histoire de la philosophie (cours biennal). *Histoire de la philosophie ancienne.*

Philosophie : M. G. Lefèvre, professeur, chargé d'un cours. — Le jeudi à 10 h. 1/2 du matin : Agrégation : Explication de textes du programme. — Le vendredi à 4 h. 1/2 du soir : Licence : *Le problème de la liberté.*

II. Science de l'Éducation : M. G. Lefèvre, professeur. — Le jeudi à 8 h. 1/2 du matin : *Histoire des doctrines de l'Éducation, Locke.* — Le jeudi à 2 heures de l'après-midi : *Cours de psychologie appliquée à l'Éducation.* — Du 1er février au 1er mai : Cours public : *L'éducation des filles.* — Durant l'année 1901-1901, comme en 1900-1901, des conférences sur *les méthodes* seront faites par des professeurs des différentes Facultés de l'Université de Lille.

Lyon.

Philosophie : M. Alexis Bertrand, professeur.

Histoire de la philosophie et des sciences : M. Hannequin, professeur. Cours public : *Critique de la Raison pure : la Dialectique transcendentale.* — Conférence commune à tous les étudiants : *Logique des sciences, et cours de métaphysique.* — Conférence de licence : *Philosophies antésocratiques.* — Conférence d'agrégation : Aristote, *Physique*, livre II ; Descartes, *Regulae.*

Philosophie : M. C. Chabot, professeur adjoint.

Cours public (1er semestre) : *La pédagogie française au XIXe siècle* (2e partie). — Conférence d'agrégation (2e semestre) : Explication d'un des auteurs du programme. — Conférence commune aux

étudiants de licence et d'agrégation : *La morale pratique de Kant.* — Conférence de psychologie appliquée à l'éducation : *L'éducation du caractère.* — Conférence de pédagogie préparatoire à l'Inspection primaire : Exercices pratiques, leçons, explications de textes. — Conférences de pédagogie ouvertes à tous les étudiants des Facultés des Lettres et des Sciences : *Pédagogie de l'enseignement secondaire.*

Montpellier.

Philosophie : M. Milhaud, professeur : *Du rôle de l'expérience dans la Science grecque*; *l'œuvre scientifique d'Aristote.*

Philosophie : M. H. Delacroix, maître de conférences. — Samedi à 5 h. 1/2 : cours public : *Psychologie de l'Activité esthétique.* — Jeudi et vendredi à 2 heures : conférences pour la licence et l'agrégation : *Explication d'auteurs et travaux pratiques.*

Nancy.

Philosophie : M. Souriau, professeur.

Poitiers.

Philosophie : M. Mauxion, professeur.

Rennes.

Philosophie : M. B. Bourdon, professeur. 1° *Les sens* (cours public). — 2° *La perception de l'espace, du temps et des nombres* (cours fermé). — 3° Travaux pratiques de psychologie expérimentale.

Histoire de la philosophie : M. P. Lapie, maître de conférences : *Histoire de la philosophie grecque.*

Toulouse.

Philosophie : M. Thouverez, professeur.

Philosophie : M. C. Bouglé, chargé de cours. — Cours public : *La Spécialisation et la Concurrence : examen de leurs conséquences au point de vue moral et pédagogique.* — Conférence d'agrégation : *Explication des auteurs.* — Conférence de licence : *Analyse du sentiment de la liberté. A quels principes philosophiques et à quelles conditions sociales on peut rattacher ses différentes formes.*

BELGIQUE

Bruxelles.

Philosophie : M. G. Dwelshauvers : 1° *Psychologie*, 3 h. par semaine, précédée d'une *Introduction à la philosophie.* — 2° *Philosophie du droit.* — 3° *Séminaire de philosophie* : études et discussions pour les questions : *Qu'est-ce qu'une loi naturelle? que pourrait être une loi en psychologie?* — 4° Explication des fragments de Jules Lagneau.

Histoire de la philosophie : M. Leclère, professeur. 1° *Histoire de la philosophie ancienne* (3 heures par semaine pendant le semestre d'hiver) : *Socrate, Platon, Aristote.* — 2° *Histoire de la philosophie moderne* (3 heures par semaine pendant le semestre d'été) : *Descartes et le cartésianisme.*

Gand.

Philosophie : M. P. Hoffmann, professeur. 1° *Philosophie morale*, 2 heures par semaine pendant toute l'année. — 2° *Histoire de la philosophie ancienne*, 3 heures par semaine pendant le premier semestre. — 3° *Histoire de la pédagogie depuis la Renaissance jusqu'à nos jours*, 3 heures par semaine pendant le second semestre. — 4° *Exercices pratiques de philosophie.* Platon : *le Philèbe*, 2 heures par semaine pendant toute l'année.

Liège.

Philosophie : M. O. Merten, professeur. — 1er semestre : 1° *Histoire de la pédagogie et méthodologie*; 2° *Métaphysique générale et spéciale*; 3° *Encyclopédie de la philosophie.* — 2e semestre : 1° *Logique*; 2° *Examens sur des questions de philosophie* (cours en partage : petits travaux écrits sur des sujets faciles); 3° *Analyse d'un traité philosophique* (Locke, *Essai sur l'entendement humain*); 4° *Questions approfondies de psychologie, de logique et de morale* (cours en partage : *La logique de l'hypothèse*, d'après Ernest Naville).

SUISSE

Fribourg.

Philosophie et histoire de la philosophie ancienne : Gall Manser.

Philosophie et histoire de la philosophie moderne : Leo Michel.

Pédagogie : Raphael Horner.

Genève.

M. Gourd. — La philosophie anglaise et la philosophie allemande. — Philosophie de la religion.

M. Adrien Naville. — Théorie de la science. — Logique.

M. Th. Flournoy. — Psychologie expérimentale. — Discussions psychologiques.

— Exercices pratiques dans le laboratoire de psychologie.

M. P. Duproix. — Principaux systèmes modernes de pédagogie. — Méthodologie générale et spéciale pour les différentes branches de l'enseignement. — Discussions pédagogiques.

M. Wuarin. — Principes et résultats de la sociologie. — Conférences sociologiques.

M. E. de Girard. — Histoire des systèmes sociaux jusqu'au xixe siècle.

M. Winiarski. — Les bases économiques de la science sociale.

M. Ed. Claparède. — L'hérédité physiologique, psychologique et pathologique. — Répétitoire pratique de psychologie expérimentale.

M. Liwchitz. — Répétitions d'histoire de la philosophie.

M. Platzhoff. — La philosophie de Richard Wagner.

Lausanne.

Philosophie : M. M. Millioud, professeur.

Neuchâtel.

Académie.

Philosophie : M. E. Murisier, professeur. *Histoire de la philosophie moderne jusqu'à Kant*, 3 heures. — *L'automatisme et l'activité volontaire*, 2 heures. — *Interprétation de textes et conférences*, 1 heure.

AGRÉGATION DE PHILOSOPHIE

Écrit.

1. De l'idée de loi en physique et en morale.
2. Quels sont les apports respectifs de la vue, du tact et du sens musculaire dans notre connaissance du monde extérieur?
3. La théorie de la liberté de Leibnitz.

Oral.

LEÇONS DE THÈSE

Le Mécanisme dans Descartes.

Origine, nature et fin de la Cité selon Aristote.

Principe de l'universalisation des maximes selon Kant.

Les différentes formes de gouvernement dans le Politique et la République.

Le Mythe du Politique.

Rapports de la Science et de la Moralité chez Comte.

La Contingence et l'analyse de Leibniz.

Les Idées claires et distinctes de Leibniz.

Les perceptions insensibles.

Valeur de l'observation pathologique en psychologie.

Le Temps, la Durée, l'Éternité.

L'abstraction et l'idée abstraite.

De l'association des idées par ressemblance.

L'Intuition en morale.

De l'idée de contrat social.

LIVRES NOUVEAUX

Histoire et solution des problèmes métaphysiques, par Ch. Renouvier, 1 vol., 477 p., Alcan, 1901. — Depuis que le plan qu'il s'était tracé au début de ses *Essais de critique générale* a été complètement rempli, et qu'il l'a complété par sa *Science de la morale*, c'est dans l'étude de l'histoire de la philosophie que M. Renouvier a cherché une confirmation de ses idées : aussi bien le fait des divergences des philosophes et de leur irréductible opposition est une des bases de sa doctrine. — Dans l'*Esquisse d'une classification des systèmes*, il interrogeait les plus grands penseurs sur les trois ou quatre questions essentielles de sa propre philosophie, et il lui semblait les voir se partager spontanément en deux camps, les solutions données aux unes et aux autres se reliant comme par une solidarité logique. — Reprenant cette étude d'un point de vue plus dogmatique et dialectique dans ses *Dilemmes*, il voulait récemment établir a priori cette solidarité, et réduire la métaphysique à trois ou quatre, sinon à une unique alternative, capable de déterminer, selon que le choix se porte dans un sens ou dans l'autre, toute l'attitude philosophique d'un penseur. — Le présent volume tend à confirmer a posteriori cette démonstration : esquissant à grands traits la physionomie de chaque système, à un point de vue plus strictement historique cette fois, il veut en dégager le principe, en faire apparaître les difficultés, montrer de quelle thèse primitivement acceptée elles dérivent, et vérifier ainsi la nécessité latente des dilemmes, et l'acte d'option inaperçu qui se cache à la base du système. Ce choix inévitable, le néo-criticisme prétend avoir seul le mérite de le reconnaître et la franchise de l'avouer, le contraignant ainsi à se faire au grand jour, et par là même à se fonder, non plus sur l'inconscience du sentiment, mais sur des motifs rationnels et clairement appréciés. Il semble par là que l'ouvrage soit inspiré par une pensée assez analo-

gue à celle de Ravaisson dans son *Rapport*, et soit destiné à montrer que le néo-criticisme ou résout, ou éclaircit les difficultés où se débattent les autres systèmes. Il ne s'agit de rien moins, d'ailleurs, que de les concilier : M. Renouvier reste jusqu'au bout le philosophe de la liberté : les idées lui apparaissent toujours par couples de contradictoires, tels qu'admettre l'une, c'est radicalement nier l'autre.

Il est inutile de rappeler que les services rendus par M. Renouvier comme historien de la philosophie sont presque égaux à ceux qu'il a rendus comme penseur original : ce serait redire ce que chacun sait que de vanter son érudition encyclopédique, son intelligence profonde des doctrines, l'impartialité avec laquelle il les expose, que ne trouble pas la rigueur avec laquelle il les juge; et enfin l'originalité de plus d'une des interprétations qu'il en donne. Les chapitres sur les anté-socratiques, sur Platon et Aristote, sur le néo-platonisme, sur Descartes et sur Kant, sont d'un raccourci lumineux et plein dont un grand penseur est seul capable. — L'œuvre se termine par un chapitre sur le néo-criticisme, qui a cet intérêt particulier de faire la part, telle que M. Renouvier lui-même la conçoit, des influences diverses qu'il a subies et des parentés intellectuelles qu'il se reconnaît. Son effort, d'ailleurs, pour se métamorphoser en néo-cartésien et se relier plus étroitement ainsi à la tradition nationale, paraîtra peut-être plus ingénieux et curieux que probant, au moins si l'on pense aux thèses mêmes et au contenu des deux philosophies. Que la source du Renouviérisme se trouve avant tout dans la fusion du phénoménisme anglais avec le kantisme de la *Raison pratique*, c'est ce dont on se doutait déjà, mais ce que fait mieux ressortir ce dernier volume.

La Réforme de l'Enseignement par la Philosophie, par Alfred Fouillée, membre de l'Institut, 1 vol. de 214 p., in-18, Colin. — M. Fouillée réunit dans ce volume des études qui ont paru dans la *Revue politique et parlementaire*; elles ont vivement ému les historiens, les littérateurs et les hommes de science, dont elles constataient l'insuffisance pédagogique, et, par cette émotion même, elles ont démontré combien ces critiques ont été fondées: affecter de voir dans M. Fouillée un spécialiste qui réclamait pour une spécialité, c'est avouer qu'on ne comprend rien ni à ce qu'on enseigne ni à ce que doit être l'enseignement. L'éducation est la formation de l'esprit: elle suppose la connaissance de cet esprit, l'étude du développement de la connaissance humaine, la réflexion sur l'unité de la connaissance et de l'action; c'est pourquoi il n'y a pas d'autre pédagogie que la philosophie elle-même. En montrant que toute réforme de l'enseignement implique des principes philosophiques et exige chez les élèves et surtout chez les maîtres une culture philosophique, M. Fouillée ne cherche à diminuer le rôle ni de l'histoire, ni de la science, ni de la littérature; tout au contraire il veut qu'elles soient en état de remplir leur tâche éducative, de contribuer à l'efficacité et à l'unité de l'enseignement national. Aussi l'éminent penseur a-t-il raison de dire que c'est rendre le service essentiel à la France et à la République que de lui rappeler qu'il faut à un pays une conscience morale, et que la conscience morale est inséparable de la conscience intellectuelle. « Une nation qui donnerait aux autres nations le premier grand exemple d'une éducation vraiment philosophique rendrait service à l'humanité en même temps qu'à elle-même. Et quelle nation peut mieux le faire que la patrie de Descartes? »

Malebranche, par Henri Joly, 1 vol., XII-296 p. — **Pascal**, par Ad. Hatzfeld, XII-291 p. (Collection : *Les Grands Philosophes*, chez Alcan.) — Il n'y a pas grand chose à dire du Malebranche de M. Joly; la préface, où l'auteur raconte la genèse de l'ouvrage, disposerait à la sympathie et à l'indulgence, s'il ne s'agissait de Malebranche. M. Joly a lu avec beaucoup d'intérêt les œuvres de Malebranche: il en a noté certains passages qu'il a transcrits dans son œuvre et qui feraient connaître assez agréablement les opinions du philosophe. Seulement il se trouve que Malebranche est un systématique, et que son historien n'a rien fait encore s'il n'a retrouvé la méthode dialectique qui constitue et relie entre elles les différentes thèses doctrinales. A ce soin M. Joly s'est dérobé systématiquement: ce qu'il y a d'original et de profond dans la pensée de Malebranche le gêne: il glisse sur la vision en Dieu et sur les causes occasionnelles, sans doute parce qu'il lui sera plus aisé de les abandonner s'il ne les a pas approfondies, et il en arrive à écrire dans sa conclusion : « Qu'on néglige pour un instant les expressions particulières de vision en Dieu et de causes occasionnelles, qu'on en fasse, suivant le mot préféré d'aujourd'hui, de purs symboles; il sera difficile d'affecter pour le fond de ces théories un dédain superficiel. »

Le Pascal de M. Hatzfeld est l'œuvre posthume d'un homme qui avait vécu pendant cinquante ans dans la méditation de Pascal, qui peut-être lui avait dû en partie la transformation de ses sentiments et de

ses croyances, et c'est dans ce rapport à la personnalité de l'auteur qu'est le grand intérêt de l'ouvrage. Non que la biographie psychologique ne soit écrite avec une simplicité pénétrante, que l'analyse de la méthode de Pascal pour « la conquête de la certitude » et l'étude de « l'apologie de la religion » dont les Pensées nous ont conservé les fragments ne révèlent dans leur concision la probité intellectuelle et la fermeté de pensée qui caractérisaient l'esprit de M. Hatzfeld; encore à ces trois chapitres essentiels faut-il ajouter une critique du jansénisme et une justification de la casuistique, peut-être partiales, mais solides, et une revue attentive des travaux scientifiques (dus à la collaboration de M. le lieutenant Perrier). Mais le livre a le grave défaut de ne pas avoir paru à la date où l'auteur l'avait pensé, et où il avait un grand mérite à le penser. Il est une réponse directe à M. Cousin : reconstituer la doctrine de Pascal, c'est détruire la légende du Pascal sceptique et romantique, et c'est à quoi M. Hatzfeld avait travaillé par son enseignement, à quoi il aurait contribué par son livre, s'il l'avait publié, comme il eût pu le faire sans grand changement, vingt ou trente ans plus tôt. Aujourd'hui il se trouve que l'autorité de M. Cousin n'est plus qu'un souvenir historique, et les discussions de M. Hatzfeld semblent bien rétrospectives.

La formation du radicalisme philosophique, par Élie Halévy, docteur ès lettres, professeur à l'Ecole libre des Sciences politiques. Tome I : *la Jeunesse de Bentham*, XV-443 p. — Tome II : *l'Évolution de la Doctrine utilitaire de 1789 à 1815*, IV-385 p. Paris, Alcan, 1901. — Il a été rendu compte dans le supplément de mars de la soutenance des thèses que M. Halévy a présentées à la Sorbonne : la thèse française, qui avait un titre légèrement différent : la Révolution et la doctrine de l'Utilité (1789 et 1815), est devenue le second volume de l'important ouvrage que nous annonçons aujourd'hui, et il sera complété par un troisième volume qui conduira le lecteur jusqu'en 1832, moment où le radicalisme philosophique est en Angleterre une doctrine constituée, officiellement professée par un certain nombre de penseurs et de publicistes. Nous n'avons donc pour le moment qu'à en signaler l'apparition au public philosophique, qui y est doublement intéressé, — d'abord par le contenu : M. Halévy a reconstitué une époque de la pensée anglaise qui était mal connue des historiens anglais, poussant ses recherches laborieuses jusque dans le labyrinthe des manuscrits de Bentham et récompensé par des trouvailles heureuses qui enrichissent de précieux inédits son premier volume; ensuite par la méthode : M. Halévy a étudié a doctrine du radicalisme philosophique dans toute la complexité de sa compréhension, principes psychologiques, applications juridiques, conséquences économiques, théories politiques, et on pourrait ajouter dans toute la complexité de son extension, dans la pluralité des individus, dans la diversité des écrits et des événements, s'attachant à mettre en lumière cette vérité que, indépendamment et au-dessus de ce que croient être ou faire les individus en tant qu'individus, les idées se développent en vertu de leur logique interne et se groupent par une loi d'attraction rationnelle.

La Logique de Leibniz, d'après des documents inédits, par Louis Couturat, chargé de cours à l'Université de Toulouse, 1 vol. de XII-607 p., gr. in-8°, Paris, Alcan. — M. Louis Couturat a conçu le projet de faire connaître les différents travaux qui, en Allemagne, en Angleterre et en Italie, ont pour but d'édifier une science générale qui soit en quelque sorte l'unité de la Logique et de la Mathématique; il a voulu remonter aux précurseurs, et il a rencontré Leibniz; c'est ici, devant la richesse des idées, devant l'intérêt et la variété des tentatives, que son projet primitif s'est élargi; le chapitre devenait un livre, et le livre à son tour s'enrichissait par une fortune inattendue. M. Couturat, pour être sûr de ne rien laisser échapper de ce qui devait servir à mettre en lumière la pensée de Leibniz, allait examiner les manuscrits de Hanovre, et là il prenait sur le fait la négligence des éditeurs qui l'avaient précédé; il annonce la publication d'un volume d'opuscules et de fragments qui avaient paru négligeables à Erdmann ou à Gerhardt, et qui sont devenus précieux depuis que l'interprète de Leibniz en a restitué le sens et la valeur; de sorte que l'ouvrage de M. Couturat est une introduction à la fois au traité de Logique algorithmique et à l'édition des inédits de Leibniz. Cette introduction est un monument qui fera honneur à l'érudition française : M. Couturat a suivi pas à pas, année par année, toutes les démarches successives d'un esprit qui n'a jamais abandonné ses rêves de jeunesse, et qui savait se découvrir chaque jour une nouvelle piste, tracer un nouveau chemin, sans rien sacrifier pourtant de l'unité systématique. Ce sont les premières réflexions de son adolescence qui conduisaient Leibniz à dépasser la logique de l'École, à esquisser une combinatoire qui, à son tour, supposait une caractéris-

tique universelle. C'est pour arriver à cette logique universelle que Leibniz demandait aux membres de l'humanité pensante de concentrer tous leurs efforts, de former des Académies, de constituer une langue universelle et de créer une encyclopédie. La Logique universelle se précise et reçoit un commencement de réalisation comme mathématique universelle; les idées que Leibniz sème à profusion, en vue de son calcul logique et de son calcul géométrique, ne sont pas des rêves, mais des « intuitions prophétiques »; elles ont servi de fondement aux différentes théories que les logiciens modernes ont développées; s'ignorant le plus souvent les uns les autres, ils relèvent pourtant de Leibniz comme de la monade qui les enveloppait et qui, par eux, aurait déroulé ses replis. En même temps d'ailleurs qu'elle rend hommage au génie de Leibniz, la logique moderne expliquerait pourquoi de tant de projets il n'est rien résulté de consistant et de constitué : c'est que Leibniz n'aurait point pris en considération la portée existentielle des propositions qui ne serait pas la même dans les universelles et dans les particulières, et qu'il aurait sacrifié au point de vue aristotélicien de la compréhension le point de vue de l'extension qui seul permet le traitement mathémathique des éléments logiques. En dehors de cette conclusion, qui méritera d'être examinée lorsque aura paru l'exposé complet de la logique algorithmique, l'ouvrage de M. Couturat comporte une conséquence relative à la métaphysique de Leibniz, à savoir que cette métaphysique est un panlogisme, tout raisonnement se réduisant à l'analyse et toute analyse étant fondée sur le principe d'identité. C'est dans le chapitre central de son livre, intitulé *la Science générale*, que M. Couturat développe cette interprétation de la pensée de Leibniz, où il se rencontre en partie avec M. Russell. Oserons-nous dire que, tout en étant favorable à une exégèse qui, par delà l'enveloppe théologique qui la recouvre diplomatiquement, retrouve dans le système de Leibniz l'âme philosophique du spinozisme, nous ne sommes pas convaincus par l'argumentation de M. Couturat? Si la métaphysique semble se réduire aussi facilement à la logique, c'est que la logique à son tour repose sur la métaphysique. Que toute science tire analytiquement du sujet les prédicats qui y sont inclus, soit : mais le sujet n'est pas le sujet logique, c'est la substance métaphysique, la monade, homme ou Dieu, en qui est contenue dès le principe une infinité qualitative, et comme M. Pierre Boutroux le faisait remarquer à M. Russell dans une remarquable critique qui a paru dans cette Revue même, la logique suppose les sujets, mais elle ne les pose pas. Bref, M. Couturat a magistralement démontré que, pour aller à la Monadologie, on peut partir de la Logique leibnizienne; mais il semble que c'est encore suivre la marche qui conduit de la circonférence au centre, comme si l'on partait des problèmes soulevés au temps de Leibniz par la mécanique, par la biologie, par les controverses sur l'origine des idées.

Pour la Liberté de Conscience, conférences populaires par MM. Ballaguy, Bouglé, Darlu, Lottin et Rayot, 1 vol. in-12, de VIII-215 p., Paris, Cornély. — Il est inutile de dire que l'inspiration de ces quatre conférences nous est pleinement sympathique; qu'il nous soit permis de regretter que le caractère sacré de la liberté de conscience, affirmé avec énergie, n'y soit pas démontré peut-être avec la rigueur nécessaire. D'une part, en effet, les quatre conférenciers sont convaincus, certainement, que la thèse anarchiste est fausse, suivant laquelle toute espèce de contrainte légale doit être immédiatement et radicalement abolie, qu'à tout le monde n'appartient ni le droit de tout faire, ni même le droit de tout dire. Or, toute loi pénale est une infraction à la liberté de conscience. Sans doute nous tenons pour détestable que deux groupes d'hommes se persécutent parce que l'un tient pour la communion sous les deux espèces, l'autre pour la communion sous une espèce; mais c'est que nous avons une opinion faite sur ces deux opinions : nous les considérons comme également indifférentes au bien public. Sans doute nous laissons le fou libre de dire et d'imprimer que $2 + 2 = 5$; du moins l'enfermons-nous dans un hospice d'aliénés lorsqu'il devient, par l'incohérence de ses affirmations et de ses actes, dangereux pour ses semblables. D'autre part, il est incontestable que toute société repose sur un fond spirituel, est, dans son essence, une *unanimité*; mais l'idée d'une vérité imposée est une idée contradictoire; l'idée de la liberté de conscience redevient ainsi partie intégrante de l'idée sociale. Mais encore ne suffit-il pas à l'État de s'abstenir dans la société actuelle, pour que règne la liberté des consciences individuelles. Une série de groupes coexiste avec l'État, préexiste à l'État, groupes où la majorité tyrannise la minorité, où les hommes faits tyrannisent les enfants. La question ne saurait dès lors être éludée de savoir de

quel côté la liberté des consciences court le plus de risques, du côté des groupes locaux et familiaux, ou du côté de l'État. La tutelle de l'État est nécessaire au progrès de la vérité; l'État est, à bien des égards, le protecteur des intérêts de l'individu contre les intérêts du groupe. Même devant un auditoire populaire, la thèse de la liberté de conscience pouvait être définie avec rigueur, et dans les limites qu'exige la logique.

REVUES ET PÉRIODIQUES

L'Année philosophique (onzième année, 1900), publiée sous la direction de F. Pillon, ancien rédacteur de *la Critique philosophique* (1 vol., 316 p., in-8°, Alcan, 1901). — L'*Essai sur les catégories* de M. Dauriac fait suite au mémoire sur la doctrine néo-criticiste des catégories qui a été publié dans le premier volume de la *Bibliothèque du congrès international de philosophie*. L'auteur y établit que les catégories, telles que les entend M. Renouvier, sont contingentes hors la catégorie de nécessité analytique; mais, dans une seconde partie, il se demande si on ne pourrait pas établir entre ces catégories une participation, et il signale aux philosophes le problème platonicien qui s'impose à eux, et que déjà, suivant la remarque ingénieuse de M. Dauriac, les sciences résolvent en partie par la mathématisation progressive de leurs lois. — En dehors de cet intéressant Essai, les autres articles de l'Année philosophique sont consacrés à l'histoire de la Philosophie, et on ne songera point à s'en plaindre si on considère les sujets traités et le nom de ceux qui les traitent. M. Brochard étudie *les mythes dans la philosophie de Platon*; tout en rendant justice à la thèse hardie et brillante de M. Couturat, M. Brochard montre qu'un procédé de critique aussi rigoureux réduirait arbitrairement le contenu du platonisme; si la philosophie de Platon est essentiellement une dialectique, elle doit justifier en les subordonnant les formes inférieures de la connaissance en les rapportant aux formes inférieures de l'être, et c'est à quoi est éminemment appropriée la vraisemblance du mythe. — M. Hamelin met en lumière, dans son travail *sur une des origines du spinozisme*, ce que la philosophie de Spinoza contient d'aristotélisme, et il montre par une argumentation solide et forte à quels intermédiaires il faut recourir pour retrouver la filiation entre deux doctrines, à tant d'égards si éloignées l'une de l'autre. — Enfin M. Pillon continue les études qui ont pour titre — et qui devaient à l'origine avoir pour sujet : l'*Évolution de l'idéalisme au* XVIIIe *siècle*; en fait il s'est installé dans l'étude de Bayle, comme dans le meilleur observatoire pour examiner le XVIIe siècle. Cette année il refait, avec Bayle, la critique du spiritualisme cartésien. Il montre d'une façon péremptoire comment le cartésianisme a ruiné la notion aristotélicienne de la substance, et comment il avait fait apparaître le caractère nettement matérialiste de la scolastique chrétienne: exposant ensuite comment, de la critique de la substance étendue, Bayle passait à la critique de la substance pensante chez Descartes, il cherche à établir que cette critique devait logiquement conduire son auteur non au scepticisme, mais au phénoménisme idéaliste. Seulement, il y aurait à se poser deux questions, que nous nous contenterons d'énoncer : est-il sûr que Bayle n'ait pas — comme il le fait volontairement pour Spinoza — attribué à Descartes la définition scolastique de la substance? et qu'en revanche le cartésianisme ne contienne pas déjà la notion de la substance, telle que M. Pillon la réintégra dans son phénoménisme, et ne définisse pas l'âme comme conscience et comme personne?

L'Année sociologique, publiée sous la direction de Émile Durkheim, quatrième année (1899-1900). — Ce recueil, organisé dans le détail d'une façon de plus en plus définitive, rend cet inappréciable service, sous la direction d'un penseur essentiellement rationaliste, de fixer les catégories dans un ordre d'idées où, trop généralement, on se croit autorisé à penser par images vagues et à écrire par métaphores. La série d'*analyses* qui constituent la majeure partie de l'ouvrage, en sont aussi, sans doute, la partie la plus importante philosophiquement. Trois *mémoires originaux* la précèdent : l'un, sur *le régime des castes*, par M. C. Bouglé, clair et bien documenté, l'autre sur *deux lois de l'évolution pénale*, où M. Durkheim donne une précision nouvelle à des idées dont son ouvrage sur la division du travail social ne contenait que le germe; le troisième *sur les causes d'extinction de la propriété corporative*, par M. Charmont, un peu trop succinct et dont l'on n'aperçoit pas nettement l'intérêt final. — Qu'il nous soit permis de signaler une note (p. 69) où l'on voit comment une certaine scolastique verbale encombre la sociologie d'aujourd'hui. M. Durkheim, dans cette note, refuse « de classer les sociétés d'après leur état de civilisation », comme Spencer et Steinmetz. « Car, alors, on est obligé d'attribuer une *seule et même société* à une plu-

ralité d'espèces, en suivant les degrés de civilisation qu'elle a progressivement parcourus. Que dirait-on d'un zoologiste qui fragmenterait ainsi un animal entre plusieurs espèces? » Mais, demanderons-nous à notre tour, à quel signe le zoologiste reconnaît-il l'existence d'un animal, si ce n'est à la persistance en lui de certains caractères spécifiques? Et qu'est-ce qui nous permet d'affirmer d'une société qu'elle reste dans le temps une *seule et même société*, si ce n'est que certaines formes politiques y persistent, que la civilisation y présente constamment un certain caractère défini? « La France du XVIIe siècle et celle du XIXe appartiennent au même type, et pourtant l'organe régulateur suprême s'est transformé. » Oui, mais une certaine administration centralisée a persisté. Que dira-t-on de la France du XIVe siècle? de la France sous Charlemagne? de la Gaule Romaine? de la Gaule préhistorique? C'est ici la querelle d'un Aristotélicien, suivant qui l'être en tant qu'être est le fondement substantiel des qualités, des idées, et d'un Platonicien, suivant qui l'être appartient aux idées dont la matière est le soutien. On doute que cette querelle puisse recevoir une solution positive, ni contribuer au progrès de la sociologie, entendue comme une science positive.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.)

(N° DE NOVEMBRE 1901)

LA PHILOSOPHIE DANS LES UNIVERSITÉS

FRANCE

Paris.

Université (Faculté des lettres).

Philosophie : M. G. Séailles, professeur : *L'Idéal moral*, le samedi de 2 h. 1/2 à 3 h. 1/2; — conférences pratiques en vue de l'agrégation, le jeudi de 1 h. 1/2 à 3 h. 1/2.

Science de l'Éducation : M. F. Buisson, professeur : *De l'Éducation du sens social*, le jeudi à 4 h.; — exercices de pédagogie pratique et lectures d'auteurs pédagogiques, le samedi de 4 h. à 6 h.

Histoire des doctrines politiques : M. Henry Michel, chargé du cours étudiera le mardi à 4 h. 1/2 *le développement de l'idée démocratique dans l'œuvre d'Edgar Quinet et dans l'œuvre de Michelet* (cours public). Le samedi matin il dirigera (à 9 heures) des travaux relatifs au cours, et il expliquera (à 10 heures) un auteur du programme de l'agrégation de philosophie (cours fermés).

Besançon.

Philosophie : M. Colsenet, doyen de la Faculté des Lettres, professeur : Conférence de licence, lundi : *Morale théorique.* — Mercredi : *Histoire de la philosophie moderne.* — Cours, vendredi : *Descartes.*

Bordeaux.

Philosophie : M. G. Rodier, maître de conférences : le mercredi à 5 h., Histoire de la philosophie grecque (suite) : *La période philosophique de Philon à Proclus;* — le jeudi à 8 h. 1/2 et à 5 h., explication des auteurs inscrits au programme de l'agrégation.

Poitiers.

Philosophie : M. Mauxion, professeur. Cours : *Le problème moral.* — I. *Le problème moral et le temps présent.* — II. *La Morale du spiritualisme; le Bien absolu.* — III. *La Morale du criticisme; l'Impératif catégorique.* — IV. *La Morale du pessimisme; la Pitié.* — V. *La Morale du positivisme; l'Altruisme.* — VI. *La Morale d'Herbert Spencer; l'Évolutionnisme.* — VII. *La Morale des sociologues; la Sociabilité et le Psychisme social.* — VIII. *Résultat de la critique des doctrines; le Bien est un idéal en voie d'évolution; Explication de la liberté, de l'obligation, du remords.* — IX. *Analyse de l'idéal moral : l'élément esthétique; l'élément rationnel; l'élément sympathique.* — X. *Evolution de l'élément esthétique.* — XI. *Évolution de l'élément rationnel.* — XII. *Evolution de l'élément sympathique.* — XIII. *Synthèse; la Morale de l'avenir.*

Toulouse.

Philosophie : E. Thouverez, professeur; le mercredi à 10 h. 1/4 (à partir du 15 février), agrégation et licence : *Etude de philosophie scientifique*; — le jeudi à 10 h. 1/4, agrégation : *Les auteurs modernes du programme de l'agrégation, à l'écrit, pour 1902*; — le vendredi à 10 h. 1/4, licence : *Cours d'histoire de la philosophie moderne*; — le samedi à 5 h. (du 1er décembre au 15 février), cours public : *Introduction à la Métaphysique spiritualiste.*

SUISSE

Lausanne.

FACULTÉ DES LETTRES (année 1901-1902).

M. MILLIOUD, professeur. — I. Philosophie ancienne. *Histoire des principaux problèmes* : 3 heures. — II. *Moralistes, psychologues et sociologues contemporains* : 2 heures. A. *La morale dans les principales confessions chrétiennes : méthode; principes; la vie morale; lacunes.* B. *La morale dans les principales écoles philosophiques; méthode; principes; influence; lacunes.* C. *Tentatives récentes* : 1° *Essais de réforme de l'échelle des valeurs en morale.* 2° *Essais tendant à fonder la morale sur les données des sciences positives : les biologistes; les sociologues; questions pendantes.* — III. Conférences de philosophie : 2 heures; Explication de textes; travaux d'élèves; discussions.

BELGIQUE

Louvain.

PROGRAMME DES COURS DE L'UNIVERSITÉ (année académique 1901-1902.)

Institut supérieur de philosophie (école Saint-Thomas d'Aquin). — Président : D. MERCIER. — Secrétaire : S. DEPLOIGE.

1re Année : **Baccalauréat**, Cours généraux. — D. MERCIER, Prof. ord., et M. DE WULF, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Logique*, mardi de 16 h. 1/2 à 18 h., mercredi et jeudi de 16 h. à 17 h. 1/2, vendredi de 15 h. à 16 h. 1/2 pendant le 1er semestre. — M. DE WULF, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Ontologie*, mardi de 16 h. 1/2 à 18 h., mercredi de 16 h. à 17 h. 1/2, jeudi de 11 h. à 12 h. 1/2, vendredi de 8 h. à 9 h. 1/2, pendant le IId semestre. — *L'Histoire de la philosophie du moyen âge*, mercredi à 8 h., pendant le 1er semestre. — A. THIÉRY, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychophysiologie*, lundi de 8 h. à 10 h., pendant le IId semestre. — *La Physique*, lundi de 8 h. à 10 h., samedi de 11 h. à 13 h., pendant le 1er semestre.

Deuxième Année : **Licence**, Cours généraux. — A. THIÉRY, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie*, mardi et mercredi de 10 h. à 11 h. 1/2, pendant le 1er semestre; mercredi à 10 h., pendant le IId semestre. — *La Psychophysiologie*, lundi de 8 h. à 10 h., pendant le second semestre. — Laboratoire de psychophysiologie, vendredi à 15 h., pendant 1er semestre. — J. FORGET, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Philosophie morale*, jeudi et vendredi de 9 h. à 10 h. 1/2, pendant le IId semestre. — M. DE WULF, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Histoire de la philosophie du moyen âge*, mercredi à 8 h., pendant le 1er semestre. — *Histoire de la philosophie*, mercredi à 11 h. et jeudi à 16 h., pendant le IId semestre.

Troisième Année : **Doctorat**. — D. MERCIER, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres, et A. THIÉRY, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie*, jeudi à 10 h. 1/2, vendredi à 9 h., pendant le 1er semestre; jeudi et vendredi à 8 h., pendant le IId semestre. — A. THIÉRY, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychophysiologie*, lundi de 8 h. à 10 h., pendant le IId semestre. — Laboratoire de Psychophysiologie, vendredi à 15 h., pendant le 1er semestre. — S. DEPLOIGE, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *Le Droit naturel et le Droit social*, mardi et jeudi de 11 h. 1/2 à 13 h., mercredi et samedi de 8 h. à 9 h. 1/2 pendant le 1er semestre. — D. MERCIER, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Théodicée*, jeudi et vendredi à 8 h., pendant le 1er semestre. — M. DE WULF, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Histoire de la philosophie*, mercredi à 11 h. et jeudi à 16 h., pendant le IId semestre. — L. BECKER, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée*, mardi et jeudi de 9 h. à 10 h. 1/2, pendant toute l'année.

Conférences. — J. FORGET, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *Exposé scientifique du dogme catholique.* — L. DE LANTSHEERE, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *La Philosophie moderne.* — *La Philosophie de l'histoire.* — E.-L.-J. PASQUIER, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Les Hypothèses cosmogoniques.* — C. VAN OVERBERGH. *Le Socialisme contemporain.* — G. LEGRAND. *Les Origines de la littérature réaliste en France au* XIXe *siècle.*

Cours pratiques. — Laboratoire de psychophysiologie, sous la direction de M. A. THIÉRY, le vendredi à 15 h. — Laboratoire de chimie, sous la direction de M. D. NYS, le vendredi à 15 h. — Conférences de philosophie sociale, sous la direction de M. DEPLOIGE, le mercredi à 18 h. — Séminaire d'histoire de la philosophie du moyen âge, sous la direction de M. M. DE WULF, le jeudi à 18 h.

LIVRES FRANÇAIS NOUVEAUX

La méthode historique appliquée aux sciences sociales, par CH. SEIGNOBOS. 1 vol. in-8°, de 322 p. Alcan, 1901. — « Il serait chimérique de se proposer un plan que les matériaux ne se prêteraient pas à réaliser : on ne construira pas une Tour Eiffel avec des moellons. C'est là une néces-

sité pratique qu'oublient les philosophes quand ils veulent construire une science sociale avec une méthode métaphysique ou en imitant le plan des sciences biologiques sans tenir compte de la différence des matériaux » (p. 94). « Tout système qui pour expliquer la solidarité entre les diverses espèces de phénomènes sociaux commence par admettre l'unité de la vie sociale repose sur un besoin métaphysique d'unité contraire aux conditions de la méthode scientifique. On n'a pas le droit d'admettre *a priori* l'unité des phénomènes pas plus en science sociale qu'en chimie. Si l'on doit arriver à constater un jour une unité cachée, ce ne sera qu'après avoir passé par une étude empirique qui aura tenu compte de la diversité évidente de faits constatés par l'expérience » (p. 269). Ces maximes devraient être méditées par nos métaphysiciens et nos moralistes d'École, par les dialecticiens de l'évolutionisme, de la psychologie physiologique, par tous les scolastiques. Les généralisations pseudo-scientifiques sont actuellement les plus dangereuses. M. Seignobos les vise particulièrement. On lira avec fruit sa critique des conceptions biologiques, et transformistes (p. 130-143, 228 et sqq.), des conceptions que nous appellerons, pour abréger, matérialistes de l'histoire, interprétation économique, et marxiste réfutée peut-être d'une façon quelque peu extérieure (p. 261 et sqq.), mathématique (p. 127), anthropogéographique, anthropologique (p. 273 sqq.), des conceptions psychologiques abstraites (celle par exemple de l'économie politique orthodoxe, p. 132). L'erreur commune à toutes ces théories est de prétendre à une unité, à une précision généralement illusoires. Ne confondons pas précis et exact (p. 34). La science des faits (statistiques, recensements, etc.) est la moins avancée en histoire, celle des croyances est la plus facile, la plus sûre. Il n'y a par suite pas d'histoire sans psychologie. La méthode historique est exclusivement une méthode d'interprétation psychologique par analogie (p. 25; cf. p. 112, 118, 176 et sqq.).

Le livre donne l'impression directe d'un esprit scientifique, à la fois rigoureux et souple, qui s'efforce de s'adapter parfaitement au réel, à tout le réel, d'une probité absolue, condition première et non toujours réalisée de la recherche. Il faut avant d'entreprendre aucun travail de critique résoudre pour soi-même cette question préjudicielle : « Veut-on travailler en savant?... Veut-on opérer... pour arriver à l'Institut? (p. 31). » Visiblement M. Seignobos n'y songe guère. Nous ne reprocherons à l'auteur que de pécher par trop de scrupules. Les règles et les procédés de la méthode sont analysés avec une minutie parfois fatigante qui rappelle la manière des Anglais. De longues pages de conseils, parfois sans un exemple, sont quelque peu fastidieuses. Peut-être serait-il mieux de dégager la méthode d'un exemple, d'un cas bien analysé.

Œuvres scientifiques de Gustave Robin, réunies et publiées, sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique, par Louis Raffy. Tome II, fasc. 1 : *Physique mathématique*; fasc. 2 : *Thermodynamique générale*. Paris, Gauthier-Villars, 1899-1901. — Les œuvres posthumes de Gustave Robin, enlevé prématurément à la science et à l'enseignement (il fut chargé du cours de Chimie physique à la Faculté des sciences de Paris de 1896 à sa mort, 1898) doivent former trois volumes : un de Mathématiques, un de Physique et un de Chimie. Celui dont nous annonçons l'apparition est le second : la partie la plus originale en est un cours de Thermodynamique où l'auteur a essayé de fonder la Statique et la Dynamique générales (c'est-à-dire en somme la Physique et la Chimie tout entières) sur des bases purement expérimentales. Substituer partout la méthode inductive à la méthode déductive, qu'il réduit d'ailleurs à la première (« raisonner, c'est faire une série d'expériences internes »); partir toujours des faits pour revenir aux faits; constituer la science avec des images sensibles, copies exactes ou tout au plus simplifiées de la réalité, et non avec des hypothèses mathématiques invérifiables (touchant l'invisible et les infiniment petits); n'admettre pour lois physiques que le résultat immédiat et vérifiable des inductions, et n'ériger en *principes* que le résumé d'un grand nombre d'expériences; se laisser guider par la nature au lieu de prétendre la deviner, la décrire plutôt que la reconstruire, telles sont les idées directrices de la pensée de G. Robin. Son œuvre constitue, au point de vue philosophique, le plus puissant effort qui ait été fait pour édifier la Physique (et même les Mathématiques) par une méthode rigoureusement empiriste et positiviste. Cela suffit à en faire entrevoir la profonde originalité. Elle n'est pas moins originale au point de vue scientifique : l'auteur a fondé la Statique générale, non plus sur *le* principe de Carnot, mais sur *deux* principes de Carnot qu'il a le premier distingués et formulés; et la Dynamique générale sur le principe de l'équivalence généralisé. En somme, c'est une tentative hardie et presque héroïque pour refondre les sciences expérimentales suivant des idées systéma-

tiques, en dehors de toute tradition et de toute convention, et pour obtenir une conception absolument *réaliste* de la nature.

La Psychophysique, par Marcel Foucault, professeur agrégé de philosophie, docteur ès lettres, 1 vol., 491 p. in-8°; Paris, Alcan, 1901. — Cette thèse pour le doctorat, soutenue devant la Faculté des lettres de l'Université de Paris, est un travail historique et scientifique de la plus haute valeur. M. Foucault s'est attaqué à un sujet difficile entre tous, séduisant pour les non-mathématiciens qui se laissent prendre à l'artifice des méthodes et s'amusent à réduire en formules des phénomènes réfractaires, mais, autant qu'il a séduit d'abord, décevant et ingrat pour les chercheurs probes qui voudraient quelque certitude dans les résultats; sans renoncer à l'ambition d'avoir travaillé pour sa part à l'avènement, prochain ou lointain, d'une psychologie positive, il a fait preuve d'une rare pénétration critique. Dans l'exposé de l'œuvre de Fechner qui forme la première partie de son ouvrage, il démêle avec soin les données que lui fournissaient ses prédécesseurs, les matériaux empruntés à l'expérience, et d'autre part les postulats d'ordre mathématique et d'ordre psychologique qui ont abouti *déductivement* à la formule logarithmique. Ces postulats ont fait l'objet de critiques fameuses, dont M. Foucault ne conteste nullement l'évidence; aussi n'accepte-t-il aucune des corrections ingénieuses qui ont été proposées par Helmholtz, par Delbœuf, par Wundt, entre autres; seulement il n'admet pas qu'il ne reste rien de l'édifice construit par Fechner : il ne reposait pas sur une base solide, parce que l'intensité n'est pas un caractère directement applicable à la sensation prise dans sa totalité, mais il est possible qu'il doive être reconstruit sur une autre base; en effet la sensation qui est l'objet de la psychophysique est non pas la sensation brute, mais la sensation perçue, c'est-à-dire l'achèvement d'un processus mental assez complexe et qui peut se prêter à la mesure par l'un ou par plusieurs de ses aspects. A la suite de Stumpf — et déjà Wundt avait eu le pressentiment de cette distinction. — M. Foucault distingue de la perception la sûreté du jugement de perception ou, ainsi qu'il s'exprime après avoir rappelé comme l'inspiration centrale de son livre les définitions de Descartes et de Leibnitz, la clarté. Et alors un double problème se présente : rechercher si les méthodes psychophysiques, actuellement employées, n'ont pas porté en fait, et à l'insu de leurs auteurs, sur la mesure de la clarté comme sur l'élément proprement quantitatif des sensations, et, d'autre part, rechercher comment, la mesure de la clarté étant désormais le but de la psychophysique, les méthodes et les formules y doivent être adaptées : discussion de la loi de Gauss, laquelle ne peut plus avoir le même sens en psychologie où il s'agit de constater les erreurs de l'observation, qu'en astronomie où il s'agit de les éliminer; critique et correction des méthodes connues de Fechner et des méthodes nouvelles. C'est la partie la plus originale du livre et c'était la partie la plus délicate : M. Foucault avait à lutter contre l'impression qu'il avait créée en exposant les demi-échecs des tentatives antérieures, par la simplicité, la netteté sincère de sa discussion. M. Foucault a réussi, sinon à justifier sa conception, ce qui serait prématuré, du moins à montrer qu'elle posait une question intéressante à laquelle l'avenir répondra, et c'était, je pense, son unique ambition. Pour nous, nous retiendrons du livre de M. Foucault que l'évolution de la psychophysique s'est faite de plus en plus vers la psychologie pure : il s'agit moins de mettre en relation directe l'excitation et la sensation, que de se servir du rapport connu entre les excitations pour apprécier, avec une exactitude croissante, non pas le rapport des sensations, mais notre jugement sur le rapport des sensations. La psychophysique reprendrait en sous-œuvre, en partant des formes inférieures de la pensée et en faisant appel aux méthodes expérimentales, la critique du jugement.

Peut-on refaire l'unité morale de la France? par Henri Berr, 1 vol. de 146 p. Armand Colin, éditeur. — Il est vrai de dire avec M. Berr qu'il n'y a pas de nation sans unité morale, et que cette unité la science peut et doit la faire. Mais M. Berr entend par la science une certaine philosophie moniste que l'on en peut dégager, et il croit que sur une telle philosophie les hommes s'entendront. Nous pensons que la science doit se définir non par telle ou telle conclusion, tel ou tel système toujours douteux et fragile que l'on peut construire en partant de données positives, mais par un certain esprit, une certaine attitude à l'égard des choses. L'unité qui résulte de la science est une unité formelle, de direction, de méthode. En prenant cette attitude, les hommes aboutiront, dans l'ordre moral qui nous intéresse ici, à un accord non pas sur une philosophie de la vie et de la nature, mais sur des solutions très limitées, qui les touchent directement : répartition de la propriété éducation nationale, etc. Il

ne s'agit donc point d'enseigner ou de répandre telle ou telle philosophie, mais d'habituer l'homme et l'enfant à prendre sur chaque problème l'attitude que prendrait un savant étudiant un problème physique. Un savant ne définit pas l'énergie en général pour résoudre un problème d'électricité, mais il étudie les phénomènes électriques, et si la notion générale d'énergie se dégage de ses études comme de celles du physicien qui étudie la chaleur, c'est par une sorte de raccord qui se fait après coup, ou si même l'analogie permet de passer d'une étude à l'autre (ainsi Maxwell découvrant la propriété des courants de déplacement par le sentiment d'une analogie, incomplète d'ailleurs, entre ces courants et les courants électriques ordinaires), jamais cette analogie ne se suffit à elle-même; elle a besoin d'être contrôlée dans le domaine spécial auquel elle s'étend. Ainsi ce n'est pas sur une certaine conclusion générale de la science et de la philosophie qu'il faut tenter de rapprocher les hommes. Mais faites-leur prendre sur telle question sociale qui les divise l'attitude du savant, et vous obtiendrez sans doute un accord inattendu. Telle doit être la fin de l'éducation publique et aussi des institutions : habituer l'enfant à ne traiter que des problèmes limités et précis, même dans l'ordre de l'idéal, à dégager par exemple son devoir sur tel point, habituer l'homme par la décentralisation de la vie politique et économique à traiter des problèmes qu'il peut résoudre. Le but de M. Berr nous paraît le vrai, sa méthode nous paraît contestable. Le livre reste utile et parce que l'aspiration en est bonne, et aussi parce que la méthode imparfaite en elle-même nous paraît pratiquement appropriée à un certain public et au temps que nous traversons. Les généralités trop abstraites et constructives sont peut-être nécessaires en attendant ces généralités substantielles qui résultent de l'accord spontané des esprits positifs. Elles correspondent à la période non encore achevée du théisme abstrait qui précède la période vraiment positive. Avant d'en arriver à ce moment où il se contente de la monnaie de l'universelle idée qu'il croyait jadis saisir en une fois, l'homme remplace le Dieu vivant et un, l'Idée transcendante et une par un schème. Au lieu de jaillir des choses la vérité semble alors encore venir d'en haut, sous forme de développement d'une vérité abstraite. Il n'est pas mauvais qu'avant qu'entrent en scène les purs savants, et pour ne pas brusquer les consciences, parlent encore les déductifs, les prêtres laïques au nom d'une vérité prétendue totale.

LIVRES ÉTRANGERS NOUVEAUX

René Descartes. *Meditationes de prima philosophia. Nach der Pariser original ausgabe und der ersten französischen Uebersetzung.* Nouvelle édition avec remarques de G. Güttler, prof. extr. à l'Université de Munich. 1 vol. IV-250 p. in-8°; Munich, 1901. Nous n'avons pas l'habitude d'éditer les penseurs allemands dans le texte original; nous devons d'autant plus remercier M. Güttler de l'hommage qu'il a rendu à Descartes dans cette très simple et très commode édition. Le texte latin et la traduction française ont été revisés avec le plus grand soin; les notes expliquent seulement les difficultés de langage; les discussions sont résumées à la fin de chaque méditation: de plus M. Güttler a eu l'excellente idée d'emprunter à la Réponse aux deuxièmes objections l'esquisse du système sous forme géométrique.

Maine de Biran. *Ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik und der Psychologie des Willens*, par Alfred Kühtmann. 1 vol., VIII-195 p. in-8°; Brême, 1901. — Dans un jugement fortement motivé sur l'œuvre de Maine de Biran, M. Renouvier s'exprimait ainsi : « Les théories de Maine de Biran n'ont pas pris place dans une série historique de développements de la méthode analytique. » (*Philosophie analytique de l'histoire*, IV, 55.) C'est à en appeler d'un tel jugement que M. Kühtmann a consacré son consciencieux et substantiel travail. Sans le regarder comme un penseur de premier rang, il estime que Maine de Biran est moins connu en Allemagne qu'il ne le mérite, et que l'extension prise par la philosophie de la volonté fait de Maine de Biran un précurseur qu'il est juste de remettre en lumière. M. Kühtmann s'est placé au point de vue historique; il relève les jugements de Maine de Biran sur ses prédécesseurs depuis Descartes, insistant surtout sur Condillac et l'idéologie qui en est issue; il résume d'autre part la littérature française sur Maine de Biran et traite de ses rapports avec Spencer et Bain, avec Schopenhauer et Wundt. L'ouvrage est ainsi un répertoire complet pour l'histoire de la philosophie de Maine de Biran; on regrette que l'auteur ne se soit pas attaché avec autant de soin à cette philosophie elle-même; il étudie dans un chapitre central la biographie de Maine de Biran, il dégage avec clarté dès le début de l'ouvrage la notion

fondamentale de l'effort voulu, et il montre avec beaucoup de perspicacité comment elle offre à Maine de Biran une solution du problème philosophique, en fournissant à la fois et la réalité absolue du sujet et de l'objet et la perception immédiate de leur rapport. Mais il y avait à approfondir pour elle-même cette idée de la volonté, à suivre de plus près la pensée de Maine de Biran, passant, à l'intérieur en quelque sorte de la volonté, de l'empirisme tout proche du matérialisme à un stoïcisme qui n'est pas exempt de mysticisme.

Essai sur les fondements de la géométrie, par Bertrand Russell, fellow of Trinity College, Cambridge, trad. par *A. Cadenat*. x-274 p. in-8°. Paris, Gauthier-Villars, 1901. — Ce volume n'est pas simplement une traduction de l'ouvrage anglais paru en 1897 : c'en est une seconde édition. L'auteur y a fait un grand nombre de corrections et d'additions, dont les principales ont été suggérées par des critiques de MM. Lechalas et Couturat. De plus, il y a ajouté quelques *Notes mathématiques* (sur la *collinéation*, la *congruence*, la *constante spatiale*, la *courbure*), et M. Couturat y a joint un petit *Lexique philosophique* contenant l'explication des termes techniques les plus fréquemment employés par l'auteur. Nous n'avons pas à apprécier ici cet ouvrage; nos lecteurs se rappellent qu'il a eu l'honneur de faire l'objet d'une discussion approfondie de M. Poincaré dans cette *Revue*. Quelle que soit la valeur définitive des conclusions du livre, il est désormais indispensable à tous ceux qui étudient la philosophie des sciences, et il faut remercier l'auteur, le traducteur et l'éditeur de l'avoir rendu plus accessible au public français.

IVe Congrès international de psychologie, tenu à Paris du 20 au 26 août 1900, sous la présidence de Th. Ribot, de l'Institut, professeur au Collège de France. — Compte rendu des séances et texte des mémoires publiés par les soins du Dr Pierre Janet, secrétaire général du congrès. 1 vol., III-814 pages gr. in-8°; Paris, Alcan, 1900. — Le compte rendu détaillé que M. Vaschide a consacré dans la *Revue de métaphysique* (nov. 1901) au IVe Congrès de psychologie, fait pressentir à nos lecteurs l'intérêt et l'importance de cette publication. Elle contient à peu près toutes les communications qui ont été présentées au Congrès, soit *in extenso*, soit en résumé, avec une table analytique et une table d'auteurs qui en facilitent l'usage; de plus elle conserve dans des résumés clairs et substantiels le souvenir des discussions qui doublent, et un peu plus parfois, l'intérêt des mémoires. Quant aux mémoires qui manquent, les plus nombreux ont été annoncés, mais n'ont pu être envoyés au Congrès (comme ceux de Flechsig indiqués sous le titre : *Physiologie du cerveau et psychophysique*; *Ueber die psychologisch richtigen Unterschiede im Hirnbau des Menschen und der höheren Thiere*); les autres avaient déjà paru dans des revues spéciales. A cet égard on aurait pu sans dommage pour la science faire le sacrifice de quelques communications spirites; mais peut-être a-t-on estimé que, si les spirites étaient fort gênants dans un congrès où on veut avoir le temps de travailler, ils étaient inoffensifs dans un livre et que sans eux on apprécierait moins la saveur et la portée de l'admirable discours de Flournoy, qui a eu tant d'effet au congrès, mais qui a été un peu trop habillé pour l'impression.

PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Annalen der Naturphilosophie. — On annonce la prochaine apparition du 1er numéro d'une nouvelle revue de philosophie, fondée et dirigée par le professeur W. Ostwald, l'illustre physico-chimiste de Leipzig, dont on connaît déjà le zèle pour la philosophie des sciences. « La philosophie actuelle est unanime à reconnaître qu'elle doit emprunter son contenu aux sciences spéciales, et que son office consiste à unir leurs résultats en une conception d'ensemble du monde qui soit conséquente et exempte de contradiction. » Jusqu'ici, les philosophes s'efforçaient de se tenir au courant des résultats généraux des sciences : mais cette tâche devient de plus en plus difficile; il en résulte que la philosophie est en retard sur les sciences, et ne se pénètre pas suffisamment des idées directrices qui président au développement de la science contemporaine. D'autre part, tous les grands savants ont émis à l'occasion leurs pensées originales sur la philosophie des sciences, mais ces pensées, souvent éparses, restent ignorées des philosophes et manquent de systématisation. Il convient que les savants puissent mettre en commun le fruit de leurs réflexions, et le mettre à la portée du public philosophique. C'est à ce besoin que répond la création d'un « organe spécial, où seront traitées les questions générales de la théorie de la connaissance et de la méthodologie scientifique ». Tel est le programme de la nouvelle Revue, dont le cadre comprendra toutes les sciences positives, « de la mathématique à la psychologie », et qui compte parmi ses collaborateurs MM. *Mach* (Wien)

Bütschli (Heidelberg), *Ratzel* (Leipzig), *J. Loeb* (Chicago), *Delbrück* (Jena), *Volkmann* (Königsberg), *Bücher* (Leipzig).

Le but des *Annalen der Naturphilosophie* est trop conforme à l'esprit et au programme de la *Revue de Métaphysique* pour que celle-ci ne salue pas avec sympathie la naissance du nouveau périodique et ne lui souhaite pas un plein succès, dans l'intérêt de la vraie et solide philosophie.

Archives de psychologie de la Suisse romande, publiées par M. Flournoy, prof. extr., et Ed. Claparède, privat-docent à la Faculté des Sciences de l'Université de Genève. Genève, Eggimann; Paris, Alcan; Leipzig, Barth. — Nous recevons le 1er fascicule de cette intéressante *Revue*: elle doit paraître sans périodicité déterminée, de telle façon qu'on s'abonne au volume, et non à l'année. Nous n'avons pas besoin de dire quel foyer Genève est devenue depuis quelques années pour les études psychologiques, et ce qu'il faut attendre de travaux publiés sous une direction qui unit à l'amour des expériences minutieuses et précises l'esprit de critique le plus vivant et le plus spirituel. Dans ses recherches sur la vitesse du soulèvement des poids Claparède arrive à éliminer à peu près complètement le *sens de l'innervation*, et à expliquer l'illusion du poids par la considération du volume, et le jugement de vitesse par l'obstination de l'instinct qui y proportionne la force d'impulsion, en dépit des expériences contraires. M. Bouvier, de l'Université de Genève, étudie les jeux pendant la classe, et montre qu'il y a là un problème sérieux pour la psychologie pédagogique. Deux monographies ouvrent le volume : l'une consacrée, par M. Lemaître, du collège de Genève, à deux cas de personnification des lettres ou des mots; l'autre, par M. Flournoy, au cas, que nous rapporte Charles Bonnet, d'hallucinations visuelles chez son grand-père qui fut opéré de la cataracte; M. Flournoy publie le récit inédit des « visions de Monsieur l'ancien syndic Lullin, seigneur de Confignon ». « Et au bout du compte, conclut-il, avec tout ce que le microscope ou la clinique nous ont appris depuis lors sur les neurones et le dynamisme cérébral, sommes-nous beaucoup plus avancés, pour l'explication *physiologique* des phénomènes *psychiques*, que ne l'était Charles Bonnet avec sa conception de « l'ébranlement » plus ou moins fort de « certaines fibres »?

Psychological Review, juillet 1900. — M. J. McKeen Cattell montre par des expériences savantes comment les excitations rétiniennes successives et les mouvements oculaires qui y correspondent se traduisent en perceptions des objets, comment en un mot *notre conscience traduit le temps discontinu en espace continu*. La conclusion de cette étude est que nos perceptions ne sont pas les « copies » d'un monde physique ou la « face interne » d'un processus physiologique spécial, mais pour une grande part, le résultat d'une expérience complexe, variable selon l'intérêt de l'espèce, variable même selon la nature de chaque individu; car les résultats de l'expérience sont différents selon les sujets. M. J. McKeen Cattell aboutit ainsi à une conclusion que déjà Helmholtz, Mach et d'autres avaient mise en lumière. La physiologie de l'œil doit s'aider de la psychologie au moins autant que de la physique ou de la chimie. Nous aurons occasion de revenir plus loin sur quelques points de cette étude.

Les résultats obtenus par les premiers psycho-physiciens comme par les premiers psycho-physiologistes se compliquent chaque jour davantage. Les expériences de MM. R. S. Woordworth et Edward Thorndike infirment une fois de plus la loi de Weber. Déjà MM. Fullerton et Cattell avaient fait voir que cette loi ne s'appliquait pas dans le cas des jugements directs de comparaison. MM. Woordworth et Thoradike montrent qu'elle ne s'applique pas davantage lorsque les sujets estiment les poids ou les longueurs d'après un étalon préalable, en mètres ou en grammes. D'ailleurs — conclusion constante — les expériences varient extrêmement d'un sujet à l'autre : ce qui donne lieu de croire que le jugement des sujets est influencé par bien d'autres considérations que celle de la grandeur de l'objet.

C'est une étude suggestive que celle de Miss Mary Whiton Calkins sur les *Éléments des complexus de conscience*. Miss Mary Whiton Calkins distingue deux points de vue en physiologie : celui de Baldwin par exemple qui étudie les *fonctions*, de Münsterberg qui étudie les *éléments* de la conscience, points de vue également légitimes pourvu qu'on ne les confonde pas, comme Wundt ou James. Étudiant pour son compte les éléments de conscience, Miss Calkins distingue comme tels, les *sensations*, les *affections*, et — avec W. James — les *éléments transitifs* (sentiment du tout, de la familiarité, de la généralité). Cette classification, au moins dans ses lignes générales, nous paraît solide. Mais est-il vrai de désigner comme seuls *substantiels* (substantive) parce qu'ils seraient toujours présents les éléments sensitifs, comme sentiments prédicables (attributive), parce qu'ils peuvent être asents, les

éléments affectifs? On admettra plutôt l'opinion inverse, si l'on songe qu'il y a d'autres éléments affectifs que le plaisir et la peine, et que lors même que *l'on ne pense à rien* le courant de conscience *subjective* ne cesse pas. Il est vrai que dans les consciences élémentaires le hors de soi (la sensation) et le soi (la conscience affective) sont à peine distincts. On voudrait aussi plus d'explications sur la relation des éléments transitifs avec la pensée proprement dite (jugement, raisonnement). L'énumération qu'en donne Miss Calkins est d'ailleurs assez arbitraire.

Nous signalerons seulement l'étude, trop spéciale pour être analysée ici, où M. A. H. Pierce explique d'une façon nouvelle des mouvements illusoires perçus par Helmholtz sur le diagramme de Zöllner.

Après MM. Angell et W. Moore, après M. Dewey et bien d'autres, M. H. Heath Bawden indique avec précision les confusions qui sont résultées dans les théories sur l'aphasie ou l'arc réflexe de la distinction entre les phénomènes sensitifs et moteurs. Non seulement ces phénomènes sont toujours associés, mais il y a lieu de les considérer comme étant en relation non *mécanique* mais *fonctionnelle*. Quand, à l'audition d'un son, la main réagit d'une manière d'avance convenue, le son ne constitue pas à lui seul le stimulus non plus que le mouvement de la main ne constitue à lui seul la réaction. Le stimulus et le phénomène de réaction se distinguent non par leur *contenu* mais par leur fonction, et le stimulus n'est pas uniquement sensible — car la sensation est déjà motrice — et la réaction n'est pas uniquement motrice, car elle est précédée et accompagnée d'images de toute sorte.

On trouve dans la courte étude de M. Charles K. Wead sur les « éléments d'une théorie psychologique de la musique » de bonnes indications bibliographique et critiques sur l'état actuel du problème.

Parmi les notices bibliographiques toutes consciencieuses et substantielles nous recommandons particulièrement celle de Joseph Jastrow sur le livre de Flournoy : *des Indes à la planète Mars*, d'Arthur Allin sur la réédition du livre de Karl Büecher, *Rythme et travail*, et les analyses de divers ouvrages de psychologie comparée par Edward Thorndike.

Septembre 1900. — *Travaux du laboratoire de psychologie de l'Université de Californie.*

George M. Stratton étudie la limite de la vision et la trouve bien inférieure à celle que pensait Helmholtz. Les sujets mis par lui en expérience distinguent en moyenne un déplacement de 41 mm. ou de 42 mm., ce qui donne, si nous prenons 1 mm. comme l'équivalent approximatif de dix-sept secondes d'arc pour un rayon de 120 m., une fraction de sept secondes comme le seuil de la distinction spatiale, dans les conditions de l'expérience. Cela prouve d'abord que l'on ne peut attribuer la sensation de profondeur stéréoscopique minimum au conflit de deux images mises côte à côte, mais tout au plus au conflit rétinien de *deux bouts d'images*. Cela prouve ensuite qu'il faut admettre une complication extrême des signes locaux et que leurs relations ne sont pas seulement locales, mais d'une autre nature.

C'est une curieuse contribution à l'étude des phénomènes mentaux inconscients que l'expérience de M. Knight Dunlop sur l'effet des ombres imperceptibles sur le jugement de distance. Les mêmes illusions optiques que produisent les ombres perçues sont produites lorsque ces ombres sont diminuées au point de devenir imperceptibles.

Le professeur Raymond Dodge soutient que la perception distincte peut se faire seulement quand l'œil est immobile. Il y a fusion des sensations toutes les fois que l'œil est en mouvement. Le professeur Cattell, considérant que l'œil dans la vie normale est toujours en mouvement — ce que M. Dodge conteste — prétendait que si cependant nous percevons les objets en mouvement comme distincts c'est que les réactions motrices de l'œil correspondant aux excitations rétiniennes sont plus nombreuses quand l'œil se meut que quand les objets sont en mouvement. La raison de cette plus grande fréquence des réactions motrices de l'œil dans le premier cas lui semblait être l'intérêt qu'il y a pour l'œil à répondre par des mouvements à toutes les excitations rétiniennes. Dans le cas où les objets se meuvent la continuité n'est pas utile à briser; le sauvage n'a pas intérêt à décomposer les mouvements de la panthère qui s'élance (argument qui pourrait aisément se retourner). M. Cattell explique donc la perception distincte par une différence dans la fréquence des mouvements oculaires et M. Dodge par la fixité de l'œil. Il nous paraît que M. Dodge a fourni, en faveur de l'immobilité de l'œil pendant la perception distincte, des preuves précises tirées de l'observation et de l'expérience. M. Cattell nous semble avoir inféré, mais non observé, la mobilité constante de l'œil. D'ailleurs, comme il le remarque lui-même dans une note parue dans ce numéro

même, p. 507, l'essentiel de sa conclusion subsiste : à savoir que des mouvements successifs sont traduits en une sensation d'espace continu. Et surtout l'on aperçoit dans les deux études — ce qui est la conclusion même de M. Cattell — que les perceptions dépendent de l'utilité et de l'expérience plus que des excitants physiques.

M. Thorndike commence une série d'études expérimentales sur la fatigue mentale, qui montrent la nécessité de définir précisément ce terme complexe et la relation très variable de la fatigue reelle et du sentiment de fatigue.

M. Edward-Franklin Buchner, revendique pour la volition le droit d'être traitée comme un fait psychologique irréductible, en relation d'ailleurs avec les autres faits de conscience. Si on l'élimine comme telle de la psychologie c'est par suite du préjugé « scientifique » qui fait de la psychologie la servile imitatrice des autres sciences.

Nous signalons seulement l'étude de M. A. H. Pierce sur l'explication par le professeur Judd d'une illusion d'optique et la description par M. John A. Bergstrom d'un type de pendule chronoscope.

Sauf une notice de James H. Leuba consacrée à l'ouvrage curieux du professeur Starburk sur une étude statistique de psychologie religieuse (l'étude des *conversions*) et celle de M. Samuel T. Dutton sur l'ouvrage de Marc Cunn sur la formation du caractère, les autres notices analysent de très interessants travaux de pathologie, de psychologie pathologique ou expérimentale, sur la mémoire, la vision des couleurs (observation d'un cas de cécité *absolue* des couleurs), l'action de la fatigue sur la structure des cellules nerveuses, etc.

Novembre 1900. — M. Howard C. Warren fait précéder son compte rendu du IVe Congrès international de psychologie de quelques observations judicieuses dont les organisateurs des Congrès futurs feront bien de profiter. M. Couturat noterait avec plaisir que M. H. C. Warren déplore la gêne causée dans ces réunions internationales par la multiplicité des langues.

M. Thorndike conclut (voir le n° de juillet 1900) de ses expériences sur la fatigue que le travail des écoliers *n'est pas plus mauvais* quand il se prolonge. La fatigue est peut-être réelle, mais elle provient de causes morales et non physiques. Il s'agit moins de restreindre que de varier le travail, de le rendre plus attrayant. On ne constate pas davantage qu'à la fatigue mentale corresponde toujours une diminution dans la force physique.

Miss Mary Whiton Calkins, — avec la collaboration de Miss Helen Buttrick et de Miss Mabel M. Young — tente une étude expérimentale de la psychologie de l'esthétique. Elle recherche les objets et les motifs les plus fréquents d'admiration esthétique selon les âges et les sexes, en présentant aux sujets des œuvres d'art de caractères divers. L'observation la plus intéressante est que l'enfant est sans doute frappé par le détail, mais non pas nécessairement par le détail physiquement le plus saillant, la couleur, par exemple. L'objet d'art lui suggère des réflexions — d'un caractère religieux surtout (tendance qui diminue avec l'âge). Ce qui le distingue de l'adulte c'est son incapacité de saisir les ensembles.

On lira avec fruit l'étude — qu'il serait trop long d'analyser ici — du Dr C. P. Seashore et de Mabel C. Williams sur une illusion dans la perception de la longueur. On notera particulièrement l'effort fait par les auteurs pour distinguer les illusions d'un caractère physiologique que le développement mental n'entame pas (l'illusion de la verticale, celle de Müller-Lyer, etc.) et les illusions intellectuelles qui varient énormément avec le développement mental.

M. Starburck analyse le livre de M. Georges Coe sur la vie spirituelle, étude empirique comme celles entreprises par M. Starburk lui-même sur le mécanisme des transformations religieuses brusques, qui semble être identique à celui des processus mentaux automatiques et se rencontre chez les individus sujets à l'automatisme.

Presque toutes les autres analyses concernent des ouvrages ou des articles de psychologie expérimentale ou pathologique, de physiologie, etc.

Janvier 1901. — Le professeur Jastrow, tout en se félicitant de ce que les psychologues américains aient renoncé aux discussions scolastiques sur la valeur respective de la psychologie expérimentale et introspective pour les utiliser l'une et l'autre, les prévient cependant contre le danger des études trop spéciales faites à l'ombre du laboratoire, loin du grand jour de la vie. Il les prémunit aussi contre certaines modes, telles que celle des recherches « psychiques ». En même temps qu'il les avertit des dangers il leur désigne les grandes directions suivies et à suivre actuellement par la psychologie : l'étude des *fonctions* substituée à celle des *éléments* psychiques ; — l'étude du *développement* mental — celle de la psychologie comparée — de la psychologie morbide.

Le Professeur Ormond accepte la con-

ception sociale de l'individu, aujourd'hui si fortement développée par Baldwin, Tarde et d'autres, mais il observe que l'individu ne peut se représenter l'attitude mentale d'autrui que par un raisonnement analogique qui attribue à autrui ses propres sentiments. L'enfant imite les mouvements de son père et il lui attribue les sentiments qu'il éprouve lui-même à l'occasion de ces mouvements imités. Le Professeur Ormond saisit donc — comme M. Baldwin d'ailleurs — l'individualité agissant dans l'imitation même.

M. J. E. Downey expose de curieuses expériences sur les images consécutives d'une image mentale.

M. Raymond Dodge, à propos de l'article de Julius Zeitler (*Phil. Stud.* Bd. 16, Heft 3, p. 380-463) qui prétend établir expérimentalement que l'aperception d'un mot consiste dans une appréhension successive de ses éléments, distingue justement entre un *mot* et un *complexus de lettres*, le premier constituant un ensemble familier et significatif susceptible de conjecture synthétique, le second susceptible plutôt d'analyse mécanique.

M. George S. Patton analyse un certain nombre d'ouvrages de morale qui nous paraissent inspirés d'un spiritualisme protestant quelque peu vieilli. On notera cette observation judicieuse de M. Patton que l'histoire de l'éthique nous oriente vers une attitude intermédiaire entre la morale naturaliste de l'évolution et un kantisme atténué.

On lira avec fruit l'analyse de l'*Imagination créatrice* de M. Ribot par M. W. M. Urban, analyse que complètent les études de M. Urban parues dans cette Revue même sur la logique émotionnelle.

Mars 1901. — Qu'est-ce à l'origine qu'un juron? Un moyen d'effrayer l'adversaire, dit M. Patrick, analogue au grognement de l'animal. Mais l'homme choisit pour cet objet les formules les plus terrifiantes, celles en particulier qui menacent de l'intervention d'une puissance supérieure (la loi lévitique punissait le juron de mort). Le juron — signe de force brutale — l'est aussi de vulgarité : d'où son usage par le peuple. Mais il est, à cause de cela aussi, comme le port de l'épée ou la moustache — adopté par l'aristocratie de certaines époques (par exemple en Angleterre après la Réforme). Le juron n'est pas seulement le signe de la force. Il soulage notre colère quand elle ne peut s'exprimer autrement. Il finit ainsi par exprimer une déconvenue quelconque.

M. Warner Fite renouvelle de façon originale la théorie esthétique de Kant. Tout désir est beau tant qu'il n'est pas un *besoin*. Le luxe est beau tant que nous ne nous en sommes pas fait une nécessité. Un objet est beau lorsque nous ne pouvons l'analyser pleinement et qu'ainsi il apparaît plus riche que l'objet analysable par la science. Ainsi le sentiment esthétique est relativement désintéressé et libre, n'étant lié ni par des besoins pratiques ni par des besoins scientifiques absolument stricts.

MM. Erdmann et Dodge ont pour la première fois montré (Wundt conteste la découverte non la mise en lumière du fait) que les mouvements de l'œil sont sans cesse interrompus dans la lecture et l'écriture par des *pauses* qui sont d'après eux les moments de la perception distincte. On comprend à ce point de vue l'importance des études expérimentales de MM R. Dodge et T. S. Cline sur la vitesse angulaire des mouvements oculaires. Il ressort de ces expériences que les deux yeux ne commencent ni ne finissent leurs mouvements en même temps.

Nous ne pouvons analyser ici les comptes rendus de communications faites à la société américaine de psychologie. Un grand nombre de ces études ont été ou seront publiées.

Les analyses d'articles ou d'études sur la psychologie expérimentale ou la psychophysique sont à signaler particulièrement dans ce numéro.

Mai 1901. — Sur la logique des émotions et la mémoire affective M. Urban commence une étude qu'il achève dans le numéro suivant de la Revue (Juillet 1901, p. 360), étude pénétrante, qui témoigne d'un sens psychologique très affiné. M. Urban croit comme M. Ribot à l'existence d'une mémoire, d'une faculté de reconnaissance, d'une faculté de généralisation affectives. Il pense comme M. Ribot que l'exemple des littérateurs impressionistes, symbolistes, confirment la théorie de l'*émotion fixe*, correspondant à l'*idée fixe*. Cette couleur affective commune a pour cause, d'après M. Urban, l'identité des relations organiques des objets avec le sujet, une constante dynamique que l'on retrouve en tous. Hypothèse bien douteuse; il y a, semble-t-il, dans tout sentiment un élément irréductible soit aux idées, soit aux mouvements. M. U. donne un complément de ses idées — comme il en avait déjà donné un avant-goût dans la critique du livre de M. Ribot — dans l'analyse de l'ouvrage de Yrjö Hirn : *The origins of Art : a psychological and sociological inquiry*. (Cf. sur la même question l'analyse par M. Urban de l'article de Stephan Witasek (*Zeitsch. für Ps. und Phys. d. Sinnesorgane*. Bd. 25), *Ps. Rev.*, July 1901,

p. 432, et l'analyse par A. H. Pierce (*Ps. Rev.*, Mai 1901), de l'article de Elsenhans : Uber Verallgemeinerung der Gefühle (*Zeitschf. f. Psych.*, XXII, p. 194-217).

Les expériences de MM. E. L. Thorndike et R. S. Woodworth confirment heureusement cette observation courante qu'il ne faut pas compter pour former une certaine aptitude sur l'éducation de l'aptitude voisine, si semblable qu'elle puisse paraître. L'habitude acquise de mesurer des rectangles vous sert à peine pour mesurer des triangles. Il y faut une éducation nouvelle. (Cf. le numéro suivant. July 1901, p. 384.)

De leurs expériences sur des sujets sourds d'une oreille, MM. James R. Angell et Warner Fite concluent — en ce qui concerne du moins les sujets observés — que l'usage des deux oreilles intensifie la faculté de localisation auditive, sans en modifier le processus. Ils en concluent encore — ce qui correspond au témoignage de la conscience — que la localisation résulte d'une différenciation qualitative des sons, correspondant aux différentes directions, peut-être même aux différentes distances.

M. Alfred H. Lloyd critique avec profondeur le 1er volume des *Grundzüge der Psychologie* de Hugo Münsterberg. On sait que Münsterberg distingue radicalement à la façon kantienne la psychologie — science physique de l'âme purement phénoménale — de la morale — théorie de l'action ou de la volonté, seule réelle.

On trouvera dans l'article de R. M. Wenley sur le livre de M. James Ward, *Naturalism and Agnosticism*, de bonnes indications sur l'histoire de la pensée philosophique en Angleterre et en Amérique au commencement de ce siècle.

M. Wesley Mills et M. W. H. Davis étudient l'un le livre classique de C. Lloyd Morgan sur la *conduite animale*, et l'autre diverses publications de psychologie comparée.

Juillet 1901. — La tentative de M. Franklin H. Giddins pour distribuer la population des Etats-Unis en classes psychologiques est, comme il le dit lui-même, provisoire. Les différences psychologiques sur lesquelles Giddins fonde sa classification sont intéressantes, sinon fondamentales ou les seules fondamentales : tempérament (idéo-moteur, idéo-émotionnel, etc.). Mais comment M. Giddins établit-il la proportion de ces différents éléments dans les différentes classes. C'est ce qu'il ne dit en aucune façon. Il observe, il est vrai, que son tableau statistique est confirmé par l'*Annuaire de librairie* qui fait une statistique comparative des livres les plus lus dans les États-Unis. Et M. Giddins conclut que le tempérament du peuple américain va de l'*idéo-émotionnel* au *dogmatique émotionnel*!

La force d'un mouvement et la conscience de ce mouvement sont-ils — tout au moins dans le cas d'un coup asséné — proportionnels à l'étendue réelle ou perçue de ce mouvement? Les expériences de M. R. S. Woodworth semblent prouver que la force comme la conscience de la force sont l'une et l'autre des fonctions indépendantes. En ce qui concerne la conscience de la force du mouvement, c'est d'après la perception du coup précédent que l'on juge de la force du coup présent.

A propos du problème des quatre couleurs fondamentales Mrs Christine Ladd Franklin distingue heureusement après Helmholtz et Hering le problème psychologique et le problème physique des couleurs. Les couleurs fondamentales sont distinguées par les Esquimaux, par les enfants (observation faite par Mrs Christine Ladd F.), elles semblent bien *pour la conscience les couleurs fondamentales*. Il n'en faut pas douter sous prétexte que le mélange physique — tel que le fait le peintre sur sa palette — ne correspond pas au mélange de la conscience. Le vert résulte — *physiquement* — du jaune et du bleu; il n'en est pas moins pour la conscience une couleur fondamentale, *ein Wendepunkt* de l'échelle colorée.

MM. Seashore et J. G. Hibben donnent de solides analyses, le premier de l'*Experimental Psychology* de Titchener, l'autre du livre de Leslie Stephen : *The English Utilitarians*.

On trouvera p. 418 une analyse bibliographique des plus récents travaux sur la localisation des fonctions cérébrales par M. Shepherd Ivory Franz. Les progrès ont été lents dans ces dernières années. L'auteur souhaite que l'on fouille le champ encore presque inexploré des trois régions d'*associations*, et des zones corticales sensorielles.

M. Arthur Allin signale comme un bon manuel sur la *mémoire* le livre de F. W. Colegrove, avec introduction par G. S. Hall.

M. V. O'Shea étudie la genèse de la notion de nombre chez l'enfant et montre comme elle se précise à mesure qu'il prend plus conscience de ses intérêts : théorie qui rejoint celle de MM. Lennan et Dewey dans leur *Psychology of Number*.

L'*Index psychologique* — toujours aussi précieux — a paru en mars 1901.

Philosophische Studien. — Les *Philosophische Studien* ont entre les diffé-

rentes revues philosophiques un caractère qui leur est propre. On y sent une *direction*. Telle étude de laboratoire vérifie une idée de Wundt. Cela est à noter en un temps où il y a si peu d'*Écoles*. Aussi, malgré le caractère technique de la plupart des articles, contiennent-ils presque toujours quelques vues de philosophie ou de psychologie générale. Nous essaierons de les extraire.

Bd. XIV, H. 2. Richard SEYFERT montre la part prépondérante des mouvements oculaires dans la perception des formes spatiales simples.

F. KIESOW signale une région de la cavité buccale (région des joues) tout à fait insensible à la douleur, résultat confirmé par Frey, nouvelle preuve à l'appui de cette idée que la douleur peut être traitée dans certain cas comme une sensation, un fait spécial.

Des recherches de M. Kiesow sur les façons diverses dont certaines papilles de la langue réagissent aux excitations sapides tendent à établir de même la spécifité des phénomènes *plaisir-peine*.

Des expériences de M. Eduard MOFFAT WEYER sur le seuil du temps de perception d'impressions sensibles semblables ou différentes nous retiendrons ce résultat, que l'attention portée sur une impression postérieure d'un court intervalle à une autre, la fait apparaître comme antérieure. Aux environs du point d'indifférence où les deux impressions ne sont pas très distinctes ou se confondent la différenciation se fait aussi souvent dans le sens de l'une que de l'autre impression (Bd. XIV, H. 2 et Bd. XV, H. 1).

Bd. XV, H. 1. On trouvera dans l'étude de Ejuar BUCH sur la fusion des sensations et en particulier des sensations auditives d'intéressantes et minutieuses distinctions entre des opérations élémentaires différenciées par Wundt : la *fusion* [Verschmelzung] (synthèse des deux sensations en un tout), l'*assimilation* (fusion avec des phénomènes antérieurs), la *complication* (association entre les sensations de différents sens). De très bonnes analyses aussi de l'*attention élémentaire*, et de l'*Auffassung* (jugement élémentaire de comparaison ou de différenciation); une excellente critique des théories généralement admises sur l'anticipation des sensations, de celles de James en particulier, d'après lequel on ne peut distinguer dans une impression totale que les éléments que l'on a déjà dans l'esprit. Or l'on peut très bien découvrir une combinaison de tons dans deux sons donnés au hasard sans l'ombre d'idées préconçues. Sur les conditions de la Verschmelzung, les conclusions de l'auteur sont à peu près celles de Stumpf (Bd. XV, H. 1 et H. 2).

Bd. XV, H. 2. M. Jonas COHN conclut d'expériences de laboratoire que dans la plupart des cas les sujets préfèrent les couleurs les plus saturées. Mais certaines personnes portent sur *les couleurs un jugement absolument opposé*.

C'est une tendance générale parmi les psychologues contemporains de réagir contre la théorie intellectualiste des sentiments, et d'admettre entre les sentiments des distinctions originales, qui ne soient pas tirées de leur contenu représentatif. M. WUNDT maintient en ce sens contre les critiques de Titchener l'existence, outre le plaisir et la peine, d'autres éléments affectifs qui sont l'excitation et la dépression (Erregung und Hemmung), de la contraction et de l'expansion (Spannung und Lösung). Il se fonde, pour admettre ces distinctions, et sur l'analyse intérieure, et sur les concluclusions des expériences de Mertz et de Lehmann sur les phénomènes vasomoteurs qui accompagnent les phénomènes affectifs. Ces expérimentateurs ont en effet noté, sous le nom de dépression, de concentration de l'attention etc., toutes sortes d'états de conscience mal définis qui suivent les différentes excitations. Or ces phénomènes mal classés par eux sont en réalité des phénomènes affectifs.

Bd. XV, H. 3. Les recherches de de Zwetan Radoslawow HADJI-DENKOW sur la mémoire visuelle des distances spatiales le conduisent à cette conclusion que l'acuité de la mémoire varie non comme le temps mais comme le logarithme du temps, cette courbe étant d'ailleurs modifiée par l'exercice, l'ouverture de l'œil, etc. L'auteur admet avec Wundt que la reconnaissance ne se fait pas toujours par le rapprochement de représentations, mais de *sentiments intellectuels*, par un *sentiment de familiarité*.

M. WUNDT critique les conditions dans lesquelles certains expérimentateurs, MM. Erdmann et Dodge en particulier, font leurs recherches *tachistoscopiques* (recherches sur le temps nécessaire pour *identifier* une suite de lettres ou de mots). Il précise les conditions essentielles de l'expérience dont la principale est que l'exposition des lettres doit être assez rapide pour ne pas laisser place aux oscillations de l'attention. Il montre, contrairement à Erdmann et Dodge, qui semblaient se poser comme les premiers à avoir découvert des pauses dans les mouvements oculaires, que ces pauses ont été connues des physiologistes, de

Hering en particulier. Mais Erdmann et Dodge, tout en ayant avec raison appelé l'attention sur ces pauses, se sont trompés, par suite des conditions imparfaites de l'expérience, sur leur durée (Bd. xv, Heft 3 et Bd. xvi, Heft 1).

Les expériences de M. Julius Zeiller (recherches tachistoscopiques sur la lecture), publiées dans le xvie volume, 3e cahier, complètent la critique de M. Wundt, et illustrent quelques-unes de ses vues psychologiques. M. J. Z. montre qu'il y a lieu de limiter la portée donnée — par réaction contre les théories analytiques et mécanistes — aux tendances synthétiques de l'esprit. Si on invite le sujet à éliminer autant que possible toutes les associations et à se borner à lire, on s'aperçoit qu'il procède bien par analyse et saisit les lettres successivement, à partir de certaines lettres *dominantes*. Si on veut faire lire un mot nouveau mais analogue à un mot déjà lu il faut mettre en vedette *la lettre changée* : preuve que l'homme *épelle* pour *lire* (v. les autres preuves 402-403). De même ce n'est pas toujours par sa physionomie générale que l'on saisit un mot, comme le prouvent les erreurs d'un des sujets de M. Z. qui lit, au lieu de Phalanstère, Phantasie oder, et qui, par conséquent, est mis par l'analyse sur la piste d'une synthèse. La perception en apparence simultanée est seulement très rapide ou ne devient simultanée que par l'exercice. Le rôle de l'intelligence consiste moins, semble-t-il, d'après M. Zeiller, à saisir immédiatement des ensembles que des *éléments dominateurs*. C'est ainsi que nous pouvons saisir en même temps d'autant plus de lettres que les mots nous sont plus familiers et que nous faisons notre possible pour grouper d'une façon intelligible ou conforme à l'usage les lettres sans signification et sans lien. De *ivn dtemtz* un sujet fera *ividenmtz*. Le nombre et la durée des présentations des lettres ont peu d'influence sur la perception d'un mot. S'il s'agit d'un mot connu il faut saisir une lettre ou un complexus de lettres dominant qui vous mette sur la voie. C'est affaire d'attention. Le temps de la présentation ne vous aidera pas nécessairement. Le temps physiologiquement nécessaire à la perception varie avec chaque sujet, mais, pour le même, est à peu près *constant* et se meut dans des limites très étroites (au plus 500). Si ces résultats ne concordent pas toujours avec ceux de Cattell et surtout d'Erdmann et Dodge, c'est que ces expérimentateurs ont fait durer trop longtemps la présentation, de sorte que leurs recherches portent plutôt sur l'opération complexe de la lecture que sur la lecture proprement et strictement dite.

Bd. xv, H. 4. M. Ernst Dürr vérifie expérimentalement les conclusions de Marbe et de Brücke sur les phénomènes stroboscopiques (fusion d'images successives donnant l'apparence d'un objet continu). Notons en particulier cette conclusion que dans la succession de ces images celle qui attire sur elle l'attention le plus fortement est aussi celle qui a le plus d'influence sur la clarté apparente de l'image totale.

M. Willy Helpach conclut de recherches sur la perception des couleurs dans la vision indirecte à l'insuffisance de la théorie de Hering, et à la nécessité de pénétrer plus avant, comme le veut Wundt, dans l'étude des phénomènes chimiques de la substance visuelle et de leur relation avec les phénomènes lumineux, avant d'établir une théorie de la vision des couleurs.

Bd. xvi, H. 1. Les expériences de M. Nicolas Alechsieff sur le temps de réaction dans les observations de *passages* (Durchgangsbeobachtungen) ne sont pas seulement utiles aux astronomes, mais elles permettent de mieux déterminer les influences des différents sens et des différents mouvements sur le temps de réaction.

Mlle Marguerite Keiver Smith étudie l'influence du rythme sur le travail (Bd. xvi, H. 1 et 2) et conclut à la nécessité et au caractère instinctif du rythme : chacun se donne un certain rythme quand il travaille. Le rythme augmente l'intensité mais il semble qu'il soit plutôt nuisible à la qualité du travail. On cesse de chanter quand on s'applique. De là l'usage du rythme chez les peuples primitifs et modernes pour activer les besognes automatiques et les marches guerrières. Le rythme n'est pas un moyen d'épargner mais de stimuler l'énergie physique. Le plaisir du rythme semble correspondre à une attente. Il cesse à cause de cela dès que le rythme acquiert une trop grande rapidité : l'homme alors est étourdi, comme dans les danses de derviches. Il semble que le rythme soit un besoin de la nature organique. Une bonne bibliographie termine l'article.

Nous nous excusons de signaler seulement les articles savants, mais trop techniques pour être analysés ici, de Félix Krueger sur les consonances et dissonances (Bd. xvi, 3 et 4) et sur la théorie générale des combinaisons de tons (Bd. xvii, 1).

On trouvera dans l'article d'apparence technique de Robert Müller sur l'ergographe de Mosso dans ses applications physiologiques et psychologiques d'utiles distinctions sur les différentes formes de fatigue et de sensation de fatigue (Bd. XVII, H. 1.)

On retiendra des recherches expérimentales de Cordes sur les associations cette idée qu'on a exagéré la fonction synthétique de l'esprit ou du moins qu'on en a donné une description trop exclusive d'autres points de vue (cf. plus haut l'article de Zeiller [Bd. XVI, H. 3, p. 380]). Les mots présentés n'éveillent pas toujours l'idée de leur sens, mais occupent de leur image toute la conscience du sujet. Les associations provoquées — s'il y en a — peuvent être par exemple une tendance à prononcer le mot. L'auteur étudie d'ailleurs minutieusement tous les types d'associations où il y a évocation d'un objet. Notons une explication intéressante de l'association médiate comme d'une association *directe* entre un phénomène A et un phénomène B, dont une partie seulement émerge dans la conscience.

International Journal of Ethics. — Le mélange est curieux dans cette Revue des articles très laïques, très positifs, témoignant d'une vision directe de la réalité et de la conscience modernes, et des études imprégnées de ce spiritualisme théiste qui se nourrit de pieuses généralités.

Juillet 1900. — M. Walter Goodnow Everett pense qu'il faut aller de la morale à la religion, mais que la religion seule satisfait au besoin d'infini de l'homme. Elle doit seulement se borner à fournir l'homme de rêves et d'espérances.

M. Mackensie ne s'effraie pas de l'impérialisme envahissant. Il y voit la forme grossière d'un nouvel idéal : celui d'un devoir envers le monde. Nous sommes citoyens du monde. Pour M. Mackensie, comme pour les stoïciens romains, le patriotisme et le cosmopolitisme tendent à se confondre dans l'impérialisme. Il est vrai que la nouvelle religion se présente sous une forme assez déplaisante. N'est-ce pas le cas de bien d'autres religions? N'a-t-il pas fallu un Owen, un Carlyle, un Ruskin pour extraire ce qu'il y avait d'idéal en germe dans les relations économiques de nos sociétés modernes? Notre morale a cet avantage qu'elle est concrète, née de la vie. Elle est rationnelle — en cela nous revenons au paganisme — mais notre raison morale se forme au contact de l'expérience. Et ainsi elle s'éloigne également du *little englandism* qui méconnaît la grandeur de nos obligations et du *jingoïsm* qui méconnaît que la seule grandeur est celle du devoir. Cela est fort et vrai. Quel dommage que M. Mackensie prêche au lieu de prouver! Les philosophes devraient bien renoncer à cette façon ecclésiastique de planer au-dessus des problèmes, comme pour en éviter les aspérités. Il est vrai que l'article en question est la reproduction d'une conférence faite devant la société Éthique de Bristol.

Pourquoi M. Henry Davies ne dit-il pas plus nettement à qui il en veut? M. Davies reconnaît les mérites de la nouvelle pédagogie dont il résume fort bien les fins principales : étudier l'enfant, former sa personnalité par l'imitation, l'intéresser plus que le gouverner, se fier pour l'éducation morale à la pratique même des devoirs dans l'École, etc. Tout cela, M. Davies l'approuve. Mais on a fait de la pédagogie purement empirique, sans système; on méconnaît la nature morale et religieuse de l'enfant. On compte trop sur le mécanisme des conditions pour former l'esprit, pas assez sur l'influence personnelle du maître. Reproches qu'on aimerait à voir présenter sous une forme moins indirecte, et appuyer sur des faits précis.

Une note de la Direction nous apprend que l'espace a manqué à M. H. E. S. Freemantle (*South African College, Capetown*), pour appliquer les conclusions de son article aux problèmes soulevés *par la guerre sud-africaine*. Nous le regrettons vivement. Car un exemple eût éclairé les théories un peu vagues de M. Freemantle sur les relations de la liberté et du gouvernement, et surtout sur les relations internationales qu'il déduit de ses principes généraux. Rien de trop est une maxime excellente, si l'on indique où est le trop.

Voici au moins un article net, direct. Miss Mary M. Marks qualifie comme il convient ces procédés de la politique anglaise dans les Indes, qui consistent à rendre sous forme de charités à des populations affamées, quelques miettes des biens dont on les a d'abord dépouillées légalement, sous forme d'impôts. Miss Mary M. Marks se doute, nous en sommes convaincus, que ces procédés ne sont pas exclusivement anglais, ni employés seulement à l'égard des Indiens.

Signalons les analyses par J. S. Chapman, du livre de William Swart *sur la répartition des richesses*, ou plutôt, selon l'expression anglaise, plus juste, *des revenus*, de Sidney Ball sur le livre de Graham : *la philosophie politique anglaise de Hobbes à Maine*, de Walter L. Sheldon sur les *Élé-*

ments de sociologie pratique de Carroll D. Wright.

Octobre 1900. — Miss Eliza Ritchie a raison de penser et de dire qu'il faut chercher à voir clair en matière religieuse comme en toute autre matière et que voir clair n'a jamais fait mal agir, ni même ôté l'admiration des illusions perdues.

L'étude de M. Maurice Adams sur Tolstoï et Nietzsche qu'il met en parallèle comme les théoriciens intransigeants de la mort et de la vie, est précise, un peu menue. Était-il nécessaire de leur opposer en quelques lignes une vague philosophie humanitaire et sociale?

C'est un cri de colère et en même temps de foi vaillante en l'idéal que l'article de M. Gilbert Murray. Ajoutons que le style en est d'une âpreté ironique qui passionne. Il y a sous l'idéal conscient qui se traduit en phrases un idéal inconscient qui se traduit en actes et mène les hommes : idéal égoïste et brutal aujourd'hui comme aux temps primitifs. Il y a un idéal conscient : l'idéal prétendu libéral. Mais en quoi se distingue-t-il de l'idéal conservateur ou radical, au milieu des compromissions politiques? Il y a un idéal de philanthropie : mais il est défendu par ceux dont il favorise les intérêts ou la vanité, comme la liberté des céréales par les grands industriels du temps, et dans la mesure où les capitalistes qui détiennent les journaux le permettent. Entre ces brutalités et ces hypocrisies une poignée d'hommes veut le bien, la liberté, et recueillent, à les vouloir, les injures et les outrages. Utopistes qu'on oppose parfois aux esprits pratiques. M. Murray montre — en retraçant la carrière de Robert Peel — en quoi consiste l'esprit pratique des prétendus grands politiques : à flairer l'opinion de la majorité. Qu'est-ce qui soutient ces naïfs isolés perdus dans l'orage? La foi que la contradiction est mauvaise marque de vérité et qu'ils ont plus de chance — étant rapprochés comme les savants et les penseurs par delà les frontières — d'être les interprètes de la vérité, ou les porte-voix de l'humanité civilisée, que les représentants d'une classe ou d'une patrie fermée.

L'étude de R. Brudenell Carter, médecin oculiste à l'hôpital Saint-Georges à Londres, sur la morale médicale, est tout à fait intéressante, et instructive particulièrement, pour nous Français. Nous y apprenons comment on résout chez nos voisins, les problèmes de casuistique professionnelle auxquels M. Brouardel s'est attaqué en France. Nous apprenons comment la législation anglaise a essayé de les résoudre, toujours à sa manière, variée et compliquée selon les lieux et les institutions. Nous y apprenons même comment est organisé aujourd'hui en Angleterre l'enseignement médical, qui tend à y devenir technique et scolaire comme chez nous, tandis qu'il était autrefois plus pratique : l'étudiant se formant d'abord au métier comme assistant d'un médecin en exercice. M. Brudenell Carter ne semble pas aimer beaucoup les nouveautés. Le mouvement trade-unioniste — âprement égoïste, d'après lui — lui répugne. Il craint que le médecin n'y entre, lui aussi, et qu'il ne consente un prix syndical — ce qui empêcherait les générosités de médecins à l'égard des clients pauvres. Si le tableau de M. Carter est véridique, il ne paraît pas que l'excès dans ce sens soit à craindre. La moralité professionnelle du corps médical paraît être assez bas en Angleterre comme elle l'est en France, quoique M. Carter nous attribue le record sur ce point — ce qui est bien anglais. L'esprit syndical ne serait pas pour l'abaisser.

Voici encore un article très *représentatif*. M. I. W. Morton, qui a été trente ans dans les affaires, répond à un clergyman qui lui demande — entre autres questions — si les mœurs du commerce actuel sont en harmonie avec le précepte du Christ : peut-on réussir en faisant aux autres ce qu'on voudrait qui vous fût fait à vous-même? M. Morton en est convaincu. Le commerce en agrandissant sa sphère d'action a aussi élevé sa morale professionnelle. On ne réussit que par une stricte probité. On s'imagine que dans la concurrence actuelle, le capitaliste est obligé de mettre les salaires au plus bas. Erreur : ils n'ont guère changé depuis trente ans. Il est vrai qu'on aurait pu les augmenter. M. Morton se pose l'objection. Mais il répond aisément que si on généralisait la mesure, le profit pour chacun serait peu de chose! Au reste chacun est à sa place : les employés ne peuvent être autre chose. Ils ne réussissent que dans ces fonctions. En somme, la *règle d'or* est respectée dans le commerce. On ne demande à un failli honnête, que ce qu'il peut donner. M. Morton est un brave homme, un spécimen de ces braves gens qui vivent, en pleine tranquillité de conscience, dans l'injustice sociale, et le clergyman qui lui écrivait était sans doute aussi un brave clergyman.

M. Alfred W. Benn dit sur les relations de l'éthique avec la théorie de l'évolution des vérités très fortes. Quelle que soit la morale de l'évolution — et il y a bien des contradictions sur ce point (d'ailleurs l'évolution n'est pas la seule loi du monde, elle recouvre des lois statiques) — nous

ne devons pas nécessairement nous incliner devant elle, pas plus que la conscience ne devrait s'incliner devant un prétendu ordre divin dont l'évolution n'est que la traduction prétendue scientifique. La conscience humaine garde ses droits. Cela est vrai. Mais M. Benn semble croire que la conscience ne varie pas, et qu'elle n'est pas entamée par le spectacle des choses et de la nature. Cela est faux. La conscience morale n'a pas à s'incliner devant le fait. Mais elle doit le prendre en considération. Il ne s'agit de nier ni la science, ni la morale, mais de constater ce qui reste de nos formules morales au contact de la science. L'idéal n'est *donné* ni du dedans, ni du dehors; c'est le résidu qui reste au creuset d'une âme sincère, qui *s'est éprouvée* au contact des choses.

Miss Helen Bosanquet analyse de façon suggestive le livre de Jettro Brown sur la nouvelle démocratie, qui pose le problème de savoir comment peut s'exprimer l'opinion populaire. On tirera grand profit de l'étude par William M. Salter, du livre de Franklin Henry Giddins sur la *Démocratie et l'empire*, etc. On verra dans ce livre un exemplaire d'impérialisme universitaire. A lire aussi l'analyse, par S. J. Chapman, du vol. III du *Dictionnaire d'Economie politique* de Inglis Palgrave, et du livre de Francis Warner: *The nervous system of a child*, etc., par W. J. Greenstreet. Nous avons eu occasion de rendre compte, ici même, des idées hardies et en grande partie vraies du Rev. the Hon.-E. Lyttleton, sur les moyens d'instruire les enfants des lois sexuelles. M. Lyttleton étudie la même question dans un volume intitulé : *Training of the young in the laws of sex*. M. W. H. Fairbrother en fait une critique judicieuse. Il craint que les révélations discrètes des parents ne soient complétées, dans un autre but, par la domesticité ou l'entourage des enfants. Le danger — dirons-nous — est réel. Le seul moyen d'y parer pour les parents est d'inspirer à l'enfant une absolue confiance.

THÈSES DE DOCTORAT

M. Foucault, professeur agrégé de philosophie a soutenu, en Sorbonne, les thèses suivantes le 28 juin 1901.

I. Thèse latine : *De somniis, Observationes et cogitationes.*

II. Thèse française : *la Psychophysique.*

M. Foucault résume sa thèse latine :

Le rêve est une construction de représentations illusoires ou hallucinatoires qui se forme pendant la période du réveil. Trois sortes de matériaux peuvent concourir à cette formation : 1° une ou plusieurs sensations répondant à des excitations sensorielles physiques ou physiologiques qui ont agi au début du réveil; 2° des images qui existaient à la fin du sommeil, mais inaperçues; 3° des images supplémentaires apparaissant pendant la période du réveil et destinées à relier d'une façon plus ou moins parfaite les tableaux du rêve.

M. Foucault cherche à justifier son hypothèse par la comparaison des rêves complexes coordonnés avec les rêves complexes non coordonnés. Il use de deux procédés d'observation : la notation immédiate et la notation retardée. Dans la notation immédiate, c'est-à-dire faite aussitôt après un réveil brusque, l'observation saisit des tableaux non liés. Au contraire, les rêves dont la notation a été différée apparaissent bien plus cohérents. Tout se passe donc comme si l'esprit possédait au moment du réveil les *matériaux* du rêve et les organisait pendant la période du réveil.

L'étude des rêves simples confirme cette hypothèse. Le rêve imaginatif simple, par exemple, semble constitué par l'aperception au moment du réveil d'un tableau imaginatif que l'esprit sommeillant contenait sans doute, mais à son insu. Le rêve perceptif, c'est-à-dire le rêve par interprétation inexacte de l'excitation qui a déterminé le réveil semble aussi résulter d'un travail de construction mentale, de combinaison d'une sensation avec des images, qui se fait pendant la période du réveil.

Ce travail de construction qui fait le rêve est dirigé par le besoin logique de l'esprit qui cherche à s'expliquer les représentations qu'il trouve en lui. Les sentiments n'y jouent pas d'ailleurs un rôle négligeable et c'est même en partie à leur influence que ce travail doit d'être ordinairement si imparfait. La restitution d'une vie logique imparfaite de l'esprit dans la construction du rêve est ce qu'il y a de plus conforme à ce que nous savons de l'opposition entre le sommeil et la veille. Les fonctions logiques ne peuvent guère exister pendant le sommeil; elles atteignent leur forme la plus parfaite pendant la veille; elles existent d'une manière incomplète et imparfaite pendant la période du réveil.

M. *Egger*, qui a lu la thèse en manuscrit, approuve la méthode d'observation de M. Foucault, mais estime qu'il n'en a pas tiré tout le parti possible.

Il faut s'habituer à regarder les faits psychologiques non point systématiquement mais par curiosité. Il faut des

observations régulières, faites avec une paisible insistance. Les observations de M. Foucault sont peu nombreuses et paraissent avoir été faites à de longs intervalles. Elles sont de date assez récente. Ont-elles même été impartiales et faites sans préoccupation étrangère? La théorie qu'il présente demanderait à être autrement appuyée. Aucune parole n'a été notée. Chose grave, aucun phénomène hypnagogique n'est mentionné. M. Foucault parle uniquement de faits de réveil et non d'assoupissement. Mais le sommeil a deux bords, et il conviendrait de les étudier tous deux. Il ne faut pas répondre que les phénomènes hypnagogiques sont individuels : ce qui est individuel, c'est de ne pas les observer. Un intervalle entre du sommeil et du sommeil ne peut-il s'appeler état hypnagogique aussi bien qu'état de réveil ?

M. *Foucault* admet cette analogie, mais objecte que le passage entre l'insomnie et le sommeil profond étant chez lui très rapide, il ne peut avoir éprouvé de phénomènes hypnagogiques bien nets, dont il se fait cependant une idée par les hallucinations visuelles de l'état fiévreux.

M. *Egger*. Idée forcément inexacte, puisque ces hallucinations ne peuvent être dites hypnagogiques, ne menant pas au sommeil.

M. *Foucault* voit cette différence entre l'état hypnagogique et le réveil que dans le premier, les fonctions logiques sont en train de s'affaiblir. Dans le sommeil, on ne s'aperçoit plus de ses propres représentations, il y a comme un minimum de vie intellectuelle. Dans le réveil, nous retrouvons nos facultés logiques, l'activité logique se ranime. Nous faisons effort pour coordonner nos représentations.

M. *Egger* demande s'il y a un hiatus entre la perception et l'aperception ou simplement une différence dans le degré d'intensité. Pourquoi parler du sommeil central après l'avoir déclaré inobservable?

M. *Foucault* pense qu'on peut, par un réveil brusque, retrouver la trace des images du sommeil central.

M. *Egger* fait remarquer au candidat que, sa théorie étant qu'on ne saisit que le réveil, on ne saurait donc saisir le sommeil autrement que par hypothèse.

M. *Foucault* met la caractéristique de l'aperception dans ce fait qu'elle est rapportée au moi.

M. *Egger*. Comme dans les rêves que nous observons, nous constatons la présence du moi, cela mène à introduire de l'aperception jusque dans le sommeil central.

M. *Foucault* n'admet pas qu'il y ait de rêve dans le sommeil central : il y a seulement les matériaux du rêve. Selon M. Egger le sommeil serait assimilable, au point de vue logique, à la veille.

M. *Egger* sait bien qu'il y a dans le rêve des synthèses absurdes, et que la faculté d'observation en est souvent absente.

Il fait un grief à M. Foucault de n'avoir pas noté de paroles. L'observation des images visuelles et des sentiments se fait par la description, c'est-à-dire par la transcription en paroles. Au contraire, quand on note les paroles mêmes, on les note exactement, ou bien on sait qu'elles sont inexactes et en quoi cette critique porte aussi sur la valeur de la notation immédiate et de la notation retardée. La notation immédiate est exposée à des erreurs qui viennent de ce qu'on ne trouve pas le mot.

La théorie de M. Foucault est que le rêve en tant que drame est l'œuvre de la pensée raisonnante qui, au réveil, crée les rêves. Cette théorie repose sur la distinction du tableau et du drame, les tableaux étant les produits de l'activité psychique qui sommeille, et les drames étant faits par l'activité raisonnante du réveil. Mais il se trouve déjà des traces de synthèse raisonnable dans les tableaux simples. La liaison des tableaux est déterminée par le moi du rêveur qui agit, qui est présent. Elle n'est donc point opérée par l'activité psychique, après coup. Il y a même liaison et même incohérence dans les tableaux que dans les drames. Selon M. Foucault les éléments du rêve seraient simultanés en tant que perceptions, et l'activité raisonnante les construit en ordre. Voilà qui est faux. M. Egger cite comme exemple à l'appui de sa critique la formule : « 6 fois sur 4 », qui est manifestement absurde et qui cependant lui a été donnée toute faite par l'activité du sommeil.

M. *Foucault* reconnaît qu'en ce qui concerne la distinction du tableau et du drame, il y a des cas douteux. Ainsi deux tableaux élémentaires peuvent être reliés spontanément par l'esprit logique. Quant à la formule absurde que cite M. Egger, c'est un simple lapsus, comme il y en a dans l'état de veille, ce n'est point un rêve complexe qui résulte de la coordination de tableaux élémentaires existant antérieurement.

M. *Séailles* reproche à M. Foucault, étant donnée la difficulté et la complexité du problème, d'avoir étudié un fait particulier et de vouloir en tirer une théorie du sommeil. Il regrette que M. Foucault ne se

soit pas occupé des phénomènes hypnagogiques que lui, M. Séailles, connaît par expérience : c'est en effet pour lui un moyen de s'endormir de rêver en images précises volontairement évoquées. Mais l'erreur fondamentale de M. Foucault est de croire qu'il n'y a qu'une unité dans l'esprit, et que cette unité est logique. Il faut étudier les images et leur vie propre. Une image n'apparaît jamais seule, mais suivant l'orientation de l'esprit.

M. Foucault a tort de raisonner sur le sommeil sans tenir compte de l'hypnotisme. Dans l'état d'hypnotisme, les images tendent à se grouper en tableaux.

M. *Séailles* réclame encore en faveur de l'esthétique du rêve qui lui paraît jouer un grand rôle. Il y a dans le rêve un travail spontané des images.

M. *Foucault* admet l'activité spontanée des images. Mais l'activité organisatrice n'en peut pas moins être attribuée à l'esprit logique. Certes, il faut faire, dans la construction du rêve, une part à l'activité spontanée des images. Puis s'opère un travail de critique. La critique est faible, l'imagination abondante, dirigée par les sentiments.

M. *Séailles* se demande alors pourquoi M. Foucault réduit tout à la théorie du réveil.

M. *Lévy-Bruhl* fait observer que, s'il y a effectivement des rêves qui se construisent au réveil, cela n'est pas une raison suffisante pour conclure à la généralité de ce procédé de construction. M. Foucault n'étudie le rêve que tel que la conscience nous permet de le saisir : Le rêve est inséparable du sommeil. Or le sommeil est un état physiologique aussi bien que psychologique. Il faudrait donc en noter les circonstances physiologiques. M. Foucault se sert du sommeil comme d'une idée simple. Mais il y a plus d'une forme de sommeil.

M. *Foucault* reconnaît qu'en effet il y a des sommeils particuliers. Mais pouvait-il tirer parti du sommeil tel qu'il a été étudié par la physiologie? A vrai dire, nous ne connaissons directement que le rêve.

M. *Boutroux*, en invitant le candidat à résumer sa thèse française, loue l'utilité et le mérite de ce travail qui rassemble, analyse et compare les théories de psycho-physique.

M. *Foucault* a voulu établir ce qui est acquis dans la psycho-physique. Fechner a cru fonder une science nouvelle en établissant une relation exacte entre les faits psychologiques et les phénomènes corporels. Fechner a tenté de mesurer les sensations, dans lesquelles il distinguait deux caractères : la qualité ou nature représentative, et l'intensité, répondant à l'intensité de l'excitation. Deux lois ont été établies : la loi du seuil, selon laquelle une sensation ne commence à exister que lorsque l'excitation correspondante a déjà une certaine valeur; et la loi de Weber, suivant laquelle, si l'on peut distinguer entre deux poids la plus faible différence, on ne pourra retrouver la possibilité de refaire la distinction que si la différence atteint pour le moins la même valeur relative. Donc il existe un fait psychologique engagé dans la relation signalée par Weber, c'est l'intensité. La différence d'intensité de deux sensations est constante quand le rapport des excitations est constant. L'intensité de la sensation est égale au logarithme de l'excitation.

Mais on ne peut mesurer l'intensité des sensations. Ce qui change, c'est la qualité même de la représentation. Fechner a eu tort de concevoir la sensation sur le type de l'excitation La notion de l'intensité psychologique est confuse, mais la raison en est qu'il y a dans les perceptions une pluralité de caractères quantitatifs. Le plus important est la clarte, caractère en vertu duquel la représentation correspond à son objet. La clarté est quelque chose d'homogène, elle est un caractère quantitatif mesurable. La mesure s'en effectue en s'appuyant sur un principe qui résulte de la définition même : la clarté des représentations est inversement proportionnelle à l'erreur de reconnaissance. D'où ces deux propositions, 1° deux clartés sont égales quand elles répondent à des erreurs de reconnaissance égales; 2° une clarté est d'autant plus grande qu'elle correspond à une erreur plus petite.

Ainsi, ce qui reste de la psycho-physique, c'est l'introduction de la mesure en psychologie.

M. *Boutroux* fait à M. Foucault une critique de style : la langue de M. Foucault contient plus d'un germanisme, ce qui prouve d'ailleurs à quel point il s'est pénétré des ouvrages allemands qu'il étudiait.

M. *P. Janet* loue la conscience de ce travail qui est, entre autres mérites, une compilation de première main. Ce qui restera de la thèse de M. Foucault, c'est une histoire de la psycho-physique. Mais si les débuts de cette école ont été bien étudiés, la fin l'a moins bien été.

Il ne faut pas faire de Fechner le fondateur de la psychologie expérimentale. L'interprétation du moral par le physiologique ne date pas de lui. La question qu'on peut se poser à son propos est de savoir si une psychologie mathématique continue d'exister ou si elle est remplacée par une psychologie physiologique.

M. *Foucault* convient qu'il n'existe pas de loi mathématique exprimant une relation de quantité entre le psychique et le physiologique. Mais il reste des efforts de Fechner une invention et une mise en œuvre de méthodes. Maintenant peut-il y avoir une psychologie mathématique? M. Foucault penche pour la négative, il croit que le rôle de la mesure doit demeurer empirique.

M. *Janet*. Ainsi la psycho-physique a été un épisode dans l'histoire de la psychologie-physiologique, et il faut y donner une plus grande place aux physiologistes de l'école de Cabanis.

M. Janet objecte encore au candidat que si, dans un phénomène psychologique il y a tant d'éléments mesurables, on ne voit pas trop comment on pourra s'y prendre pour mesurer l'un plutôt que l'autre. La mesure ne précise pas les faits psychiques. On se trouve obligé, en fin de compte, d'interpréter les chiffres par l'observation psychologique. Ainsi M. Janet ayant eu à mesurer l'attention par les temps de réactions et n'arrivant pas à des résultats satisfaisants, fut conduit à supposer que la cause d'erreur devait être l'intervention du mouvement automatique. L'appareil imaginé pour mesurer l'attention fonctionnait mieux par l'inattention.

M. *Foucault* ne croit pas à la mesure précise d'un fait psychologique. Mais grâce au nombre des mesures et à la longue éducation du sujet, on pourra arriver à des concordances, en employant des moyennes.

M. *Janet*. Avec des sujets dressés, on arrive à la complaisance, à la réalisation involontaire de la loi qu'il s'agirait de vérifier.

La psycho-physique est prématurée. La mesure ne devant s'appliquer qu'à des éléments psychiques, le véritable avenir de la psychologie, c'est l'analyse.

M. *Foucault*. Cependant la mesure révèle des types psychiques.

M. *Janet*. Ce n'est là que de la psychologie descriptive et classificatrice.

M. *Foucault*. Mais la mesure des faits donne une précision plus grande à cette psychologie et permet de reconnaître de petits phénomènes qu'on eût laissé échapper sans elle.

M. *J. Tannery* rappelle que sa présence dans le jury est motivée par des articles qu'il a écrits sur la psycho-physique au commencement de sa carrière. Il déclare approuver sans réserve, dans le travail de M. Foucault, tout ce qui concerne la théorie de la mesure de la clarté. Toutefois il y a dans toute mesure quelque chose d'arbitraire, et non seulement dans le choix des unités, mais dans les propositions fondamentales relatives à l'égalité et à l'addition. Cet arbitraire se rencontre même dans la mesure des longueurs : il se trouve à plus forte raison dans les mesures physiques et psychologiques. On choisit les conventions les plus commodes pour faire l'application du nombre à des grandeurs qui l'admettent plus ou moins facilement. — Au sujet de la loi de Weber, il doit être possible de trouver une formule qui tienne compte de ce qu'il existe un maximum de sensibilité correspondant aux excitations moyennes : on graduerait les excitations en posant le zéro là où la sensibilité est maxima. Mais il faudrait faire des calculs pour déterminer cette formule et voir comment elle peut exprimer les faits.

M. *Foucault* s'estime très heureux d'avoir obtenu une approbation aussi précieuse que celle de M. Tannery au sujet de la mesure de la clarté, et il se trouve très satisfait si la mesure de la clarté est fondée aussi solidement que les mesures physiques. Il admet la possibilité de trouver pour la loi de Weber une formule meilleure au point de vue mathématique.

M. *Boutroux* reproche à M. Foucault de n'avoir pas essayé de démontrer qu'il n'y avait pas d'intensité de sensation. Il eût été d'une importance capitale de dénoncer l'illusion des psycho-physiciens à ce sujet.

M. *Foucault* considère comme une raison l'interprétation du jugement psycho-physique, qu'il obtient par la conscience.

M. *Boutroux*. Mais notre impression naturelle, c'est qu'il y a intensité dans la sensation. On regrette l'absence d'une analyse plus profonde de l'idée d'intensité et de degré.

En quoi consiste la clarté des sensations? La clarté n'est pas la correspondance à une réalité physique, mais bien une qualité intrinsèque. Ce que M. Foucault donne comme définition de la clarté, c'est simplement tout le système métaphysique de Descartes, qui déduit la correspondance à une réalité physique d'un principe métaphysique.

Enfin l'étude de M. Foucault est comme préliminaire. Quelle est la portée de sa recherche? Entre la quantité physique et mon jugement, il y a place pour une multitude d'intermédiaires physiques et physiologiques. L'étude psychologique commence avec l'étude des conditions de l'écart entre notre connaissance et la réalité physique. La question que pose M. Foucault est antérieure au commencement des études psychologiques. Son livre nous fait reculer.

M. *Foucault*. L'erreur de reconnaissance

est quelque chose qui manifeste un fait psychologique.

M. *Boutroux*. Mais si je dis que les causes de l'écart sont psychologiques aussi bien que physiques?

M. *Foucault* : de ce qu'il a formulé un jugement qui est une opération psychologique enveloppant des représentations, croit pouvoir induire que la représentation doit avoir en elle de quoi expliquer l'erreur.

M. *Boutroux* conclut que la mesure des jugements sensoriels ne saisit pas quelque chose de purement psychologique. Il y a des intermédiaires de plusieurs genres : il faudrait faire la part du physique, la part du physiologique et atteindre enfin le psychique comme reste. La loi de Weber n'est pas une loi psychique, elle est psycho-physique. La question subsiste de savoir si l'on peut établir des lois reliant ensemble des termes purement psychiques. Votre livre n'est pas encore de la psychologie, mais il en est du moins la préface.

La Faculté déclare M. Foucault digne du grade de docteur avec la mention très honorable.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard